ORTAÇAĞDA FELSEFE

Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar

Étienne Gilson



KABALCI

ORTAÇAĞDA FELSEFE

Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar

Étienne Gilson



KABALCI

Étienne Gilson
La Philosophie au Moyen Âge
Des Origines Patristiques à la fin du XIV^e Siècle

Ortaçağda Felsefe
Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar

Birinci Basım: Şubat 2007

Teknik Hazırlık: Zeliha Güler
Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioğlu
Yayıma Hazırlayan: Mustafa Küpüşoğlu – Ali Berktay
Reşat Fuat Çam – Eyüp Çoraklı

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalciyayinevi.com yayinevi@kabalci.com.tr
online satış: www.kabalci.com.tr

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Gilson, Étienne
Ortaçağda Felsefe
Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar
1. Felsefe 2. Teoloji 3. Doğu Felsefesi

ISBN 975-997-090-2

Baskı: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 567-8003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No:12/197-203 Topkapı-İstanbul

ÉTIENNE GILSON

ORTAÇAĞDA FELSEFE

Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar

Çeviren:
Ayşe Meral

KABALCI YAYINEVİ

Beatae memoriae Alcuini Eboracensis
Galliae praeceptoris sacrum



[Kutsal bilgilerin öğreticisi Gallia
Eboracensisli Alcuinius'un aziz hatırasına]

İÇİNDEKİLER

ONUNCU BÖLÜM : EDEBİYATIN GERİ DÖNÜŞÜ VE ORTAÇAĞIN BİLANÇOSU, **695**

ÖNSÖZ

BU ESERİN ilk baskısı 1922 yılında yapılmıştır. Yirmi yıllık bir aradan sonra ilk halinin genel yapısını koruyarak genişlettiğimiz bu eseri okurlarımıza tekrar sunma onuruna sahip olduk. Burada amacımız, bu konularda bilgi sahibi olmak isteyen kültürlü bir okur kitlesi için ortaçağ felsefesine genel bir bakış sunmaktır. Uzmanlar veya uzman olmak isteyenlerin yararlanabileceği, gerçek bir çalışma aracı bulunmaktadır: Friedrich Ueberweg'in *Grundriss der Geschichte der Philosophies*'inin [*Felsefe Tarihi Taslağı*] ikinci kısmı: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11. baskı, yay. Bernhard Geyer, Berlin, E. S. Mittler, 1928. Hiçbir yerde bu eserdeki kadar çok bilgiyi ve zekice yorumu bir araya getirmek mümkün değildir; söz konusu eser kaynakça bilgileri açısından son derece zengindir; bize göre de her türlü kişisel araştırma çabasının hareket noktası bu eser olmalıdır. Bu olgu yığını içinde daha çok felsefi bir yön arayanlara Maurice de Wulf'un iki ciltlik *Histoire de la philosophie medievale*'ini [*Ortaçağ Felsefesi Tarihi*] (Paris, J. Vrin, 1934, 1936) incelemelerini tavsiye edebiliriz. Bu eserde 1928-1936 dönemi için gerekli ek kaynakça bilgileri dışında, belirli felsefi ilkeleri ele alan ve bu ilkelerden faydalanan tarihsel incelemeler bulacaklardır. Son olarak ortaçağ düşüncesini, mirasçısı olduğu Yunan geleneğinin tümüne göre konumlandırmak için –ki bu da diğer görüşler kadar gereklidir– açıklığı ve kesinliğiyle eksiksiz sayılabilecek Émile Bréhier'in *La Philosophie du moyen âge* [*Ortaçağ Felsefesi*] adlı (Paris, Albin Michel, 1937) eserini okumak gerekir. Daha ileride aynı konuyu işleyen ve her biri kendine özgü bir değere sahip olan eserleri anacağız. Biz hiçbir şekilde bu eserlerin yerini alma iddiası taşımıyoruz. Amacımız derin bilgiler içeren bir eser yazmak veya ortaçağın önemli düşünürleri hakkında bir monografi serisi sunmak veya bilinen bütün özel isimleri zikretmek –ki bu çok kolay olurdu– değildir; yapmaya çalıştığımız şey esas olarak, uzun zaman incelediğimiz ve öğrettiğimiz bir tarihin genel hatlarını, sadece genel anlamını aydınlatacak önemli anlarıyla aktarmaktır. Burada ortaçağ tarihini yüzyıllara ve yazarlara göre ayırmamızın nedeni yalnızca bir çerçeve belirlemektir. Filozofları ve teologları daha farklı ve bazen daha iyi nedenlere dayanarak değişik bölümlerde de işleyebilirdik. Ama her özel durumda, bizim tercihlerimizi belirleyen nedenlerin de kabul edileceğini umuyoruz. Özel isimler dizini, aynı kişiye ilişkin bilgileri bir araya toplamamızı ve bu kişilerin daha farklı hangi alanlarda da ele alınabileceğini görmemizi sağlayacaktır. Eserimizde kaynakça bilgilerini en aza indirdik; çünkü kaynakçada belirttiğimiz çalışmalar genelde bu konuda yapılmış diğer çalışmalara gönderme yapmaktadır. Her ne kadar eserimizde okuru referanslardan kurtarmak istesek de çoğu zaman teknik Latincenin vazgeçilmez olmasından dolayı hem

alıntıları koruduk hem de sayılarını çoğalttık. Kaleme aldığımız metin, bu alıntılar olmadan da anlaşılmakta ve bu alıntıların içeriklerini kapsamaktadır. Sık sık ifade edilen bir isteği yerine getirmek için bu tarihe Kilise Babalarının felsefi düşünceleri hakkında iki giriş bölümü ekledik. Son olarak başka türlü davranılsa kaçınılamayacak bazı göz aldanmalarını düzeltmek için böylesi tarihsel taslaklar ile gerçeklik ve onun karmaşıklığı arasında oluşan büyük mesafeyi azaltma amacıyla, bu olayları ortaçağ entelektüel kültür tarihinin genişletilmiş çerçevesi içine oturttuk.

Somuta yakın olma çabamıza karşın, bütün ortaçağ felsefesi tarihi, bu felsefeyi içinde doğduğu teolojik ortamdan soyutlamayı –ki bunu yaparken tarihsel gerçeği hırpalamamak olanaksızdır– gerektirmektedir. Hem Kilise Babaları döneminde hem de ortaçağ için felsefe tarihi ile teoloji tarihi arasına kesin bir sınır koymadığımız daha ileride fark edilecektir. Bütün bu söylenenlerden ortaçağ felsefesi tarihinden söz etmenin doğru olmadığı sonucu çıkarılamaz. Genel felsefe tarihi açısından milattan sonraki ilk ondört yüzyıl boyunca Yunanlıların ortaya koydukları felsefe sorunlarının ne hale geldiklerini sorgulamak kadar meşru bir şey yoktur. Bununla beraber, bu dönemin felsefesini incelemek ve anlamak istiyorsak felsefeyi olduğu yerde, yani açıkça teolog olduklarını veya olmak istediklerini söyleyen kişilerin yazılarında aramak gerekmektedir. Ortaçağ felsefesi tarihi, –çok daha geniş ve kapsayıcı olan– ortaçağ Katolik teoloji gerçeğinden elde edilmiş bir soyutlamadır. Bu yüzden eserimiz boyunca salt teolojik sorunlara sürekli gönderme yapmamız kimseyi şaşırtmamalıdır. Bu göndermeler, bizlere, inceleyeceğimiz uzun yüzyıllar çerçevesinde, bu iki entelektüel disiplin arasındaki ortakyaşamı anımsatacaktır.

Böyle genel bir eserin, bizden önceki sayısız yazara borçlanmadan kaleme alınamaz. Birçoğunu açıkça belirtmiştik, ama hepsini zikretmemiz imkânsızdı. Bu eserin büyüklüğü, Paris Katolik Enstitüsü profesörü Başrahip André Combes'un dostluğunun gözünü korkutmadı; André Combes, bu eseri el yazması halindeyken okudu ve birçok yeri düzeltmemizde –ki bunların birçoğu biçimsel düzeltmenin ötesindeydi– göz ardı edilmeyecek yardımlarını bizden esirgemedi. Ona karşı bir diğer borcumuz ise ricamız üzerine kaleme aldığı metinlerdir; bunları yeri geldikçe belirteceğiz; ama yine de şimdiden kendisine en derin şükranlarımızı sunmayı boynumuzun borcu biliyoruz.

GİRİŞ

HIRİSTİYAN DİNİ, Yunan kültürüne mensup kişilerin Hıristiyanlığa girmesiyle, yani II. yüzyılda felsefeyle tanışmıştı. Aslında daha eski tarihlere gidip Yeni Ahit, dördüncü İncil ve Aziz Pavlus'un Mektupları'nda karşılaşılan felsefe kökenli kavramları araştırabiliriz. Bu araştırmalar elbette kendilerine özgü bir önem taşımaktadır; ama bu işe girişenler çoğu zaman perspektif yanlışlıkları sergilemektedir. Hıristiyanlık bir dindir; ancak kutsal metin yazarları, imanlarını ifade etmek için bazen felsefi terimler kullanarak insani bir ihtiyaca boyun eğerken, bu kavramların eski felsefi anlamlarını yeni dinsel anlamlarla ikame ediyorlardı. Bu nedenle, Hıristiyan kitaplarda bu terimlerle karşılaştığımızda onlara bu yeni anlamları yüklemeliyiz. Hıristiyan düşünce tarihi boyunca birçok kez doğrulama olanağı bulacağımız bu kuralın unutulması her zaman tehlikeli olmuştur.

Hıristiyan dini, özüne indirgendiğinde, başlangıcından itibaren İncil'lerin öğretisini, yani İsa'nın kişiliğine ve mesajına imanı temel almıştır. Aziz Matta, Aziz Luka ve Aziz Markos'un İncil'leri dünyaya bir müjde veriyordur. Olağanüstü koşullarda bir insan doğmuştu: Adı İsa'ydı. İsrail kâhinlerinin haber verdikleri Mesih, Tanrı'nın oğlu olduğunu tebliğ etmiş ve bunu mucizeleriyle kanıtlamıştı. Bu İsa, Tanrı'nın buyruklarına –göklerde bulunan Baba'ya sevgi, artık İsa'nın kardeşleri ve aynı Baba'nın çocukları olan insanların karşılıklı sevgisi, günahlarından ötürü nedamet getirmek, Baba'nın sevgisi için dünyadan ve dünyaya dair her şeyden vazgeçmek– uyanlara Tanrı'nın krallığının geleceğini vaat etmişti. Aynı İsa, insanların kefaretini ödemek için çarmıha gerildi; dirilişi tanrılığını ispatladı ve o dünyanın sonunda canlıları ve ölüleri yargılamak ve seçilmişlerle birlikte kendi melekutunda hükmetmek için yeniden dünyaya gelecekti. Bütün bunlarda felsefeyle ilgili tek bir kelime yoktur. Hıristiyanlık, insanın aczinin nedenini ve çaresini göstererek bu aczi hafifletmek için insanı muhatap almaktadır. O bir selamet doktrinidir, bu yüzden de bir dindir. Felsefe akla hitap eden bir bilgidir ve insana eşyanın ne olduğunu söylemektedir; oysa din insana hitap eder: Ya Yunan dininde olduğu gibi boyun eğmesi için ya da Hıristiyan dininde olduğu gibi, gerçekleştirmesi için insana yazgısından söz eder. İşte bu yüzden Yunan dininden etkilenen Yunan felsefeleri zorunluluk felsefeleriyken Hıristiyan dininden etkilenen felsefeler özgürlük felsefeleri olacaktır.

Böylece, bu tarihin başlangıcından beri, onun ana bölümünden gelen onu yarat-

ması gereken güçlerin niteliği tarafından belirlenmişti . Bu önemli çıkış ânı, XIII. yüzyılın sonlarına doğru, Batı âleminin, İbn Rüşt'ün Yunan zorunlulukçuluğu (*nécessitarisme*) ile ilahi özgürlük metafiziği arasında seçim yapmak durumunda kaldığında, yaşanacaktır. İsa'nın doktrinini tebliğ edenler için seçim zaten yapılmıştı. Tanrı'nın Mesih'i, İsrail'in son ve en büyük Peygamberi, Eski Ahit'i kaldırmak için değil onu tamamına erdirmek için gelmişti. Eski Ahit'i korumak ve doğrulamak, Hıristiyanların anladıkları şekilde insanın tarihini, Yahudilerin anladıkları şekilde genel kâinat tarihi içine yerleştirmekti. Böylece Hıristiyan selamet öğretisi, bir kozmogoninin içinde yer almaktaydı. En yüksek noktasında Tanrı olan Yahve (*Yehova*) vardı. Musa ona adını sorduğunda Tanrı şöyle yanıtlar: "Ben Benim" ve şöyle devam eder: "İsrailoğullarına de ki: Ben Benim diyen beni size gönderdi" (Çıkış III:12-15). Var olduğundan ve Olan Olduğundan dolayı Tanrı tektir. Ben Benim, Tanrı'dır ve ondan başka Tanrı yoktur. Başlangıçta Yahve, insan dahil yeri ve göğü yarattı; onun eseri olan dünya ona aittir ve arzusuna göre ona müdahale edebilir. Aslında o sürekli ona müdahale eder; onu inayetiyle yönetir, içinden yasasını bildirdiği seçilmiş bir halkı serbestçe seçer, hem cezalandırır hem de mükâfatlandırır. Çünkü hiçbir şey gözünden kaçmaz. Ben Benim diyen, dünyayı avucunda tutan canlı ve yüce bir Tanrı'dır. Onun eserlerinin hiçbiri, hiçbir şekilde ve bir an olsun kendisini yaratanın gözünden kaçamaz. O insanların hem belini hem gönlünü bilir; hiçbir hareket ve hiçbir düşünce onun haberi olmadan gerçekleşmez. Kendisini sevenlerin ve kendisinin sevdiklerinin merhametli babası, aynı zamanda da hakkı olan ve yalnızca kendisine yapılması gereken ibadetleri yapmayanların acımasız yargıcıdır. Ama insan bunu ondan nasıl esirgeyebilir? Varlığı ve zaferi bütün eserinde parıl parıl parlar. Yer ve gök O'nun gücüne şahitlik eder; çünkü O'nun gücü hikmettir. Bütün hareketlerden daha çevik, tek ve her yerde hazır ve nazır olan hikmeti, her şeyi doğasına, ağırlığına ve düzenine göre yerleştirmiştir. Kuvvetle dünyanın bir ucundan diğer ucuna giderek ve dünyayı sükûnetle yönlendirerek, ruha eşyanın sırrının anlamını, evrenin yapısını ve unsurların özelliklerini açıklayan yine O'dur. Dünyayı hikmet sahibine açtığı gibi tarihinin anlamını, başlangıcı, ortayı ve sonu ortaya koyan O'dur. Bütün bunların sanatçısı olan Tanrı'nın Hikmeti yalnızca bunları öğretebilir. Burada da insan aklı tarafından yönetilen bir arayış sonucunda ortaya konmuş bir hakikat söz konusu değildir; burada dünya ve hikmet, yalnızca Tanrı'nın eseri ve mükâfatıdır.

Göz ardı edilmesi sürekli karışıklıklara neden olan bu hayati olgu, görünürde daha karmaşık olan Yuhanna İncili'nin başlangıç kısmı için yorumlama ölçümüz olmalıdır. Gerçekten de bu İncil'de felsefi çağrışımları inkâr edilemez olan bir dizi terimin

ve kavramın varlığına tanık olmaktayız. Bunlardan ilki *Logos* veya Söz'dür. Başlangıçta Söz vardı. Tanrı'yla birlikteydi; her şey O'nun aracılığıyla var oldu; hayat O'ndaydı ve hayat insanların ışığıydı. Yunanlılara ait bu *Logos* kavramının felsefi, hatta daha çok stoacı bir kavram olduğu çok açıktır; bu kavram daha önce Iskenderiyeli Philon (ölüm yaklaşık MS 40) tarafından kullanılmıştır. Ama yer aldığı IV. İncil'in başında ne tür bir rol oynamaktadır? Sık sık yapıldığı gibi, Yunan felsefesine ait bir kavram gelip Hıristiyan Tanrı'sının yerine geçtiği ve böylece Hıristiyan düşüncesinin seyrinde bir daha hiçbir şekilde düzeltilemeyecek bir ilk sapmaya neden olduğu kabul edilebilir. Demek ki belirleyici bir an söz konusudur; Helenizm ve Hıristiyanlık, o andan itibaren temas halindeydi; hangisi diğerini yuttu?

Diyelim ki zaferi Helenizm kazandı. O zaman gerçekten de son derece önemli şöyle bir olaya tanık olurduk: Dünyanın oluşumunu bu idrak edilebilir en üstün olguyla, *Logos*'la açıklayan, hatta onu kurtuluşun ve selametin temel ilkesi olarak gören bir *Logos* felsefesi ortaya çıkar, bir Mesih'in geleceğini vaaz eden bir Yahudi mezhebiyle karşılaşır, bu Mesih'i kendi yapısı içinde özümser ve onu Söz'ün bir tezahürü haline getirirdi. Gnostikler bu tarz bir işlemden doğacaklar; fakat bu nedenden dolayı Hıristiyan dini onlarla karışmayı kesinlikle reddedecekti. Demekki bu olanaklıydı ve olmuştu; ancak Yuhanna İncili'nde olan bu değildir, hatta tamamen bunun tersinin olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyan inancının konusu olan somut İsa kişiliğinden yola çıkan Aziz Yuhanna, Yunan filozoflarına dönerek onların Logos olarak adlandırdıkları şeyin bizzat İsa olduğunu, Logos'un bedenlendiğini ve bizim aramızda yaşadığını, hatta dünyanın yalnızca spekülatif açıklaması peşinde olanlar için kabul edilemez bir skandal sayılsa da, onu gördüğümüzü söyler (Yuhanna 1:14). İsa'nın Logos olduğunu söylemek felsefi değil, dinsel bir iddiadır. A. Puech'in çok güzel bir şekilde söylediği gibi:

"Hıristiyanlığın Helenizmden yaptığı bütün alıntılar için geçerli olduğu gibi burada da –bildiğimiz kadarıyla ilki– inancın oluşturucu bir öğesinden çok inancın felsefi yorumuna yarayacak bir kavramı benimsemeleri söz konusudur."

Hıristiyan dininin, IV. İncil'in yazıldığı dönemden itibaren, böylesi önemli felsefi bir kavramı benimsemiş olması bile çok belirleyici bir olaydır. Teolojik ve felsefi spekülasyonlardan çok önce Hıristiyan Vahyi'nin bizzat kendisi, bu tür alıntıları hem meşrulaştırmış hem de zorunlu kılmıştır ve işin en önemli yanı da budur. Bu yüzden de sonuçta teolojik ve felsefi bir spekülasyon zorunlu olarak ortaya çıkacaktı. İsa'nın Logos anlamında Tanrı olduğunu, her şeyin O'ndan ve O'nun içinde meydana geldiğini, O'nun insanların hayatı ve ışığı olduğunu söylemek, baştan Söz teolojisine, ilahi

idealar metafiziğine ve aydınlanmanın bilgi kuramına (*noétique*) zemin hazırlamaktır.

Aziz Yuhanna'nın İncili için geçerli olan, Aziz Pavlus'un Mektupları için de geçerlidir. Yunan etkilerine açık bir kent olan Tarsus –Kilikya– asıllı ve doğuştan Yahudi olan Aziz Pavlus, hiç kuşkusuz stoacı "hicviyeler" (diatribes) duymuştu; zaten bunların konuşma tarzlarını ve bazı ifadelerini korumuştur. Ancak burada da geçmiş metafizik kalıntıların dışında başka şeyler buluyoruz; basit, hatta kaba, ama güçlü iki üç fikirle karşılaşıyoruz. Bunlar bir başlangıç noktası oluşturuyorlar. Birincisi belli bir Hıristiyan Hikmeti kavramıdır. Aziz Pavlus, Yunan filozoflarının hikmetinin varlığından haberdardı; ama onu mantık açısından bir delilik olan yeni bir Hikmet adına reddetmişti. Bu yeni Hikmet İsa'ya iman etmekti: "Yahudiler mucizeler isterken Yunanlılar hikmeti arıyorlar; oysa biz çarmıha gerilmiş bir İsa'yı tebliğ ediyoruz; Yahudiler bunu bir yüzkaralık ve paganlar da (Gentiles) bir saçmalık sayıyorlar. Oysa O, ister Yahudi ister Yunan olsun çağrılanlar için Tanrı'nın gücü ve Tanrı'nın hikmetidir. Çünkü Tanrı'nın 'saçmalığı' insanın hikmetinden daha üstün, Tanrı'nın 'zayıflığı' insanın gücünden daha güçlüdür." (I Korintliler I:22-25). Bu çifte meydan okumadan filozoflara yönelik olanı ortaçağ boyunca epey ileriki tarihlere kadar yankı bulacak, özellikle de Aziz Pavlus'un birkaç kez bu konuya değinmiş (I Korintliler I:21; II:5; II:8) olmasından dolayı etkileri artacaktı. Tanrı'nın saçmalığı insan hikmetinden üstündür, bu, Kurtarıcı Hikmet'tir.

Yunan hikmetinin geçersizliğini ilan etmek aslında aklın reddedilmesi anlamına gelmez. İmana bağlı kılınan doğal bilgi dışlanmamıştır. Tam tersine ortaçağda sürekli kaynak gösterilecek olan ve Descartes'ın metafizik girişimini meşrulaştırmak için başvuracağı bir metinde (Romalılara Mektup I:19-21), Aziz Pavlus insanların, Tanrı'ya ait doğal bir bilgiye sahip olduklarını ve bu bilginin Tanrı'nın onlara karşı ne denli sert davrandığını doğruladığını ileri sürmüştür: "Gerçekten de Tanrı'nın öfkesi, küfre karşı ve adaletsizliklerinden dolayı hakikati tutsak tutan insanlar arasındaki adaletsizliğe karşı göğün üstünde patlar; çünkü Tanrı'nın bildiği şey onlar arasında tezahür etmiş ve Tanrı onlara bunu belli etmiştir. O'nun görünmez yetkinlikleri, ebedi gücü ve ilahi sıfatı, dünyanın yaratılışından beri, onun eserleri aracılığıyla akla görülür oldu." Olasılıkla Aziz Pavlus'un burada ispatlamaya çalıştığı şey, paganların bağışlanamaz olduğudur; ama o bu sözleri, aklın, Tanrı'nın varlığını, ebedi gücünü ve kendisinin zikretmediği başka sıfatlarını Tanrı'nın eserlerini temaşa ederek bilebileceği ilkesini temel alarak öne sürmüştü. Bu tez yeni değildi; çünkü Hikmet Kitabı'nda (XIII:5-9) açıkça ifade edilmiştir; ama Aziz Pavlus sayesinde bu tez, her Hıristiyan filozofu; beşeri aklın dış dünyadan yola çıkarak Tanrı'yla ilgili belli bir bilgiyi elde etmesinin

mümkün olduğunu kabul etmek zorunda bırakacaktır.

Romalılara Mektup metninin başka bir yerinde bütün insanların kendi vicdanları içinde ahlak yasalarının doğal bilgisini bulduğunu benimsetmeye çalışmıştır (Romalılara Mektup II:14-15). Mektuplar metninin içinde daha çok dinsel içerikli birkaç bilgi bulunmaktadır; ancak birçok Hıristiyan yazarın kullandığı bu bilgilerin ifade edilişi stoacı kaynaklıydı. Selaniklilere Birinci Mektup'undan (V:23) yola çıkarak birçok psikolojik spekülasyona temel oluşturacak ruh, can (*psukhè, anima*) ile nefes, tin (*pneuma, spiritus*) arasındaki farklılık buradan doğacaktı. Demek ki burada Aziz Yuhanna'nın bize biraz önce kusursuz bir örneğini sunduğu felsefi sahiplenmelerden birisi söz konusudur. Nasıl ki, Aziz Yuhanna paganlara; sizin Söz diye nitelendirdiğiniz şey bizim İsa'mızdır, demişse; Aziz Pavlus da stoacılara: "Sizin hikmet diye adlandırdığınız şey bizim İsa'ya olan imanımızdır ve sizin o kadar çok bahsettiğiniz bilinç de bilmeden İsa'yı şereflendirmektir" der. Bu temas noktaları, Hıristiyan inancının özüne herhangi bir Yunan unsurunun nüfuz ettiğini hiçbir şekilde göstermez. Bundan Mesih'in kişiliği ve görevinin manası hiçbir şekilde zarar görmez. İncil'in anlattığı olaylar ve tebliğ ettiği öğreti, ilk bütünlükleri içinde Kilise Babalarının düşüncelerinin odaklandığı malzeme olacaktı.

Geniş anlamda Kilise Babaları literatürü dendiğinde Kilise Babaları döneminde yazılmış Hıristiyan eserler anlaşılır; ancak bu metinlerin yazarlarının hepsi Kilise Babası değildi; hatta bu unvan da çok belirgin değildir. Genel anlamda, Hıristiyan inancıyla ve Kiliseye bağlı olarak ölmüş bütün eski kilise yazarlarına işaret etmekteyse de dar anlamda bir Kilise Babası dört özelliğe sahip olmalıdır: Öğretide ortodoksluk, bir aziz hayatı sürmek, Kilisenin onayını almak, dinde kıdemlilik (yaklaşık III. yüzyılın sonlarına kadar). Yazar dinde kıdemli değilse ve Kilise öğretisini muhteşem bir şekilde temsil etmişse, Kilise Doktoru unvanını alırdı; ama teamül, Büyük Gregorius'a kadar bunların arasındaki en kıdemlilerine Baba unvanı verilmesine izin vermiş ve ortaçağ bunların hepsine *sancti* unvanıyla hitap etmişti. "Azizler" ile filozoflar arasında fark gözetilmeye başlandığında Kilise Doktorlarından söz edilmekteydi. VIII. Boniface, 1298 yılında Ambrosius, Augustinus, Hieronymus ve Büyük Gregorius'u Kilise Doktoru derecesine yükseltmişti. Aquinolu Thomas gibi birçoğu daha yeni sayılırlardı: Bonaventure bu unvanı V. Sixte'ten 1587 yılında almıştı. Şunu da hatırlayalım ki Kilise Doktoru yanılmaz kabul edilmemekte ve yanılgıya düştüğü yerde Doktor sıfatıyla konuşmuyordu. Kilise Doktorları'nın bir kademe altında Kilise Yazarları gelmektedir; bunların öğreti üzerindeki otoriteleri çok güçlü değildi; hatta dinsel ortodokslukları bile tartışılmaz değildi; ama geleneğin kıdemli ve önemli şahitleri olarak

kabul görürlerdi; Bu kişiler arasında Origen, Eusebios de Césarée bulunmaktadır. Bu kesin ayrımlar modern ayrımlardır. Her ne kadar ortaçağ, bütün bu yazarları aynı derecede görmemiş olsa da bu unvanları belli ve kesin sınıflandırmalara göre belirlememiştir. Yunan Babaları ve Latin Babaların felsefeye karşı tutumlarından bahsederken, biz de Kilise Yazarlarıyla Kilise Doktorlarını aynı isimle zikredeceğiz.

KAYNAKÇA

Sorunların incelenmesine mükemmel bir giriş için bkz. Aimé Puech, *Historie de la littérature grecque chrétienne depius les origines jusqu'à la fin du ıve siècle*; t. I, *Le Nouveau Testament*. Paris, Les Belles-Lettres, 1928 (kaynakçaya ek için, *a.g.y.*, s. 5; *Historie littéraire*). – J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4. éd., Paris, 1919. – C. Toussaint, *L'Hellénisme et l'apôtre Paul*, Paris, 1931. – F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 6. éd., Paris, 1924.

BİRİNCİ BÖLÜM

YUNAN BABALARI VE FELSEFE



Felsefe, ancak bazı Hıristiyanlar onunla ilgili tavır aldıkları andan itibaren Hıristiyanlık tarihi içinde belirir. Bu Hıristiyanlardan kimisi onu mahkûm etmiş, kimi yeni dinin içine massetmeye uğraşmış, kimileri de Hıristiyanlık savunusunda ondan yararlanmaya bakmıştır. "Felsefe" terimi o dönemden itibaren "pagan hikmeti" anlamında kullanılmış ve yüzyıllar boyunca da bu anlamı taşımıştır. XII. ve XIII. yüzyıllarda bile *philosophi* ve *sancti* terimleri, imanın ışığından yoksun insanların görüşleriyle Hıristiyan vahyi adına konuşan Kilise Babalarının görüşleri arasındaki karşıtlığı gösterecektir. Yine de Hıristiyanlığın, tez vakitte pagan felsefelerini göz önünde bulundurmak zorunda kaldığı doğrudur; ilk yüzyılların okumuş Hıristiyanları felsefeye karşı kişisel mizaçlarına göre değişen çok farklı tutumlar sergilemişlerdir. Biraz geç vakitte ve Yunan felsefe eğitimini aldıktan sonra Hıristiyanlığa girenler, felsefeyi toptan reddetmemişlerdi; onlar, Hıristiyanlığa girmelerini aslında Yunanlıların felsefeyle başlattıkları bir Tanrı arayışının en son noktası olarak değerlendiriyorlardı. Kaçınılmaz bir perspektif sonucunda geçmiş yüzyılların pagan düşünürleri onlara, Hıristiyanlığın nihayet sonunu açığa çıkardığı bir yola girmiş gibi görünüyordu. Bunun tam tersine herhangi bir spekülatif ihtiyaçla felsefi araştırmalara karşı eğilim duymayanlar ise içlerinde herhangi bir ilgi uyandırmayan öğretiler karşısında bütünüyle olumsuz bir tutum içindeydiler. Ne olursa olsun, madem ki felsefe Hıristiyan inancından farklı bir gerçeklik olarak kabul görüyordu, o halde bunun tarihini –yani ilk Hıristiyanların bu konuda düşündüklerinin tarihini– yazmak mümkündür.

I

APOLOJİST (HIRİSTİYANLIK SAVUNUCUSU) BABALAR

MS II. yüzyıldan itibaren en önemli eserleri Hıristiyan dininin apolojisini (savunusunu) yaptığı için Apolojist Babalar veya *Apolojet* diye adlandırılan Babalar ortaya çıkmıştı. Terimin teknik anlamında bir apoloji, hukuki bir savunmaydı ve bu eserler,

resmen pagan olan bir imparatorluğun içinde Hıristiyanların yasal varolma hakkını kabul etmeleri için Roma imparatorlarına yazılmış savunma metinleriydi. Bu eserlerin içinde Hıristiyan inancının kısmi tanıtımı ve Yunan felsefesine karşı onu haklı çıkarmaya yönelik bazı denemeler bulunmaktaydı.

Her ikisi de yaklaşık MS 125'te kaleme alınmış iki apolojiden, Quadratus'unki maalesef hiç bulunamadı. Öyle görünüyor ki bu yazar apolojisini yazmak için daha çok Mesih'in mucizelerine dayanmıştı ve hiçbir kanıt bu kişinin felsefeye ilişkin bir tavır aldığını göstermiyordu. Bunun dışında felsefi ilhamın çok belirgin olduğu Aristides'in eserinin çevirisi bulunmaktadır. Etrafımızı çevreleyen şeylere ve bunlardaki nizama bakarak Aristides, evrende hüküm süren tüm düzenli hareketlerin belli bir gerekliliğe uyduğunu söylemiş ve buradan da yola çıkarak, bu hareketin sahibinin ve dengeleyicisinin Tanrı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Hareketsiz, anlaşılamaz ve isim konamaz olan bu Tanrı, yarattığı evreni gücüyle sarmıştır. Ne elementler ne de gökcisimleri ilahtır; bütün ırkların –Barbar, Yunan, Yahudi ve Hıristiyan– saygı duymaları gereken tek bir Tanrı vardır. Böylece Hıristiyan evren görüşü genel hatlarıyla II. yüzyılın ilk çeyreğinde belirlenmişti. Bu görüşe "Yahudi-Hıristiyan" (judéo-chrétien) adı verilecekti; çünkü Hıristiyanlığın Eski Ahit'ten miras aldığı görüş buydu. Evrenin yaratıcısı tek Tanrı kavramı bu görüşün en belirgin özelliğiydi. Bu kavram, derhal ilk Hıristiyan yazarlarına benimsetilmişti; çünkü bunu beklenmedik bir belirginlikle Hermas'ın *Pasteur*'ünde (mısra 140-145) ifade edilmiş bulmaktayız: "Her şeyden önce, her şeyi yaratan ve gerçekleştiren, vücuda gelmiş her şeyi yoktan var eden tek bir Tanrı'nın varlığına inan" (Préceptes, I:1). Bu *ex nihilo* [*hiçlikten, yoktan*] yaratılış biçimi aslında kaynağını Kitab-ı Mukaddes'te bulmaktadır ve bütün Hıristiyan yazarların bizzat yaratılışı ifade etmek için kullanacakları teknik terim haline gelecekti.

Şehit Justinus'un eseri, Hermas'ın *Pasteur*'üyle aynı döneme aittir. Flavia Neapolis'te (Naplouse) pagan bir ailede doğan Justinus, 132 yılından önce Hıristiyan dinine girmiş ve vali Junius Rusticus (163-167) döneminde Roma'da şehit edilmişti. Günümüze ulaşan yazılarından en önemlileri, imparator Hadrianus'a yönelik *Premiere Apologie* [*Birinci Din Savunusu*] (150), onu tamamlayan ve imparator Marcus Aurelius'a yönelik *Deuxième Apologie* [*İkinci Din Savunusu*] ile 160 yılına doğru kaleme aldığı *Dialogue avec Tryphon*'dur [*Tryphon ile Diyalog*]. Bizzat kendisi bizlere kendi dinsel seyrini anlatır. Tryphon ile Diyalog'da yer alan hikâye üsluplaştırılmış olsa da MS 130 yıllarına doğru Yunan kültürüne sahip bir paganın, Hıristiyan dinine girmesini gerektiren en önemli nedenlerin bir ifadesidir. Yunan felsefesi spekülasyonunda da dinsel kaygılar geniş bir yere sahipti. Hıristiyanlığa girmek çoğu zaman, dinsel bir

zihniyetle hareket eden bir felsefeden, felsefi görüşler sunabilecek bir dine geçmek demekti. Genç Justinus için felsefe "bizi Tanrıya götüren ve onunla bütünleşmeyi sağlayan şeydi." İlk başta stoacılarla birlikte olmuştu; ama bu insanlar Tanrıdan habersizdi, hatta Justinus'a Tanrı'yı bilmenin gerekli olmadığını söylemişlerdi. Daha sonra peripatisyenlere [Gezinimciler; Aristotelesçiler için kutlanılan deyim] başvurduğunda karşısına çıkan hoca, "ilişkilerinin boşa gitmemesi için" aylık bir ücret konusunda anlaşmaları gerektiğini söylemişti. Demek ki bu kişi filozof değildi. O zaman Justinus bir Pythagorasçı yanında eğitim almak istemişti; ancak bu hoca da her şeyden önce müziği, astronomiyi ve geometriyi bilmesini istemişti ondan; fakat Justinus bu bilimlere yeterince zaman ayırmaya karar verememişti. Platon'un tilmizleri yanında daha büyük bir başarı elde etmişti. Burada gerçekten öğrenmek istediği şeyler hakkında eğitim alabilmişti. "Cisimsiz şeyleri idrak etmek beni son derece büyülüyordu. İdeaların temaşa edilmesi ruhumu kanatlandırıyordu; öyle ki az bir süre sonra kendimi bilge sandım; hatta derhal Tanrı'yı görebileceğimi umut edecek kadar aptaldım: Çünkü Platon'un felsefesinin amacı da buydu" diyor Justinus.

Justinus'un felsefede aradığı şey doğal bir dindi: Bu yüzden de daha sonra Platonculuğu bırakıp başka bir dine girmesine şaşırmamalıyız. Justinus, tefekkür amacıyla inzivaya çekildiğinde kendisine Tanrı ve ruh hakkında soru soran bir ihtiyarla karşılaştı. O'na Platon'un Tanrı ve ruh göçü (tenasüh) görüşünü açıkladığında ihtiyar adam bu görüşteki tutarsızlıkları gösterdi. Eğer Tanrı'yı gören ruhlar O'nu tekrar unutacak ise o zaman bunların mutlulukları yalnızca zavallılıktır ve eğer O'nu görmeyi hak etmeyen ruhlar da kötülüklerinden dolayı ceza olarak bedenlere bağlı kalıyorlarsa ve üstelik cezalandırıldıklarından habersiz iseler o zaman da bu ceza anlamsızdır. Bunun üzerine Justinus *Timaios*'un bir açıklamasını yapmıştı; ama ihtiyar adam ne *Timaios*'la ne de Platon'un ruhların ölümsüzlüğü öğretisiyle ilgilendiğini söyler. Eğer ruh ölümsüz bir şekilde canlıysa bunun nedeni Platon'un dediği gibi, onun hayat olması değil; bilakis Hıristiyanların söylediği gibi hayatın ona verilmesidir. Tanrı istediği için ruh yaşıyor ve O'nun istediği kadar yaşayacaktır. Bu cevap günümüzde bayağı sayılacak kadar basittir; ama bu cevap Hıristiyanlığı Platonculuktan ayıran çizgiyi net bir şekilde ortaya koymaktadır. Justinus bunun üzerine bu öğretiyi nerede okuyabileceğini sorar ihtiyar adama. Bunu hiçbir filozofun yazısında değil, Eski ve Yeni Ahit'te bulabileceğini söyler O'na ihtiyar adam. O vakit Justinus bunları okuma arzusuyla yanıp tutuşur: "Bir anda ruhumu bir ateş sardı, Peygamberlerin ve Mesih'in dostu olan bu insanlara karşı büyük bir sevgi doğdu içimde; bütün bu söylenenler hakkında kendi kendime düşünürken yalnızca bu felsefenin emin ve yararlı

olacağına kanaat getirdim."

Somut ve tarihsel olarak gözlenebilir bir olayda Hıristiyan dininin o zamana kadar yalnızca filozoflara ait olan bir alanı nasıl özümseyebildiğini göstermesi açısından *Tryphon ile Diyalog* metni son derece önemlidir. Hıristiyanlık, filozofların bizzat kendilerinin ortaya attıkları problemlere yeni çözümler sunuyordu. İlahi bir vahye iman etmeye dayalı bir din, felsefi sorunları felsefenin bizzat kendisinden daha iyi çözebilecek gibi görünüyordu. Bu yüzden bu dine mensup olanlar filozof unvanını hak ediyorlardı ve madem ki söz konusu olan Hıristiyan diniydi, o zaman hem Hıristiyan hem filozof olduklarını açıklama hakkına da sahiplerdi.

Ancak bu iddiaya karşı çıkanlar da olmuştur. Her şeyden önce eğer Tanrı'nın insanlara hakikati ancak Mesih aracılığıyla vahyettiğini kabul edersek o zaman Mesih'ten önce yaşayanların Tanrı'yı bilmemeleri suç değildi. Bu sorunu *I^er Apologie*'de [*Birinci Savunu*] ortaya atarak Justinus, Hıristiyan vahyinin doğasını tanımlamayı ve insanlık tarihindeki yerini belirlemeyi amaçlıyordu. Justinus'un sunduğu çözümün ilkesi Aziz Yuhanna İncili'ndeki girişten alınmıştı. "Şunu öğrendik ki" diyor Justinus "Söz bu dünyaya gelen herkesi aydınlatmakta ve dolayısıyla "bütün insanlık Söz'e katılmaktadır." Öyleyse Söz'ün tecessüm etmesinden önce de evrensel bir ilahi Söz vahyi söz konusudur. Bu tez, daha sonra Justinus tarafından stoacılıktan alınma terimlerle yeniden ortaya konulacaktı: *II^ème Apologie* [*İkinci Savunu*] adlı eserinde Söz'ün hakikatinin "tohumluk akılın" yani bir tohum gibi olduğunu, her insanın ondan bir parça aldığını söylemiştir. Nasıl ifade edilirse edilsin olay aynıdır; madem ki Mesih Söz'ün tecessüm etmiş halidir, ister Yahudi ister pagan olsun Söz'e göre yaşamış bütün insanlar Mesih'e göre yaşamış ve Söz'e karşı koyanlar da kötülüklerinden dolayı Mesih'e karşı yaşamış sayılırlar. Demek Mesih'ten önce de Hıristiyan olanlar ve Hıristiyan karşıtı olanlar varolmuş ve değerler olduğu gibi değersizlikler de varolmuştur. Buna Yunan filozofların çoğu kez fikirlerini Eski Ahit'ten aldıklarını da eklersek Hıristiyan vahyinin, insanlık kadar eski olan bir ilahi vahyin son noktası olduğu sonucuna varabiliriz.

Eğer durum böyleyse Hıristiyanlık, bütün tarihin sorumluluğunu üstlenebilir; ama aynı zamanda kazancını da sahiplenebilir. Kötülük olarak yapılan her şey Söz'e karşı yapılmıştır ve iyilik olarak yapılan her şey Söz aracılığıyla yapılmıştır. Ancak Söz de Mesih'tir: Dolayısıyla Justinus Hıristiyanlar adına şu sonuca varır: "Ezelden beri söylenmiş her doğru bizimdir." *II^ème Apologie*'nin haklı olarak meşhur olan bu cümlesi, gelecek yüzyılların Hıristiyan düşünürlerinin Yunan felsefesine göre kendilerini nasıl konumlandıracaklarını önceden belirtmiş oluyordu. En azından bizzat

Justinus'un neden buna şaşırmadığını anlıyoruz. Onun için Herakleitos ve stoacılar, Hıristiyan düşüncesine yabancı değillerdi; Sokrates Mesih'i "kısmen" tanımıştı: Gerçekten de mantığının çabalarıyla bazı hakikatleri keşfetmişti ki, bunların bizzat kendileri Söz'e katılmaktır ve Söz de Mesih'tir. Demek ki Sokrates, Mesih'in tilmizlerine dahildir. Kısacası doğruyu düşündüğü için Hıristiyan vahyinin bizlere mükemmel haliyle sunduğu eksiksiz hakikatin filizlerini taşıyan bütün pagan filozoflar için aynı şeyi söyleyebiliriz.

Justinus'un başlıca ilkeleri, onun bunları uygulayış biçimlerinden çok daha önemlidir. Yazılarının bizzat niteliği, ne genel sunumlara ne de derin tartışmalara elverişliydi. *Tryphon ile Diyalog* ve iki *Apologie* [*Savunu*] Hıristiyan öğretisini bütüncül olarak sunmayı veya katıldığı felsefi görüşleri derinleştirmeyi hedeflemiyordu. Justinus, Hıristiyan inancının, açıklanması gerektiğine inandığı bazı noktalarına öylesine değinmektedir; bizim de kendisine ait olup olmadığını bilmeden belli başlıklar altında bu bölük pörçük bilgileri toplamaktan başka bir çaremiz kalmıyor.

Tanrı tek ve adlandırılamaz bir varlıktır; Justinus ona "anonim" der. Ona Baba, Yaratıcı, Hâkim veya Efendi demek kendi niteliği gereği ne olduğunu söylemekten çok bizim için ne olduğunu veya bizim için ne yaptığını söylemektir. Dünyanın yaratıcısıdır, ama kimse ne onunla konuşmuştur ne de onu görmüştür; o kendisini tanıtmak için "her şeyi yapan Tanrı'nın dışında başka bir Tanrı göndermiştir; başka derken kavram olarak değil sayı olarak başka diyorum." Bu başka Tanrı, Musa ve Tufan'a kadar gelen diğer ilk peygamberlere görünen ve bu dünyaya gelen her insanı aydınlattığını söylediğimiz Söz'dür. Söz, tüm mahlukattan önce onu yerleştiren veya var eden Tanrı'dan "ilk doğandır." Justinus, Söz ile Baba'nın ilişkisini ifade etmeye çalıştığında ister istemez azalmaksızın başka bir ateşi yakan ateş gibi veya tamamen *stoacı* nitelikte, kendisinden ayrılmadan laflarla (söylenmiş söz) kendini ifade eden düşünce (içsel söz) gibi yetersiz benzetmeler kullanmıştır. Söz'ün Baba tarafından var edilmesi dünyanın yaratılışından önce gerçekleşmiştir. Çeşitli çevirmenlerce farklı şekillerde çevrilen kapalı bir metinden yola çıkan bazı kişiler, Justinus'a göre Söz'ün yaratılıştan önce ama Yaratılış'a yönelik olarak iddia etmiş; bazıları ise Söz'ün zaman içinde üretildiğine ilişkin bu öğretinin Justinus'a ait olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu noktada, her ne olursa olsun, Justinus açıkça Söz'ü Baba'ya ve her şeyin yaratıcısına bağlamıştır. O'nun gibi *Timaios*'un dilinden konuşmak gerekirse demiurgos Tanrı birinci sırada yer almaktadır: Onun kendi iradesiyle meydana getirdiği Söz de Tanrıdır; ama ikinci sıradadır. Hıristiyan Teslisi'nin üçüncü şahsı Kutsal Ruh'a gelince o da "üçüncü sırada"ki Tanrıdır; Justinus'un ondan söz ediş tarzı, onun niteliğini, yerini

ve de rolünü açıkça tanımlamadığını düşünmemize yol açmıştır.

/ Justinus insanın yalnızca ruhunu göz önünde bulundurmuştur. İnsanın niteliğinden bahsettiği *Tryphon ile Diyalog'un* bölümü biraz karışıktır: "Nasıl ki insan ebediyen var olmaz ve beden her zaman ruhla birleşik olarak kalmazsa, nasıl ki bu uyumun bozulması gerektiğinde ruh bedeni terk eder ve insanın varoluşu sona ererse, aynı şekilde ruhun da varoluşunun sona ermesi gerektiğinde can ondan kopar; ruh artık var olmaz ve nereden alınmışsa oraya geri döner." Üç bölümlü (beden, ruh ve tin veya pneuma) insan doğası görüşü Pavlusçu ve stoacı kaynaklıdır. Burada Justinus'un ruhun ölümünün imkânsız olmadığını kabul ettiğini görüyoruz. Hıristiyan dinine girmesine vesile olan ihtiyarın kendisine öğrettiği gibi, ruh hayat değildir, onu Tanrı'dan alır; öyleyse tam anlamıyla ölümsüz değildir, Tanrı'nın dilediği kadar varolmaya devam edebilir. *Tryphon ile Diyalog'un* ilginç bir bölümü de iyilerin ruhlarının daha mutlu bir dünyaya gittiklerini, orada bir daha ölmediklerini ve kötülerinkinin de Tanrı'nın varolmasına izin verdiği kadar uzun bir süre cezalandırıldığını söyler; ama Justinus ebedi cezalardan eserinin başka bir bölümünde bahsettiği için onun bu noktada kesin bir tavır aldığını söyleyemeyiz. Ne olursa olsun Justinus, ruhun yaptığı iyiliklere ve kötülüklere göre öbür hayatta mükâfatlandırılması veya cezalandırılması gerektiğinden kuşku duymuyor. Zaten bundan daha adilce bir şey de olamaz. Madem ki insan, stoacıların ileri sürdüklerinin aksine kadere tabi değildir ve hür iradeye sahiptir; o halde, yaptıklarından sorumludur. Justinus, iyiliğin ve kötülüğün gerekli ve yeterli temeli olarak hür iradenin üzerinde o kadar çok durmuştur ve ilk günahtan o kadar az ve belirsiz bir şekilde bahsetmiştir ki tanrısal affın rolünü nasıl algıladığını pek iyi kavrayamıyoruz. Bununla beraber bağışlanmadan bahsettiğini ve eğer Justinus'un birçok yazısının kaybolduğunu göz önünde tutarsak bu noktadaki duruşunu keyfi olarak belirlemeye çalışmamak daha akıllıca olur. Kuşkusuz Justinus'un, Mesih olmadan yaptıklarının kendisini kurtaracağını ve yaptıkları olmadan Mesih'in kendisini kurtaracağını düşünmediği kesindir; fakat bu iki kesinliği herhangi bir spekülasyona dayandırma ihtiyacı duymadığını fark etmekteyiz.

Justinus'a göre, Hıristiyan inancı –bütün vahiyler Söz'den geldiğinden ve Mesih de tecessüm etmiş Söz olduğundan dolayı kendi tarzında Hıristiyan olan– daha geniş bir vahyin doruk noktasıdır ve o bu fikri benimseyen kişilerin ilkidir. Öyleyse onu geniş ölçüde açık Hıristiyanlığıyla her doğruyu ve her iyiyi kendinden bilip sahiplenen ve bunları özümlemek için keşfetmeyi önemseyen, Hıristiyanlık içindeki tinsel ailenin atası olarak kabul edebiliriz. Bu ailenin bireyleri pek kalabalık olacaktır. Bunların hepsi de aziz olmayacaktır. Ama Martir (şehit) Justinus bir azizdi. Mesih için

akıttığı kanı, bu tür bir Hıristiyanlığın sahiciliğini tam anlamıyla garanti etmekte ve kendisi kadar saf olmayan şahitliklere de sıçramaktadır. Hakikate dair ödün vermez sevgisinden dolayı şeytanın kışkırtması üzerine ölümle cezalandırılan Sokrates'i şehit olana kadar İsa Mesih'i zikreden şahitler arasında saymak, Justinus'un hoşuna giderdi. Belki de Erasmus'un aşağıdaki sözünü doğru yorumlayabilmek için bunu hatırlamak gerekir; çünkü hümanistin çok zikredilen ve türlü şekillerde yorumlanan "Aziz Sokrates bizler için dua edin" sözlerindeki hakikati Justinus önceden açıklamıştı.

Tarihsel olaylar bazen değişkenliği öyle bir noktaya getirirler ki, düzen taklidine benzer. Justinus'tan sonra Tatianus gelmektedir; ve o da, kendi içine kapanmış Hıristiyanlığın içine almaktan çok dışlamakta acele ettiği düşünürlerin ilk örneği ve atasıdır. Tatianus, Yunan söz sanatı üstadı [retorikçi] eğitimi almış gibidir. Zaten bütün hayatı boyunca gençliğinde elde ettiği edebiyat sevgisini ve çoğu zaman kapalı olan bir yazım tarzını korumuştur. Çok yolculuk yaptıktan sonra ve çeşitli alanlarla özellikle felsefeyle tanışıp, eğitim gördükten sonra, Justinus'a benzer nedenlerden dolayı o da Hıristiyan dinine girmiştir. Tatianus Roma'ya gitmiş, orada Justinus'la karşılaşmış ve O'nun öğrencisi olmuştu. "Hayran kalınacak" şeklinde tanımladığı bu üstadının etkisi, düşüncesi üzerinde çok yoğun olmuştur; fakat Justinus'tan Tatianus'a geçen unsurlar öğrencinin eserlerine girerken büyük ölçüde şekil değiştirmiştir. *Discours aux Grecs* [*Yunalılara Söylev*] adlı en önemli eserini, kendi tarihçilerine göre 166 ile 171 yılları arasında kaleme almıştı; ama bu tarihlendirmenin gerekçeleri çok soyuttur. Heretik unsurların altı çizildikçe eserin kaleme alınış tarihinin Tatianus'un Kiliseden çıkış dönemine yaklaştırıldığını; eserinin bu yönü geri itildikçe tarihin, Tatianus'un Hıristiyanlığa girdiği tarihe yaklaştırıldığını görmekteyiz. Bu konuda, her ne olursa olsun Tatianus'un zamanla bir gnostisizme doğru kaydığı kesindir. Nitekim 172 yılında Valentin gnosisine girmiştir. Daha sonra Tatianus evliliği, et yemeyi ve şarap içmeyi yasaklayarak çok sert ve mutlak bir ahlakı vaaz eden Encratites adındaki tarikatı ya kuracaktı ya da yenileyecekti. Tatianus bu ilkelerin uygulamasında öylesine ileri gitmiştir ki Eucharistie kutlamalarında kullanılan (Kudas ayininde) şarap yerine su kullanmıştır. Hayatının son döneminde dört İncil'in karşılaştırması olan *Diatessaron*'ı [*Dörtlü*] kaleme almıştır; bu eser özellikle Suriye'de çok tutulmuştur.

Yunanlılara Söylev, Helenlere ve kültürlerine karşı Barbarların, yani Hıristiyanların ve Hıristiyanlığın haklarının ilanıdır. Tatianus birçok kez onlara karşı Justinus'un eserlerinde karşılaştığımız ve onlardan önce Yahudi-İskenderiye ekolünün polemikçilerinin (Josephe, *Contre Apion* [*Apion'a Karşı*], I Philon, *Allegories*, I:33) kullandıkları bir argümanı kullanmıştır. Yunanlılar Kitab-ı Mukaddes'ten birçok felsefi düşünce al-

mışlardır. Günümüzde hiçbir şey bunun haklı bir iddia olduğunu düşünmemize izin vermemektedir; fakat bir olgu olarak bunu göz önünde bulundurursak, ilk Hıristiyan düşünürlerinin belli bir sorun alanının, filozofların yargı alanıyla Hıristiyanların yargı alanına ilişik olduğunu açıkça fark ettiklerini kanıtlamaktadır. Tatianus bu argümanı icat etmediyse de onu öylesine bol kullanmıştır ki, onun apolojetiğinin bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Hatta şiddetli bir Helen karşıtı duygudan esinlenerek bunun kullanımını genelleştirmiştir. Onun savunduğu tez, Yunanlıların hiçbir şeyi, özellikle de felsefeyi, icat etmedikleriydi. *Söylev*'in 31, 36 ve 110. bölümleri, Tatianus'un Hıristiyan dinine verdiği adla, "bizim felsefemiz"in Yunanlıların uygarlığından çok daha eski olduğunu ve Yunanlıların birçok öğretiyi hiçbir şey anlamadan oradan aldıklarını kanıtlamayı hedeflemektedir. Yunanlı sofistler, onların fikirlerini çalmışlar ve hırsızlıklarını gizlemişlerdir. Kutsal Kitap'tan alıntılamadıkları şeyler saçma olduğu için filozofların hangi üstünlüğü iddia edebildiklerini anlamak mümkün değildir. Örneğin Aristoteles, inayeti inkâr etmekte veya en azından, şu âlemde olup bitenler hariç, onu zorunluluk alanıyla sınırlamakta; bunun dışında aristokratik bir ahlakı öngörmekte ve mutluluğu yalnızca zenginlere, asillere, bedence güçlülere ve güzellere layık görmektedir. Oysa stoacılar olayların ebediyete kadar tekerrür ettiğini öğretmekteydiler: Anytos ve Meletos, Sokrates'i yeniden suçlamak için tekrar yeryüzüne gelmeli ve yeryüzünde iyiden daha çok kötü bulunduğuna göre, her zaman iyiler daha az, kötüler de daha geri gelecektir. Bu durumda, Tanrı kötülükten sorumlu olduğuna veya daha doğrusu stoacılar Tanrı'yı varlıkların mutlak zorunluluğuyla özdeşleştirdiklerine göre, o zaman Tanrı'nın bizzat kendisinin kötülerin kötülüğü olduğunu söyleyebiliriz. Filozofların sistemlerini ayrıntısıyla eleştirmeye hiç gerek yoktur; zaten onlar bu işi bizzat kendileri yapmış ve tüm vakitlerini birbirlerinin tezlerini çürütmekle geçirmişlerdir. Tatianus, kendisinden sonra sürekli ele alınacak olan "filozofların tezatları"nı enine boyuna işleyen ilk kişidir. Bu tema, II. yüzyıldan itibaren Hermias'a atfedilen geleneksel eserin –*Irrisio philosophorum* (*Filozofların acı alayı*)– baştan sona konusu olacaktır.

Tatianus'un pagan dinine yönelttiği eleştiriler, çok orijinal değildi. Bu eleştiriler daha çok Yunan mitolojisinin ahlaksızlığını ve Tanrılara atfettiği edimlerin saçmalığını ortaya koymaya çalışmaktadır ki, bunu zaten ondan önce gelmiş Yunan filozofları ihmal etmemişlerdi. Astrolojiye getirdiği eleştiri ise, bunun cin işi olduğunu ve Hıristiyanlıktaki sorumluluk fikriyle hiçbir şekilde bağdaşmadığını göstermekten ibaretti. Büyüye getirdiği eleştiriler de aynı türdendir. Ondan önce Justinus iki *Savunusu*'sunda cinlerin insanları kendilerine bağlamak için büyüyü kullandıklarını söylemişti. Ta-

tianus bu fikri geliştirerek genelde hastalıkların doğal nedenlerden oluştuklarını, ancak paganların cinlerin bunları iyileştirebileceklerini iddia ettiklerini söyler: Büyü reçeteleri de buradan doğmuştur. Aslında apolojistimiz büyüye güvenmediği gibi tıbba da güvenmez. Asıl düşüncesi, iyi bir Hıristiyanın çektiği acılardan kurtulmak için Tanrı'ya güvenmesinin yeterli olduğu şeklindedir. Tatianus, çoktanrıcılığı ve büyüyü eleştirdikten sonra kaderciliğin derin bir eleştirisine geçmiştir. Öte yandan stoacı olduğunu iddia edebilecek bir teze karşı sunduğu itirazlarının, hissedilir bir stoacı tona sahip olması ilginçtir. Hıristiyan kaderciliğe tutsak düşemez, der Tatianus; çünkü o kendisinin ve arzularının hâkimidir.

Tatianus'un teolojisi, Justinus'unkinden çok farklı değildir. Bununla beraber kullandığı ifadeler daha nettir, hatta bazen daha kaba bile sayılabilirler. Justinus'u Tatianus ışığında mı okumak gerektiğini yoksa öğrencinin bazı önemli noktalarda hocasının düşüncesini mi zorladığını kestirmek güçtür. Tatianus'un Tanrısı Bir'dir, beşerlerin gözüne görünmez ve saf tindir. Aynı zamanda varolan her şeyin "temel öğesi"dir, yani kendisi gayri-maddi olsa da maddeye neden olmuştur. Tanrı'nın nedeni yoktur, ama diğer her şeyin bir nedeni vardır ve bu neden de Tanrı'dır. Tanrı'nın neden olma şekli incelenmeye değerdir. İçkin olarak maddeye neden olmayıp ona hâkimdir. Eğer eşyaya içkin bir ruh, yani "dünyanın bir ruhu" varsa, o ancak Tanrı'ya bağlı olan ve aynı zamanda Tanrı'nın kendisi olmayan bir ilkedir. Stoacılığa karşı yöneltilen bu eleştiri, Tatianus'un kişisel konumunu da belirtmektedir. Madem ki, her şey varlığını Tanrı'ya borçludur, o zaman yaratılandan yola çıkarak Yaratıcıyı tanıyabiliriz. Burada Aziz Pavlus'u (Romalılara Mektup 1:20) hatırlayan Tatianus'un da dediği gibi: "Tanrı'yı yarattıkları sayesinde tanıyoruz ve eserleri sayesinde görünmez gücünü kavrıyoruz."

Dünyanın yaratılmasından önce Tanrı tekti, ama görünen ve görünmeyen şeylerin bütün gücü O'ndaydı. O'nda varolan her şey, kendisinin içinde varolan "Logos'u [Söz] aracılığıyla" orada bulunmaktaydı. Justinus'ta fark ettiğimiz olay meydana gelmiştir; ama bu kez her şey öyle net çizgilerle tasvir edilmiştir ki, O'nun niteliği hakkında tereddüde düşmek imkânsızdır: "Tanrı'nın hür ve iradi bir edimiyle –ki O'nun özü sadedir– O'ndan Söz çıkmıştır ve boşluğa gitmeyen Söz, Baba'nın ilk eseridir." Burada yine Aziz Pavlus'u (*Koloselilere Mektup* 1:15) hatırlayan Tatianus aslında ilahi Söz'ün bizim telaffuz ettiğimiz sözler (*verba*) gibi boşlukta kaybolmadığını ve bu ilahi Söz'ün bir kez yayıldığında reel bir varlık gibi devam ettiğini söylemek istemiştir. Geriye, bu üretimin nasıl gerçekleştiği sorusu kalmıştır.

Söz bir bölünmenin değil bir paylaştırmanın ürünüdür. Bölünmüş olan bölündü-

ğü şeyden kopar, ama dağıtılmış olan gönüllü bir vermeyi ifade eder ve onun alındığı şeyde bir kusura, eksikliğe yol açmaz. Söz'ün Tanrı tarafından meydana getirilmesi de böyledir; tıpkı bir meşalenin ateşlediği bir diğer meşale gibi veya dinleyicilerin dinledikleri üstadın sözleri gibi: "Örneğin ben de sizlere konuşuyorum ve siz de beni dinliyorsunuz; sizlere seslenen ben, sözlerimi kendimden sizlere aktardığım halde sözlerimden yoksun kalmıyorum. Ama sözümü dile getirerek sizde karmaşık halde olan maddeyi düzenlemeye çalışıyorum." Demek ki, Tanrı yaratma amacıyla ve ondan ayrılmadan Söz'ünü yaymıştır.

Gerçekten de maddeyi meydana getiren Söz'dür. Tatianus'un dediği gibi, onu "demiurgos" sıfatıyla Söz "yaratmıştır." Demek ki burada Hıristiyan Sözü *Timaios*'un tanrısıyla birleşmiştir; o da yaratıcı tanrıya dönüşmüştür. Aslını söylemek gerekirse Tatianus'un Sözü ne Platon'un demiurgosu gibi maddeyi hazır bulmakta ne de Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı gibi onu yoktan var etmektedir. Daha çok bir çeşit ışınlamayla onu kendinin dışına "yansıtmaktadır;" ama bundan fazlasını söylersek Tatianus'a söylemediği şeyleri atfetmiş oluruz. Bunun tersine Söz'ün ilahi üremesini, düşüncenin ve sözün beşeri üremesi gibi tasvir ettiği için yaratılışı da doğal olarak bir öğreti şeklinde algıladığı konusunda hiç şüphemiz yoktur: "O'nun Sözü'nü dile getirerek sizde karmaşık halde olan maddeyi düzenlemeye çalışıyorum; ilk temel öğe olarak üretilen ve kendisi de kendi eseri olarak ürettiği maddeyi düzenleyen Söz gibi, ben de Sözü taklit edip hakikatin aklını elde ederek ve yenilenmiş olarak kaynağını paylaştığım maddenin düzensizliğine düzen vermeye çalışıyorum. Çünkü madde Tanrı gibi temel öğesiz değildir ve temel öğesiz olmadığı için de Tanrı'yla aynı kudrette değildir; o yaratıldı, dolayısıyla da başkasının eseridir ve o yalnızca kâinatın yaratıcısı tarafından yaratılmış olabilir." *Söylev*'inin V. bölümünde yaratılışı bu şekilde tasvir ettikten sonra Tatianus, buradan bedenlerin dirilişi lehine kanıt çıkarmaktadır. Yaratılışı kabul eden kişi için bir insanın doğuşu onun dirilişiyle tıpatıp aynı şeydir; mantığın nezdinde bütün tezler eşittir.

İlk mahluklar meleklerdir. Yaratıldıkları için onlar Tanrı değildir. Bu yüzden de iyiliğe öz itibariyle sahip değildirler; demek ki, kendi iradeleriyle iyiliği gerçekleştirirler. Sonuç itibariyle, onlar da iyilik ya da kötülük yapar ve ya cezalandırılmayı ya da mükâfatlandırılmayı hak ederler. Meleklerin itaatsizlikleri cezalandırılmıştır; çünkü doğru olan böyle olmasıydı. Peki onların itaatsizlikleri nasıl gerçekleşti? Tatianus soyut terimlerle Söz'ün tebliğ ettiği emirlerden ve ilk meleğin Tanrı'nın yasasına başkaldırmasından bahseder. Başka melekler onu Tanrı yapmışlar, ama Söz, bu itaatsizliğe neden olan ile onun tarafını tutanları "ilgisinden men etmiştir." Söz'ün bu geri çekili-

şi, bu melekleri cine çevirmiş ve onların peşinden giden insanlar da ölümlü olmuştur. Tatianus'un *Söylev*'inin VII. ve XII. bölümlerinde kullandığı ifadelerden, onun Hıristiyanlığın ilkgünah öğretisini paganların anlayacağı hale getirmeye çalıştığı sonucuna varmaktayız. Demek ki bütün bunlar, okurlarına yönelik apolejetik üslupta bir anlatımdır ve bunların ayrıntılarını fazla kurcalamak biraz tehlikeli olabilir. Bunun tersine Tatianus, meleklerin itaatsizliğinin insana ilişkin sonuçları hakkında çok ciddidir. Çünkü stoacılıktan ve onun zorunluluk öğretisinden nefret etmektedir. Sonuç olarak Tatianus, günahkâr meleklerin insanlara kadercilik kavramını öğrettiklerini savunmaktadır. Kabul edildiği andan itibaren bu inanç, Kader'i gerçek bir güç haline getirmiş ve insanlar da gerçekten bu şeytani icadın köleleri haline gelmiştir.

Tatianus'un, antropolojisi hakkında olduğu gibi, teolojisi hakkında da aslında kendisine ait olan ayrıntıları üstadına atfedecek kadar Justinus'un doktrininin birçok noktasını kesin olarak belirlemek konusunda aklımızı çeldiğini söyleyebiliriz. Bu noktada ne olursa olsun Tatianus'un bizim ruh olarak adlandırdığımız şeyi iki unsura ayırdığını biliyoruz: Birinci unsur; *psişe* olarak adlandırdığı şeydir, yani Latincede *animus* adı verilen ve varolan her şeyin –gökcisimlerinin, meleklerin, insanlar, hayvanlar, bitkiler ve suların– maddesine sızan bir çeşit ruhtur. Kendi içinde bir olmasına rağmen bu *psişe,* can verdiği varlıkların türlerine göre farklı bir nitelik kazanır. Aynı zamanda o maddi bir şeydir. Tatianus burada Vahye –yani muhtemelen hayvanların ruhunu kanla özdeşleştiren Eski Ahit metinlerine– göre konuştuğunu iddia etmektedir. Ruhun ikinci kısmı tin veya *pneuma*'dır. O üstün unsurdur ve tam anlamıyla ruhtur. Bu cüz gayri-maddidir, insanın içinde Tanrı'nın sureti ve benzerliği burada bulunmaktadır. Kendi niteliği içerisinde ele alınınca ruh ölümlüdür; eğer ölmüyorsa bu Tanrı'nın iradesi sayesindedir. Tanrı'nın ruh için hangi sonu öngördüğünü anlamak üstadı Justinus'ta olduğu gibi Tatianus'ta da zordur. Söylediklerini açıkça okuyabilmek için bir anahtarımız eksik gibidir. Ama en azından *Yunanlılara Söylev*'in XIII. bölümünde şunları okumaktayız: "İnsan ruhu, kendiliğinden ölümsüz değildir. Ey Yunanlılar, o ölümlüdür; ama bu ruh ölmeye de bilir. Eğer hakikati bilmezse ölür ve bedenle birlikte erir, ama daha sonra, dünyanın sonunda bedeniyle birlikte ölümsüzlüğün içinde ölümü ceza olarak almak üzere dirilecektir; diğer taraftan Tanrı'yı bildiği an, belli bir süre için erimiş olsa da ölmez." Böyle bir metni dilediğimiz gibi yorumlayabiliriz; ama yazarının düşüncesine ihanet etmeden bu işi emin bir şekilde nasıl yapabiliriz? Tek kesin nokta, günümüzde Hıristiyan öğretisi içine katılmış Platoncu ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin ilk Hıristiyanlara zorunlu görünmemiş olmasıdır. Onlar için önemli olan ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak değildi;

ölümlüyse dirilmesini sağlamak ve ölümsüzse kendiliğinden değil de Tanrı'nın hür iradesiyle böyle olduğunu göstermekti.

Öyle görünüyor ki, Tatianus ahlakının temel ilkesini ruhun ölümsüzlüğü görüşünde bulmuştur. Kendi içinde ruh yalnızca karanlıktır; ama Söz'den hem ışığı hem de hayatı almıştır. Tanrı'ya başkaldırmasıyla hayat ondan çekilmiştir ve bundan dolayı da ilk haline dönmek için gayret sarf etmesi gerekmektedir. İnsanlar için ne mutlu ki, Söz, seçilmiş insanlar –yani *psişe*nin değil de *pneuma*nın egemen olduğu kişiler– aracılığıyla onlara doğru inmeye çalışmaktadır. Günahın kovduğu ilahi Tin'i yeniden kabul eden bütün ruhlarda bir dönüşüm (*metanoia*) gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm veya tövbe, ruhu maddeden kopmaya ve mümkün olduğu kadar onu özgürleştirecek bir çileciliğe girmeye teşvik etmektedir.

Burada Tatianus'u öncülüğünü üstleneceği ankratizme (encratisme) götüren gnostik kavramların ortaya çıkışını görmekteyiz. Son doktrinini anlattığı *Sur la perfection selon le Sauveur* (*Kurtarıcıya Göre Mükemmellik*) adlı eserin maalesef yalnızca başlığını biliyoruz; ancak eserinin genel eğilimleri, Tatianus'un Justinus'a ters bir Hıristiyan mizacına sahip olduğunu görmemiz için yeterince nettir. *Yunanlılara Söylev* eserinin bütünü, Helen natüralizmine karşı savaş içinde olan içindeki doğrular ile yanlışlar arasında ayrım gözetmeyen, yani onu özümsemek için hiçbir çaba sarf etmeyen bir "barbar"ın eseridir. Yunan natüralizminin barışmaz düşmanı Tatianus'un kâfir ilan edilerek ölürken, Justinus'un da Söz'ün aydınlanmasına bütün güzellikleri –bunlar Yunan kaynaklı olsa da– katan kişi olarak günümüzde bile Kilise tarafından Aziz Justinus unvanıyla onurlandırılması, görünüşte bir aykırılık gibi gelse de kanımızca derin bir tarihsel anlama sahiptir.

Sardes başpiskoposu Meriton'un Marcus Aurelius'a hitaben kaleme aldığı *Apologie* hakkında çok az şey biliyoruz; bu kısıtlı bilgi bile bu eserin günümüze ulaşamamasına üzülmemize yetiyor. Üçü Eusebios'in *Histoire ecclesiastique*'inde [*Kilise Tarihi*] yapılmış dört alıntı, bize ulaşan tek bilgidir. A. Puech, bu metinlerin üçüncüsünün olağanüstü öneminin altını çizmiştir. Uzlaşma yolunda Justinus'tan daha ileri giden Meliton, "imparatorluğun içinde Hıristiyanlığın doğuşunda ilahi bir yazgı gören" ilk kişidir. Birçok açıdan ilginç olan ve Justinus'tan sonra Hıristiyanlığı Hıristiyanların felsefesi olarak sunan söz konusu metnin önemli bölümü şöyledir: "Bizim felsefemiz, ilk başta Barbarların ortasında doğdu; sonra senin atan olan Augustus'un büyük hükümdarlığı zamanında, senin hükmettiğin halklarda gelişti; bu felsefe, imparatorluk için çok hayırlı oldu. Çünkü özellikle o devirden sonra Romalıların gücü büyüdü ve parladı; şimdi bu gücü elinde tutma sırası sana ve senin oğluna geldi; eğer Augustus

ile başlayıp gelişen ve atalarının birçok din arasından seçip onurlandırdıkları felsefeyi korursan, bu güç sana ve oğluna yaraşacaktır. İmparatorluğun öğretimizin aynı sırada gelişmesinin ne denli faydalı olduğunu ispatlayan şey, Augustus'un hükümdarlığından beri hiçbir felaketin vuku bulmamasıdır; tam tersine her şey parlak, şanlı ve herkesin dileğince gerçekleşti. Sadece Neron ve Domitianus , bazı kıskançlara kanıp, doktrinimize kara çalmaya çalıştılar. Hıristiyanlara karşı muhbirlerin yalanlarının akıldışı bir uygulamayla yayılması onların suçudur. Ama senin inançlı ataların, onların cahilliklerine çare bulmuşlardı... Sana gelince, bu şeyler hakkında bu bakışı onlardan daha çok onayladığın için ve duyguların daha da insani ve felsefi olduğu için eminim ki senden istediğimiz her şeyi yapacaksın" (terc. A. Puech).

Bu kanının temelsiz olduğunu biliyoruz. Meliton'un liberalizmini açıklamak için, onun Marcus Aurelius'un kendisini liberal göstermesine atfettiği önemi göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İspat çabası o zamanlar yeni ve daha sonra da çok verimli olan şu fikri temel almaktaydı: Hıristiyan inancı, Roma imparatorluğunun felsefesi olmalıdır. Daha sonra Aziz Augustinus, *Civitas Dei* [*Tanrı Devleti*] eserinde bu görüşü savunacak; Charlemagne döneminde de bu görüş hayata geçirilecekti. Sardesli Meliton, felsefe ile Hıristiyanlık arasında belli bir ittifakı mümkün görmüş olabilir. Hangi felsefenin tarafını tuttuğu hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Günümüzde kaybolmuş olan bir incelemede Gennadius ve Origenes, Meliton'un Tanrı'nın bedeni olduğunu savunduğunu söylemektedirler. Buradan yola çıkarak bir çeşit stoacılığı tercih ettiğini düşünebiliriz; ancak bu önemli noktada yalnızca tahminlerle yetinmek durumundayız.

Justinus ve Tatianus, iki ekol veya izlemekle yetinebileceğimiz iki düzenli gelişme seyri değil de sadece iki karşıt temadır. Bizim tarihini yeniden çizdiğimiz derin gerçeklik ise geride kendisini felsefi terimlerle ifade etme yönünde yaratıcı bir çabayla geçirilmiş yaklaşık 20 yüzyıllık Hıristiyanlığın kendisidir. Bu devasa eserin sayısız katılımcılarını, az sayıda aile grubu halinde toplayabiliriz; bununla birlikte her biri kendi kişiliğini kaybetmemiştir ve eserleri, doğdukları zamanın ve yerlerin izlerini her zaman taşımaktadır. Burada II. yüzyılın ikinci yarısına varıyor ve Athenagoras'ın 177 yılına doğru kaleme aldığı meşhur *Supplique pour les Chretiens* [*Hıristiyanlar İçin Lütuf Dilekçesi*] ile karşılaşıyoruz. Bu eser Athenagoras tarafından imparator Marcus Aurelius'a ve 176'da imparatorluğa katılan Commode'a hitaben elçi söylevi (*presbeia*) tarzında yazılmıştır. Hıristiyanlar için koşullar şaşırtıcıydı. Antonnin'lerin hükümdarlığından beri Roma imparatorluğunda bilgece ve düzenli bir idare kurulmuştu. Bununla birlikte bu imparatorların en iyisi olan Marcus Aurelius döneminde acımasızca zulme

uğruyorlardı. Stoacı olan bu hükümdar, Hıristiyan şehitlerin gösterdikleri cesarette yalnızca öfkeden kudurmuş insanların inadını görmüştür. O'na ait olan *Pensées*'deki [*Düşünceler*] meşhur metni (XI:3) hatırlayalım: "Gerektiğinde bedenden derhal ayrılmaya veya sönmeye veya dağılıp gitmeye ya da onunla birlikte kalıp sürmeye hazır bir ruh, ne biçim bir ruhtur! Kişisel bir karardan meydana gelmesi için bu düzenleme, Hıristiyanlarda olduğu gibi yalnızca savaşçı bir inat şeklinde ortaya çıkmamalı; bunun tersine trajik sonuçlara yol açmadan mantıklı ve ciddi olmalıdır; bu başkalarının da inanmaları için gerekli bir koşuldur." Aslında imparatorlukta yaşayan Hıristiyanlar, bu âleme ait olmayan bir imparatorluğun vatandaşları ve imparatorun dışında bir Tanrı'nın kulları olduklarını söylüyorlardı. Şu halde, kendilerine yöneltilen ateizm iftirasından aklanmalıydılar ve Athenagoras'ın apolojisi, bu kaygının izlerini taşımaktadır.

Lütuf Dilekçesi Yunan felsefesine karşı ne Justinus'un sıcak sempatisini ne de Tatianus'un hırçın düşmanlığını taşımaktadır; yalnızca belli noktalarda felsefe ile vahiy arasında bir uyumun var olduğunu gözler önüne serer. Athenagoras, bu kesişmeleri ne filozofların Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yaptıklarını ileri sürerek ne de Söz'ün evrensel bir esin taşımasıyla açıklar. Bunun yerine, örneğin Aristoteles ile Stoacılar da tektanrıcılığı vaaz ettiklerinden, Hıristiyanların çoktanrıcılığa karşı sergiledikleri karşıtlığın cezaya çarptırılması gereken bir yenilik olarak onlara mal edilemeyeceğini göstermek gibi çabalarda, söz konusu kesişmelerden yararlanır. Platon'la ilgili olarak da aynı şey söz konusudur. Athenagoras, Platon'un hakikati, hatta teslis dogmasını görmüş olmasını kabul ettiğinde aslında bunu Platon'u savunmaktan çok böyle bir öncüye mensup olmanın faydalı olması nedeniyle ve dogmanın menfaatleri için yapmıştır. Buna karşılık, bizzat Hıristiyan düşüncesi açısından bakıldığında ve tektanrıcılık ve Tanrı'nın tinselliği gibi öğretilerin iyice yerleşmiş oldukları kabul edildiğinde, O'nun eseri ilgiye değer gelişmeler arz etmektedir.

İlk önce akılla iman arasındaki ilişkiler hakkında sunduğu açık ve net bir tanıma göz atalım. Tanrı hakkında her türlü sağlam bilginin kaynağı, bizzat Tanrı'dır. "Tanrı hakkında Tanrı'dan bilgi almak gerekir" der Athenagoras; yani vahye bakmak gerekir; ancak bunu yaptıktan sonra vahyedilen hakikat hakkında düşünebiliriz ve akıl sayesinde onu yorumlayabiliriz. Athenagoras'ın *Lütuf Dilekçesi* VII. Bölümünde "imanın delillendirilmesi" olarak adlandırdığı şey de budur. Kendisi de bundan ne anladığına dair bir örnek zikreder ve çoktanrıcılığa karşı tektanrıcılığı diyalektik olarak açıklamaya çalışır. Yaptığı ispat biraz safça olsa da bu metin saygındır ve incelemeye değer; çünkü Hıristiyan Tanrısı'nın tekliğine ilişkin günümüzde bilinen ilk ispattır.

Aklın nasıl imanla bütünleştiğini görmek için, ilk başta bu evreni yaratan tek bir Tanrı olduğunu şu şekilde anlamamız gerekmektedir: En başta birkaç tanrı olsaydı, bunlar ya aynı yerde bulunurlardı ya da ayrı yerlerde bulunurlardı. Ancak bunlar aynı yerde bulunamazlardı, çünkü benzer nitelikte olamazlardı. Benzer nitelikte olamazlardı; çünkü yalnızca birbirlerinden doğan varlıklar benzer olabilir ve tanrı oldukları için de ne başkasından doğabilirler ne de bir başkasının suretinde veya başkasına benzer olabilirler. O halde diyelim ki, bu tanrıların her biri kendilerine ait bir yere sahip. Varsayım olarak bunlardan biri dünyanın yaratıcısı veya zanaatkârıdır; O, her yerde kendi yazgısını uygular. Sonuç itibariyle onu her taraftan sarar. O zaman başka bir veya birkaç tanrı için nerede yer kalacaktır? Kuşkusuz bulunduğumuz dünyada hiç yer yoktur. Demek ki, bu tanrıları başka dünyalara göndermek gerekir; madem ki, bizim dünyamızın üzerine hiçbir etki edemeyecekleri için güçleri bitmiştir, demek ki onlar, tanrı olamazlar. Zaten böyle bir varsayım saçmadır; yaratıcının gücü her şeyi sardığına göre başka dünyalar varolamaz. Yapacak ve koruyacak hiçbir şeyleri olmadığı için bu tanrılar yoktur. Onları hiçbir şey yapmadan koruduk diyelim; o zaman onları nereye yerleştirebiliriz? Bir tanrının hiçbir yerde olmadığını, hiçbir şey yapmadığını ve hiçbir şeyi gözetmediğini söylemek varolmadığını söylemektir. Demek ki, yaratılışın başından beri âlemin yaratıcısı olan ve yarattığını gözeten tek bir tanrı vardır. İspattaki diyalektik çaba daha sağlam bir temel gerektirmekteydi. Herhalde Athenagoras Tanrıyı mekânla ilişkisiz düşünememekteydi. Bu noktada O'nun etkisini Şamlı Johannes'in *De fide orthodoxa*'sında [*Doğru İnanç Üzerine*] (Kitap V-5) görmekteyiz; ancak sunduğu delil uzun ömürlü olamayacak kadar kötü temellendirilmişti ve buradaki tek iyi şey, onun bir delil getirme niyeti olmuştur.

Athenagoras, Söz teolojisi konusunda, seleflerine göre biraz daha ileridedir. Baba'nın içinde Söz'ün ezeli/ebedi yanı üzerinde çokça durur ve O'ndan "başka bir Tanrı" olarak bahsetmez; fakat Yaratılış amacıyla ayrı bir şahsiyet olarak Söz'ün üretilmesi kavramını korumuştur. Selefleri için olduğu gibi kendisi için de bu noktada belirleyici olan, *Proverbes*'indeki [*Süleyman'ın Meselleri*] (VIII:22) kutsal metindir: "Rab, yolunun başlangıcında, kadim işlerinden evvel beni teşkil etti (*ektise*)." Kutsal Ruh konusunda düşüncesi biraz anlaşılmaz görünmektedir. Athenagoras O'nun "Baba'dan südur ettiğini ve güneş ışınları gibi O'na döndüğünü" düşünmektedir. Demek ki, Teslis dogmasının düzgün bir tanımından hâlâ uzağız.

Hıristiyanlar İçin Lütuf Dilekçesi adlı eserinin dışında Athenagoras, günümüze kadar ulaşan ve Hıristiyan inancı ile felsefe arasındaki ilişkiler bakımından tarih için ilgi çekici olan *Sur la resurrection* [*Dirilişe Dair*] başlığıyla bir incelemeyi de kaleme almış-

tır. Her şeyden önce bedenlerin dirilişinin imkânsız olmadığını ortaya koymuştur. Tanrı gerçekten bunu yapabilir, çünkü yaratabilen yarattığı şeylere yeniden hayat verebilir; bunu isteyebilir de, çünkü burada ona yakışmayacak bir şey ve haksızlık yoktur. Apolojinin bu ilk evresi, Athenagoras'ın "hakikat lehine" konuşmak olarak adlandırdığı şeydir. Mutlaka birincinin ardından gelmesi gereken ikinci evre, "hakikat hakkında" konuşmaktır. Bu örnekte, Tanrı'nın bedenleri diriltebileceği daha önceden gösterildiği için, ikinci evre bunun gerçekten olacağını göstermeyi içerir.

Üç temel kanıt bunu ispatlamaktadır. Her şeyden önce eğer Tanrı, insanı hikmet dolu bir hayatı paylaşsın ve eserlerini temaşa etsin diye yarattıysa; insanın yaratılış nedeni onun devamlılığını garanti eder ve bu durum da onun dirilişini sağlamış olur ki, diriliş olmadan insan var olmaya devam edemez. Athenagoras bu ispatın tamamen mantıklı olma özelliği üzerinde durmaktadır; ona göre bu ispat sadece olası değil, apaçık bir gerçektir; çünkü kesin ilkeler ve bunlardan çıkarılan sonuçlar üzerine inşa edilmiştir. Bu delil bile tek başına yeterlidir. İşte bu yüzden Athenagoras, bu delili ilk sıraya koymuş ve sıralamada daha sonra gelmesi gereken delilleri başka sayanlara şiddetle karşı çıkmıştır. Örneğin kıyamet gününün olması için dirilişin gerçekleşmesi gerektiğini söylemek yanlıştır; çünkü sırf kıyamet gününden dolayı diriliş olsaydı, o zaman iyilik veya kötülük yapamayacak kadar genç yaşta ölen çocuklar dirilmezlerdi.

Athenagoras ikinci kanıtını bir ruh ve bir bedenden oluşan insanın doğasından çıkarmaktadır. Belli bir amaç için Tanrı ruhlar değil, insanlar yaratmıştır. Demek ki, bu bütünü oluşturan iki unsurun tarihi ve kaderi aynı olmalıdır. Bu ilke, Athenagoras'u, içeriği ve netliği açısından aşılması imkânsız ve her Hıristiyan filozof için çok önemli bir düşünceyi ifade etmeye itmiştir: İnsan sırf ruhtan ibaret değildir; ruhuyla bedeninin karışımıdır. Düşünüldüğünde bu tez, başından beri Platonculuğun seraplarına kapılmama zorunluluğunu –Hıristiyan düşünürler bunu çok daha sonra fark edeceklerdir– ortaya koymaktadır. Ya *Alkibiades*'ın Platon'uyla birlikte insanın bedeni kullanan bir ruh olduğunu kabul edilecek ve bu ilkeden yola çıkarak yavaş yavaş bütün Platonculuğa rıza gösterilecektir; ya da Athenagoras'la birlikte bedenin insan doğasının bir unsuru olduğunu kabul edip Aristotelesçi tarzdaki bir antropoloji benimsenecektir. Bedenlerin diriliş dogması, bedeni insan tanımına dahil etmek için ısrarlı bir davetiyeydi; bu tez paradoksal görünse de bu dogma Hıristiyan filozofların düşüncesinde Aristotelesçiliğin, Platonculuğa karşı kazanacağı nihai zaferi önceden açıklamış görünmektedir. Bu ilkeyle karşılaştığımız ilk formülü özenle not edelim: "Eğer düşünce ve akıl insana düşüncenin algıladığı şeyleri –yalnızca bunların tözünü

değil, aynı zamanda bunları veren Tanrı'nın iyiliğini, hikmetini ve adaletini de– bilmesi için verildiyse, o zaman ona akıl yetisinin veriliş nedenleri aynı kaldığından dolayı bu yetinin de varolmaya devam etmesi gerekmektedir. Ancak yetinin verildiği ve ikamet ettiği yapı varolmaya devam etmezse, o da varolmaya devam edemez. Ama *düşünce ve aklı alan şey, ruhun kendisi değil, insandır*. Demek ki ruhtan ve bedenden oluşan insanın varolmaya devam etmesi mecburidir ve o da bunu yalnızca dirilerek yapabilir." İşte bundan sonra da üçüncü ve son kanıt gelmektedir; bu da ispat esasına dayalıdır, ama sırası diğer ikisi kabul edildikten sonra gelir: Her insana hak ettiği mükâfat ya da ceza olarak verilir. Eğer insanlara karşı inayetli, adil ve yaratıcı bir Tanrı'yı kabul edersek, o zaman adil bir yargılamayı ve bunun sonucundaki hükümleri kabul etmemiz gerekir. Burada bunları hak eden ruh değil, kusur işleyen veya iyilik yapan insandır; bu yüzden de mükâfatlandırılması veya cezalandırılması için insan bütün olarak dirilmelidir.

Demek ki, Athenagoras, Hıristiyan düşüncesinin çözmesi gereken sorunların da bazı temel verilerini doğru algılamıştı. Bütün apolojetikler iki ayrı bölümden oluşmaktadır: Birincisi imanın saçmalığını göstermek isteyen kanıtları çürüterek inandırıcılığını ispatlamak ve ikincisi de hakikatlerin akılcı doğrulamasını yaparak mümkün olduklarını göstermek; akılcı ispat ile imana çağrı arasındaki ayrım. Bu yüzden bütün Hıristiyanlar için güvence olan Mesih'in dirilişine başvurmadan bedenlerin dirilişini açıklamaya çalışmış, Hıristiyanlığın amacı ile insanın kurtuluşu arasında ve buradan insan ile beşeri bileşim arasında benzerlik kurmayı hedeflemiştir.

Theophile Antakyalı apolojisi –*Ad Autolycum*– bir imparator için değil de bir şahıs için veya daha doğrusu Theophile'in Hıristiyan dinine girmesine sitem eden Autolycos için kaleme alınmıştır. Demek ki, burada terimin yeni anlamında ve günümüzdeki tanıma daha yakın olan farklı bir apoloji söz konusudur. Bu eser, Justinus'un eseri kadar değerli değildir; hatta yazarı "yeteneksiz bir Tatianus" diye nitelenmiştir. Athenagoras'tan sonra Theophile'in eserinde dirilişle ilgili olarak, "Ölülerin dirileceğine inanmıyor musun? Bu olay olduğunda buna inanmak zorunda kalacaksın" gibi satırları okuduğumuzda bu nitelemenin abartılı olmadığı anlaşılır. Tabi, ama o zaman apoloji yazmaya gerek yoktur, bunun yerine bekleyip görelim. İnsan Tanrıyı idrak edemez; *Logos* gibi bir kelime de sadece O'nun hâkimiyetini ifade etmektedir ve "Tanrı" (*theos*) ismi de her şeyi, hatta maddeyi de varlığa kavuşturduğu içindir. Şunun da altını çizelim ki, Hermas ve *Makkabiler Kitabı*'nda olduğu gibi Theophile de şu ifadeyi kullanmıştır: "Tanrı her şeyi varolmayandan varolana dönüştürerek yaratmıştır" (I:4), yani *ex nihilo* bir yaratılışla yaratmıştır.

II. yüzyıla ait ve yanlış olarak Justinus'a atfedilen anonim iki metin bulmaktayız: Yunan kültürünü tamamıyla reddetmesinden dolayı Tatianus'un eserine benzeyen *Yunanlılara Söylev* ve bir de filozofların tüm hakikati içeren Kitab-ı Mukaddes'ten yaptıkları alıntılar temasını işleyen *Exhortation aux Grecs* [*Yunanlılara Öğüt*]. Genelde *Filozofların acı alayı* (*Irrisio philosophorum*) olarak adlandırılan, ama aslında doğrusu *Persiflage des philosophes du dehors* [*Dıştaki Filozofların Acı Alayı*] olan ve çok değişik bir tarz sunan Hermias'ın kısa eserini ayrı bir yere koymak gerekir. Demek ki; içerimin filozofu da Hıristiyandır ve Tatianus ile Theiophile'den sonra filozofların tezatları temasını işlemekte, tüm eserini bu temel üzerine kurmaktadır. Hıristiyan düşünürlerin çokça kullanacakları apolojetik bir temayı ifade etmek için geleneksel başlığı koruyabiliriz: Kendi kendine bırakılmış aklın götürdüğü sonuçların karmaşık ve uyumsuz oluşunu bütün iman doktrinlerinin mükemmel bütünlüğünün karşısına koymak.

II. yüzyılın apolojistleri hiçbir zaman felsefi sistemler kurmaya çalışmamışlardır; ama yine de eserleri felsefe tarihini doğrudan ilgilendirmektedir. Bu eserler bizlere daha sonraki Hıristiyan filozofların hangi sorunlarla –Tanrı, yaratılış, doğası ve gayesi içindeki insan– meşgul olacaklarını göstermektedir. Aynı zamanda Hıristiyanlığın felsefe üzerinde nasıl etki yaptığını görmekteyiz. Yeni inanç, hemen, büyük boyutlarda, bakış açılarının yer değiştirmesini zorunlu kılmış ve bunların kabulü de daha sonraki felsefi yorumları motive etmiştir. Yunan evreninden Hıristiyan evrenine kesintisiz bir gelişme sayesinde geçilmemiştir; bunun tersine Justinus ve Tatianus gibi insanların zihinlerinde yeni Hıristiyan evrene geçmek için Yunan evreni birdenbire yıkılmışa benziyor. Bu ilk felsefi girişimlerin önemi, yazarlarının keşfedilecek hakikatler peşinde değil de, zaten bulmuş oldukları hakikatleri ifade etmek için arayışa çıkmış olmalarından kaynaklanır. Bununla birlikte sahip oldukları tek felsefi teknik, hem felsefelerini değiştirmek hem de dinlerini çürütmek istedikleri bu Yunanlıların tekniğiydi. II. yüzyılın apolojistleri, Yunan zihinsel evrenini ifade etmek için oluşturulmuş bir dil çerçevesinde, Hıristiyan zihinsel âlemini ifade etme görevini üstlenmişlerdi; bu, muazzam bir çabaydı ve büyüklüğü sonraki yüzyıllarda belli olacaktı. Derinliğine girmekten çok, bütün olarak kapsadıkları hakikatin bu ilk keşif yolculuğu sırasında her adımda sendelemeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü peşinden gittikleri hakikat, onun hakkında bildiklerinden daha ilerideydi ve onbir yüzyıl boyunca ve birçok dehanın işbirliğiyle insanın o hakikat hakkında bilebileceği şeyler, onu ifade etmeye yine de yetmeyecekti.

KAYNAKÇA

PATRİSTİK DÖNEMİN GENELİ ÜZERİNE: Ueberweg, *Die patristische und scolastische Philosophie*, 11. bsk., Bernhard Geyer tarafından, Berlin, 1928. Kilise Babalarındaki felsefi düşüncelerin tarihi için vazgeçilmez ve mükemmel bir çalışma malzemesi. — Çok farklı bir özelliğe sahip, ama yine de mükemmel bir eser: A. Stöckl, *Geschichte der christlischen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*, Mainz, 1891. — M. de Wulf, *Histoire de la philosophie medievale*, 6. bsk., I. cilt: *Des origines jusqu'a la fin du XII. siecle*, Louvain, 1934. — É. Gilson ve Philotheus Böhner, *O. F. M., Die Geschichte der christlischen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, Schöning, 1937. — B. Romeyer, S. J., *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes* (Bibl. Cath. Des sciences religieuses), 3 cilt, Paris, Bloud et Gay, 1935, 1936, 1937.

GREK PATRİSTİĞİ: A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 cilt, Paris, Les Belles-Lettres, 1928-1930. — Aynı zamanda şu kitaba bakmanız faydalı olur: J. Huber, *die Philosophie der Kirchenväter*, 1859. — Bu dönemle ilgili genel bir kaynakça için bkz: Bernhard Geyer, *Die patristische und scolastische Philosophie*, s. 640-644 ve A. Puech, *a.g.e.*, cilt I, s. 5-6.

II. YÜZYILIN APOLOJİSTLERİ: A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e siecle de notre ère*, Paris, 1912.

ARISTIDE: A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II. cilt, s. 126-130.

JUSTINUS: *Œuvres*, in Migne, *Patr. Gr.*, IV. cilt. — *Apologie*, Yunanca ve Fransızca metinler, çev. Louis Pautigny (Hıristiyan tarihi çalışmaları için metin ve belgeler, yay. H. Hemmer ve P. Lejay, I. c.). *Dialogue avec Tryphon*, Yunanca ve Fransızca metinler, çev. G. Archambault, Pars, 1909 (aynı kol., c. IX). — J. Riviere, *Saint Justin et les apologiste du II^e siècle*, Paris, 1907. — Pfättisch, *Der Einfluss Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910. — M.-J. Lagrange, *Saint Justin*, Paris, 1914. — E. Goodenough, *The theology of Justin Martyr*, lena, 1923. — G. Bardy, *Justin*, in Macant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de théologie catholique*, cilt VIII, kol. 2228-2277 (Justinus'un kaynakçası, kol. 2275-2277).

TATIEN: Metin in Migne, *Patr. Gr.*, cilt VI, *Discours aux Grecs* metninin çevirisi için bkz. Aimé Puech, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, metnini Fransızca çevirisi ve ekler bu çalışmaya eşlik eder, Paris, 1903.

MELITON: Thomas, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II. cilt, s. 189-195.

ATHENAGORAS: *Oeuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, VI. cilt. — J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten (Aristides und Athenagoras)*, 1907.

II

GNOSTİZM VE MUHALİFLERİ

MS II. yüzyıl aktif dinsel kaynaşma dönemi olmuştur. Her yerde ve her şekilde ruh ile Tanrı arasında arzulanan bütünleşmeye ulaşma araçları aranıyor ve bulunduğuna inanılıyordu. Tanrı'nın varolup varolmadığını bilmek ve onun hakkında mantıklı olarak söylenebilecek şeyler, kısacası onu bir filozof olarak tanımak yetmiyordu; aranan şey bir gnosis, yani O'na kişisel bir temasla ulaşmayı ve O'nunla gerçekten bütünleşmeyi sağlayacak birleştirici ve ilahileştirici bir tecrübeydi. Hıristiyanlıktan daha eski ve Doğulu kaynakları olduğunu düşündüğümüz bu dinsel endişe, dine yönelmiş bazı Yunan felsefelerinden beslenmiştir. Platonculuk ve stoacılık kendileri dinsel amaçlara sahip olmasalar da uyarlanabilecek ve salt bu amaçlar için de kullanılabilecek teknikler olarak gözüküyorlardı. II. yüzyılın Gnostisizmi, yeni Hıristiyan inancıyla karşılaşıp onu özümsemeye çalışan bu tür bağdaştırmacılıkların (syncrétisme) bütünüdür. Aslında bu genel terim (gnostisizm), tarihsel gerçeğin sadece soyut bir görünümüne işaret etmektedir. Aslında sadece gnostikler ve gnostisizmler varolmuştur. Bununla beraber insanlar ve öğretileri kendilerine aynı adı vermeyi sağlayan bazı ortak özellikler sunmaktadır.

Bu ortak adlandırma doğru olduğu ölçüde bütün bu öğretilerin amacının, bir vahye olan inançtan yola çıkarak bunu, insanı Tanrıyla bütünleştirebilecek bir marifete (*gnôsis*) dönüştürmek olduğu söylenebilir. Bütün bu tarih, dinsel bir inanç (*pistis*) ile akli bilgi (*gnôsis*) arasındaki diyalogu temel almaktadır. Aslında söz konusu olan, imanı bir hikmet (*pistis sophia*) olarak algılamamızın mümkün olup olmadığıdır. Bundan yola çıkarak bu tarihçilerden biri (Lipsius) –ki onun bu sözü sıkça tekrarlanmıştır– "Gnosis, bir Hıristiyanlık felsefesi yönünde ilk genel girişimdir" demiştir veya bir başkası da (Harnack) bu gnosisin "Hıristiyanlığın ciddi anlamda helenleşmesi" olduğunu ileri sürmüştür. Ancak bu ifadeler tam olarak doğru değildir; çünkü Gnostisizm daha çok belli felsefi mitolojilerin, Hıristiyanlığı kendi menfaatlerine çekme girişimi olmuştur. Bilgi sayesinde imanı derinleştirmek niyeti kadar Hıristiyanca bir şey olamaz, ama bunun için bilgi inancın içinde oluşmalıdır; oysa imanı geçici bir iskelet olarak değerlendirmek ve daha bu hayattayken bilgi sayesinde ondan vazgeçebileceğimizi düşünmek hiç Hıristiyanca değildir. Bu yüzden Hıristiyanların ulaşabilecekleri iki farklı bilgi kavramıyla karşılaşmaktayız: İmanın yerini almak isteyen bilgi ve gizini çözmek için imana tâbi olan bilgi. Bu kavramlardan ilki, tam anlamıyla gnostisizmin özelliğidir.

Hiçbir yerde olmadığı gibi bu konuda da tarih içinde mutlak bir başlangıç noktası bulunmaz. Gnostik kriz, II. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren daha net bir görünüm arz etmeye başlıyor gibidir. Justinus, *Tryphon ile Diyalog* (150 ile 160 arasında) adlı eserinde tek bir cümle içinde Markion, Valentin, Basilide, Saturnil tarikatlarını ve "her biri önderinin öğretisine göre farklı bir isim taşıyan" başka tarikatları zikretmektedir. Bu isimler arasında bizim çalışmamız açısından Markion, Valentin ve Basilide isimleri büyük bir önem taşımaktadır.

Sinoplu Markion, Hıristiyan çevrelere kendi doktrinini öğretmek amacıyla ve ateşli bir muhalefete neden olacak ve kendi adını taşıyacak topluluğunu 144'te kurmak için Roma'ya geldiğinde kendi bölgesinin başpiskoposu tarafından zaten aforoz edilmişti. Gnostisizmin en büyük özelliği kendisini Hıristiyanlığa bağlı ilan ederken aynı zamanda da bir türlü onunla uyuşamamasıdır. Hıristiyan muhaliflerinin çürütmeye çalıştığını bildiğimiz Markion'un doktrini, ilk önce Museviliğin toptan reddiyle belirginleşmektedir. O'na göre Eski Ahit ile Yeni Ahit birbirini tamamlamamaktadır ve karşıtlıklarla dolu gibidir. Günümüzde kaybolmuş olan *Antitezler* adlı eserinde bunu savunmaktaydı. O'na göre Eski Ahit, Yahudilerin taptıkları Tanrı'nın vahyidir. Evrenin düzenleyicisinin yarattığı eserdeki eksiklikler bizzat kendisinin kusurlu olduğunun açıkça ispatıdır. Bu tavrı, dünyayı oluştururken, kendisinin yaratmadığı ve aynı zamanda kötülüğün temel öğesi olan bir maddeyi kullanmıştır. Demiurgosun eserinde niye kısmen başarısız olduğu buradan hareketle açıklanmaktadır. Meleklerin itaatsizliği ve insanın ilk günahı, niyetlerini gerçekleştirmesine engel olmuştur ve burada bile bu Tanrı'nın kendi başarısızlıklarını örtbas etmek için bulduğu tek çare, insana korkunç cezaların desteklediği sert yasaları dayatmak olmuştur. *Yabancı Tanrı*, Yahudilerin bu Tanrı'sının çok ötesindedir; O'na bu adın verilmesinin nedeni de, İsa Mesih onu açığa çıkarmaya gelinceye kadar, bu Tanrı'nın insanlar tarafından, hatta demiurgos tarafından da, bilinmemesidir. Adaletçi olan ilk Tanrı'nın tersine bu Tanrı, iyiliktir. Yüce ve her yerde hazır ve nazır olan bu yabancı Tanrı, demiurgos tarafından meydana getirilen âlem üzerinde inayetini uygulamaktadır. Burada öyle görünüyor ki, İsa insanların zavallılığına duyduğu merhametten hareketle onları kurtarmak için, insan suretine girip acı çekmek ve ölmek isteyen bu yüce Tanrı'dan başka bir şey değildir. Demek ki, dünya tarihinin merkezi, ilahi aşkın eseri olan Kurtuluş'tur. Bu aşka karşılık Markion, maddenin kötü –fakat merhametle canlanmış– olmasından dolayı kaçınılmaz olarak çileci olan Yahudi yasacılığından kurtulmuş bir ahlakı insanlara dayatmaktadır.

Markion'un gnosisi, Hıristiyanlığa has bir sorunun tam ortasında bulunmaktadır:

Eski Yasa'nın Yeni Yasa'yla ilişkisi. Markion'un tersine Basilide'in gnosisi, tahayyülünün doğurduğu varlıklarla kaynayan zengin bir kozmogonidir. Suriye asıllı olan Basilide, 130 yıllarına doğru İskenderiye'de ders vermeye başlamış görünmektedir. Onun evren kavramını kendi temel verilerine indirgersek, her şeyden önce, her şeyin başında ve kaynağında yaratılmamış, anlaşılamaz ve "varlık olmayan Tanrı" diye kabul edilebilecek denli adlandırılamaz bir Tanrı bulunmakta'dır. Bizatihi varlığın üstünde olan bu Tanrı, onu yaratacak güce sahiptir; çünkü o bir ambar gibi kendi içinde bütün varlıkların doğacakları tohumlarını taşımaktadır. Bu ambara *panspermia* adını verelim. Dünya tarihinin başında Tanrı, bu tohumlardan üç "soy" çıkarmıştır. İlki, ondan fışkırmıştır ve yansımış bir ışığın kaynağına geri dönmesi gibi, o da Tanrı'nın hemen yanına yerleşir. İkincisi, diğer tohumların arasından çıkıp Tanrı'ya geri dönmesi için kutsal bir ruh ona kanat vermeseydi daha ağır olduğu için diğer tohumların arasında kalırdı. Üçüncüsü, çok daha ağır olduğu için *panspermia*'nın içinde kalacaktır; tâ ki ihtiyaç duyduğu arınmaya kaynağına doğru yükselmesini sağlayıncaya kadar ... Bütün bunlar, Tanrı'nın ikamet ettiği üst bir âlemde olup bitmektedir; katı bir küre (*stérêoma*) bu âlemi evrenin geri kalan kısmından sıkıca ayırmaktadır. Bu ayrım, dünya tarihinde çok büyük bir rol oynamaktadır. Gerçekten de *panspermia*'nın içinde Tanrı yeni bir varlık yaratmıştır: "Büyük Arkhôn." Bu varlık diğer "soy"lardan aşağı olmasına rağmen çok güzel ve çok güçlüdür, aynı zamanda da *stérêoma* soyutlayıcı küresi ile Ay küresi arasında kalan tüm ara âlemin temel öğesi haline gelecektir. O'ndan bir oğul –Ogdoade– meydana gelir ve bu iki varlıktan ara âlemin birinci göğünü dolduran Düşünce (*Nous*), Söz (*Logos*), Hikmet (*Sophia*) ve Güç (*Dunamis*) gibi bir sürü oğul doğacaktır. Bunlar da *stérêoma*'da iç içe halkalar halinde bulunan, 365 göğü sırasıyla dolduracak başka oğullar meydana getirmiştir. Bu göklerin sonuncusu, başımızın üzerinde gördüğümüz ve Yahudilerin taptıkları Tanrı'nın bulunduğu Ay göğüdür. O'na has olan eğilimlere kendini bırakan bu Tanrı, sahip olduklarını çoğaltarak zenginleşmek istemiştir; bundan dolayı da elinde bulunan kaos halindeki maddeyi kullanarak Dünya'yı ve insanı şekillendirmiştir. İnsan çifte varlıktır; bir yandan bedeninden dolayı madde âlemine aittir, öte yandan da ruhundan dolayı ilahi âlemin parçasıdır.

Bu şekilde yapılandırılmış bir evrende bir ilk günah tâ başından kaçınılmazdı. Hatta bunun insanın yapısında yer aldığını söyleyebiliriz. *Stérêoma* tarafından üst âlemden ayrılan büyük Arkhôn'un, kendisini yüce Tanrı olarak görmemesi mümkün değildi. Bu kibir günahı, gökten göğe yankılanıp Ay'a kadar gelmiş; orada Yahudilerin taptıkları Arkhôn da, kendisinin tek gerçek Tanrı olduğunu ilan etmişti. Bu hata-

yı telafi etmek için, ona neden olan ilk hatayı gidermek gerekiyordu. Bu iş, ilk ilahi "soy"un eseri olmuştur. Bu soy, doğası itibariyle hakikatin (*gnôsis*) eksiksiz bilgisiydi; âleme kargaşayı sokan da bu hakikatin bilinmemesidir. Bu hakikat büyük Arkhôn'a kendini İncil adı altında tanıtmıştır; o da işlediği hatayı ve yüce Tanrı'nın mahluku olduğunu kabul etmiştir. Bu vahyin gökten göğe yükselmesiyle, her şey düzene girmiştir. İşte o an, yeni bir ilahi varlık (*éôn*) olan dünyayı kurtarmak için devreye girmiştir. Onun Meryem'in içinde bedenlenmesi ve İncil'i vaaz etmesiyle evrenin kurtuluşu gerçekleşmiştir. O zaman tamamen arınmış olan üçüncü "soy," kaynağına dönebilmiş ve ebediyen Tanrı'nın yanında kalmıştır. İnsanların arasında İsa'nın aydınlatıcı gnôsis'ini alan kişiler, bu olaydan dolayı kurtulmuş olurlar ve her şey düzene girer. Bu düzenin sürekliliğini sağlamak için Tanrı, âleme bu vahyi unutturacaktır. Onlara hâkim olan bu "varlık-olmayan Tanrı"yı bilmedikleri için artık ilahi varlıklar, onları aşan şeylere karşı ilgi duymayacaklar ve bunu bilmemeleri onları, Tanrı'yla eş olma hırsından koruyacaktır.

Gnostiklerin arasında en filozof olanlardan biri kuşkusuz Valentin'dir; 135 yılına kadar İskenderiye'de, 160 yılına kadar da Roma'da ders vermiştir. Her şeyin kaynağına "yaratılmamış, ölümsüz, anlaşılamaz ve kavranılamaz birliği" koymaktadır. Adını söyleyelim: Baba veya Dipsiz Engin. Bu eril ilkeye bir de dişil türde ilke eklemek gerekir: *Sigè* (Sessizlik). Engin yalnızlığı sevmiyordu, çünkü aşktı ve aşk da sevecek kimsesi olmayınca aşk olamazdı. Sigè ile birleşmesinden İdrak (*Nous*) ve Hakikat (*Alètheia*) doğmuştur. Engin, Sessizlik, İdrak ve Hakikat, varolan her şeyin kökü olan birinci dörtlüyü oluşturmaktadır. İdrak ve Hakikat, Sözü (*Logos*) ve Hayat'ı doğurmuşlardır; bunlar da İnsan'ı (yani onun ebedi arketipini) ve Kiliseyi doğurmuşlardır. İlk Ogdoade böyle oluştuğu için, Söz ve Hayat'tan on Eon doğmuştur; İnsan ve Kiliseden oniki Eon meydana gelmiştir. Buna eklenen Onluk ve Onikilik de dahil olmak üzere ilkel Ogdoade'ın tümü otuz ilahi varlıklık toplumun bulunduğu Plérôme'u (*pléroma*) oluşturmaktadır. Bu toplumun gizemi daha sonraki yıllarda İsa'nın gizli otuz yıllık hayatıyla sembolize edilecektir.

O anda belirleyici ve beklenmedik bir olay vuku bulur. Onikiliğin ve dolayısıyla Plerome'un iki son üyesi İstek (*Thélètos*) ile Hikmet'tir (*Sophia*). Hırsı da tamamen dışlamayan bir merakla Hikmet, Engin'in gizemini inceleme arzusuna kapılır; bunu yalnızca İdrak yapabildiği için eğer Plerôme'un etrafında onu düşmekten koruyan bir sınır (*Horos*) olmasaydı, boşlukta kaybolacaktı. İstekten değil de kendini bıraktığı o arzudan gebe kalarak gayri meşru bir kızı, yani Şehveti (*Hachamoth*) dünyaya getirir. Babasız döllendiği için bu sadece eciş bücüş, şekilsiz bir maddedir. Bu yüzden de

derhal Plerôme'dan uzaklaştırılır ve böyle kazaların tekrar meydana gelmemesi için İdrak ile Hakikat son bir çift Eon –biri erkek diğeri dişi– meydana getirirler: Mesih ile Kutsal-Ruh; bu ikisi Plerome'un diğer Eon'larına Engin'in aşkınlığını gözetmeyi ve ona denk olmayı iddia etmeden onu sevmeyi öğretirler.

Böylece Plerome'da düzen yeniden oluşturulduktan sonra geriye Şehveti (*Hachamoth*) dizginlemek kalmıştır. O zaman bütün Eon'ların ortak arzusundan yeni ilahi bir varlık doğar: İsa. O, şehveti tutkularından (endişe, üzüntü, ihtiyaç ve özlem) arındırır ve bunların her birini gelecek âlemin aktif ilkeleri haline getirir. Bu şekilde arınan Şehvet'ten arta kalan, artık doğurgan olmaya hazır bir tür madde olmuştur; evren o maddeden yapılacaktı. Evrenin sanatçısı –Demiurgos– Şehvetin ikamet ettiği alçak bölgede bulunmaktadır. Sınır'dan (*Horos*) dolayı Plerôme'dan ayrı tutulan Demiurgos, üst âlemden habersiz bir şekilde çalışmakta; fakat bilmeden Plerôme'un bir suretini yaratmaktadır. Burada Valentinus'un Demiurgos'unun, eserinin oluşumunda, varlığından habersiz olduğu İdeaların yol gösterdiği Platoncu bir Demiurgos'a benzediği söylenebilir. Öte yandan Basilide'in büyük *Arkhôn*'u gibi, Valentin'in Demiurgos'u da kendini yüce Tanrı zannetmektedir. Eski Ahit'te şunları ilan etmiş olmasına şaşmamak gerekir: "Ben Tanrıyım ve benden başka Tanrı yoktur." O'nun şekillendirici eyleminden iki sınıf insan doğmuştur: Birincisi Maddi insanlardan oluşan aşağı sınıfı; ikincisi de, Psişik insanlardan oluşan daha asil sınıf. Daha da asil bir üçüncü sınıf da, Tinsel (*tin* anlamına gelen *pneuma*'dan türetilmiş *pneumatiques*) insanların sınıfıdır ki, yalnızca onun eseri değildir; çünkü onlar Şehvet sayesinde ilahi tinsel unsura benzemektedir. Maddi olanlar baştan kaybedilmişlerdir; madde gibi erimeye mahkûmdurlar. Tinsel olanlar baştan kurtulmuşlardır; çünkü onlar doğal olarak ruhturlar. Kurtarılmaya ihtiyacı olan ve kurtulabilir konumdaki tek insan sınıfı, Psişiklerdir. Bu nedenle onları kurtarmak için bir Kurtarıcı hazırlanmıştır. Bakire Meryem'den doğmuş olan bu Kurtarıcı, sadece Demiurgos'un eseri değildir. Eon İsa, vaftiz anında O'nun içine gelmiş ve onu ancak çilesinin başlangıcında terk edip Plerôme'a geri dönmüş; Kurtarıcı'nın aldığı maddi beden görünümünü ıstırap çekmeye ve ölmeye bırakmıştır. Demiurgos üretmeyi bıraktığında, Şehvet de bütün Tinsel insanlarla birlikte Plerôme'a girebilecektir. Demiurgos, kurtulmuş Psişiklerle birlikte Şehvet'in yükselmesinden dolayı boş kalan yere yerleşebilecektir. Maddeyle birlikte geri kalan her şey, dünyanın sonuna delalet eden genel yangın içinde yok olacaktır.

Orijinal metinlerin kaybolması, gnostik doktrinlerin ayrıntılarını kesin bir biçimde yeniden oluşturmaya imkân vermemektedir; yine de genel nitelikleri, tarihçilerin bu metinler hakkında önerilebilecek toplu yorumlar konusunda mutabık olmalarına

yetecek kadar açıktır. Söylediğimiz gibi onlara verilen genel ad, özelliklerini belirtmeye yeter. "Gnosis" bilgidir, fakat öyle bir bilgidir ki ona sahip olanı, dünyanın tarihine bağlı ilk hatadan kurtararak, selamete erdirir. Bütün bu öğretiler, İsa'ya atfettikleri rolden dolayı Hıristiyanlığa bağlıdır; ancak aynı zamanda İsa'nın eserini, sadece kurtarıcı bilgiyi aktarmaya indirgemişlerdir. Onun çilesinin ve ölümünün rolünü gölgede bırakmış ya da tamamen ortadan kaldırmışlardır. Sergiledikleri –aslında Hıristiyanlığa yabancı– bir tür Yahudilik karşıtlığı ile de bir anlamda Hıristiyanlığa bağlanırlar. Gnostikler, Yehova'yı yeni vahyinin İnciller'de bulunduğuna inandıkları Tanrı'ya bilerek tâbi kılarlar. Öğretilerini temellendirmek için başvurdukları neden belli bir felsefi boyuta sahiptir. Onlar için önemli olan kötülük sorununu çözmekti. Eğer kötülük yaratılışta varsa, bunun kaynağı yaratıcı edimin içinde bulunmalıdır; ancak yüce Tanrı tamamen iyidir; demek ki yaratıcı olan o değildir. Tam tersine Demiurgosun ilk hatasını düzeltmek ve kurtuluş eserini gerçekleştirmek için varlıkların tüm kademelerine –"gnostik" insanlar da dahil– dağıttığı bu kurtarıcı bilgi'nin birinci kaynağı olarak O'nu kabul etmemiz gerekir.

Bu öğretiler, Plotinus'un "demiurgos"luğunu üstleneceği karmaşık malzemeyi az çok ortaya koymaktadır. Plotinus, söz konusu malzemeyi felsefeye dönüştürerek şekil, düzen ve anlaşılırlık kazandırdı. Böylesi bir girişimin mümkün olmasının en önemli nedenlerinden biri de, gnostisizmin Hıristiyan unsurlarının öğretinin özüne yabancı olmasıydı. Bu ustaca mitolojiler İsa'nın öğretisinden doğmamıştır; gnostikler, inananların şekillendirdiği Kiliseyi kendi menfaatleri doğrultusunda –düşünürü ile doktrini– elde etmek istemişlerdir. Bu girişimlerle aynı dönemde yaşayan ilk Yunanlı apolojistler, bunları açıkça reddetmişlerdir; daha önce gördüğümüz gibi onların etkisinde kalan Tatianus bunlara dahil değildir. II. yüzyılın ikinci yarısında bunlara karşı açık bir savaş ilan etmek ve Hıristiyanlıkla karışma tehlikesi gösteren gnostik taklitlere karşı gerçek Hıristiyanlığı tanımlamak kaçınılmazdı. O zaman yeni bir Hıristiyan yazar nesli doğmuştur. Bunların eserleri, Hıristiyan felsefesi açısından bazı temel kavramları ilk saf hallerine tekrar kavuşturacaktı.

Aziz Irenaeus 126 yılına doğru Smyrna'da [İzmir] veya civarında doğmuştur. Ailesi muhtemelen Hıristiyandı. Gençliğinden itibaren Mesih'i bizzat görenlerin nesline bağlı olan Polycarpe'la sıkça görüşüyordu: "Polycarpe, Havarilerden eğitim almakla ve İsa'yı görenlerin birçoğuyla görüşmekle kalmamış, aynı zamanda onu Asya'da Smyrna Kilisesi piskoposu yapanlar da Havariler olmuştu." Polycarpe'ın tek arzusu geleneği sadık bir biçimde korumaktı: "O her zaman Havarilerden öğrendiklerini, Kilisede aktarılanı ve doğal olarak tek gerçek olanı öğretmiştir." Irenaeus'un düşüncesi,

daha sonra bu mutlu döneme dayanacaktı. Eusebios sayesinde (*Kilise Tarihi*, V:20, 4) bizlere ulaşan, Favorinus'a yazdığı bir mektupta Polycarpe'ın sohbet ederken hep oturmayı alışkanlık edindiği yeri, içeri girip çıkma şeklini, yaşam tarzını, dış görünümünü, söylediği sözleri, Aziz Yuhanna'yla ve Tanrıyı gören diğer insanlarla olan ilişkisi hakkında söylediklerini hâlâ tasvir edebileceğini yazmıştı. Irenaeus için içsel hayatın kaynağı burada bulunmaktadır. O, Isa'ya, İsa'yı görmüş insanlarla görüşmüş bir insanın aracılığıyla bağlıdır. Irenaeus'un hangi tarihte Anadolu'dan Galya'ya geldiği tam olarak bilinmemekte. Fakat şunu biliyoruz ki, orada papaz makamına yükseldi, Pothin'in ölümünde Lyon kentinde bulundu ve şehit başpiskoposun halefi (177) olarak seçildi. III. yüzyılın ilk yıllarından itibaren izini kaybediyor ve kendisinin de şehit olup olmadığını bilemiyoruz.

Irenaeus'un düşüncesini, kitabı *Adversus haereses* [*Sapkın İnançlara Karşı*] sayesinde biliyoruz; bu kitabın Yunancası çok yaygındır ve pek güzel olmasa da sadık bir Latince çevirisi de bulunmaktadır. Yunanca başlığı çok daha manidardır: *Sahte bilginin (gnôsis) sunuluşu ve çürütülmesi*. Eser beş bölüme ayrılmaktadır: Birincisi gnostik doktrinleri sunmakta, ikincisi bunları çürütmekte, kalan üç bölüm de Hıristiyan doktrinini açıklamaktadır. İrénée hemen dinsel alana yerleşmiş ve muhaliflerinin sözde bilgilerine (*pseudônumos gnosis*) karşı Havarilerin öğretisi olan ve bütün dünyadaki Kilisenin geleneği olan gerçek bilgiyi (*gnôsis alèthès*) koymuştur. Demek ki Tanrı hakkındaki hakikat, imanın kişilikten arınmış dağarcığında insanın düşüncesine sunulmaktadır.

Bu veriden yola çıkarak Tanrı'yı bilmek için gayret sarf etmek mümkündür ve meşrudur; fakat bunu yaparken belli bir ölçülülük gerekmektedir. Nil nehrinin kabarması ve Okyanusun med-cezir olayları gibi birçok olayın nedenini bilmiyoruz: Bu durumda Tanrı hakkında her şeyi nasıl bilebiliriz? Yaratılıştan önce Tanrı ne yapıyordu? Bunun cevabını yalnızca kendisi bilir. Söz'ün kaynağı nedir? Hayatınki nedir? Gnostikler gibi bunları bildiğimizi iddia etmek, insan aklının sınırlarını bilmemektir. Bu soruların karşısında yapılacak en iyi şey, bunları Tanrı'ya bırakmaktır: *Reservare Deo*. Bilgin olmak için, kurtulmak için Hıristiyan olunur. Hıristiyan düşüncesine yön veren bu temalar, Kilise Babaları döneminde ve özellikle Salisburyli John tarafından ortaçağda sürekli yeniden tartışılacaktı.

Bir Tanrı ve bir demiurgos değil yalnızca tek bir Tanrı vardır. Bu Tanrı'nın varlığı ispatlanabilir ve bizzat paganlar bile eserlerinden yola çıkarak O'nu kabul edebilirler (Aziz Pavlus). Gnostikler, yaratıcının Demiurgos olduğunu ileri sürüyorlar; ama bunun varlığının Tanrı'ya bağlı olduğunu söylüyorlar. Aracıları çoğaltsak da çoğaltma-

sak da âlemin gerçek yaratıcısı Tanrı'dır: "Gerçekten de âlemin gerçek yaratıcısı Tanrı'dır, çünkü âlemi yaratmak için gerekenleri kendi gücünde bulmuştur, şeklindeki fikirde sebat etmek ya da O'ndan herhangi bir etkin kuvvet ayrıldığını düşünürsek o zaman bu âlemin yaratıcısının yaptığı şeylerin modelini ve bu modelin tözünü nerede bulduğunu araştırmak gerekir." Aracılığı çoğaltmak istiyorsak sonsuza kadar çıkabiliriz ve Basilide'in 365 göğü yetersiz kalır; çünkü asıl sorun ilk göğün varlığını açıklamaktır: "Aslında küfre varan dolambaçları bırakıp gerçek olanı, yani âlemi yaratan Tanrı'nın tek Tanrı olduğunu, O'ndan başka Tanrı olmadığını, yaratılanların modelini ve şeklini kendinden çıkardığını, yapılan her şeyin O'ndan geldiğini itiraf edip hemen kabul etmek daha emin ve daha akıllıca bir yoldur." Irenaeus'un sözleri, ilk Hıristiyan düşünürlerde çok canlı olan *aklın imandan yana olduğu* şeklindeki duyguyu açıkça ortaya koymaktadır. Akıl, gnostiklerin "bilgi"sinden daha çok, imanın nesnesi olarak sunulan vahiyde kendini bulmaktaydı. Kutsal Metinlerle dünyanın temaşasındaki şaşırtıcı uygunluğa neden kendimizi bırakmıyoruz? "Bütün Metinler, Peygamberler ve İncil'ler, açık bir biçimde, ikilemsiz ve her ne kadar herkes inanmasa da herkesin anlayacağı şekilde, Tanrı'nın tek olduğunu, Söz'üyle canlı ve görünmeyen şeyleri, göktekileri, yerdekileri, sudakileri ve toprak altındakileri yarattığını –Kutsal Yazının sözleriyle gösterdiğimiz gibi– ilan ederken; bizim de bir parçası olduğumuz yaratılış, sunduğu manzaralarla, tek bir zatın kendisini yarattığını ve yönettiğini doğrularken; böylesine apaçık bir gerçeğe gözünü yumanlar, gerçek ışığı görmek istemeyenler ve bunun yerine her biri kendi tarzında bir Tanrı bulmak için karmaşık kurgularla kendi kendilerine kötülük yapanlar, ne kadar aptal ve inatçı görünüyorlar." (çev. P. Beuzart).

Demek ki ortaçağ felsefesinin üzerinde serpileceği zemin sağlam bir şekilde doldurulmuş bulunmaktaydı. Irenaeus bunun temel noktalarını kabul etmişti. İlk önce yaratılışı ele almıştır. Yüce Tanrı, her şeyi Söz'ü aracılığıyla yoktan var etmiştir. İnsanlar, önceden varolan bir madde olmadan hiçbir şey üretemezler; fakat Tanrı eserinin maddesine kadar –ki bu madde önceden yoktu– her şeyi üretmiştir. Tanrı âlemi iyilikle yarattı. Demek ki evren, gnostiklerin bir kısmının inandıkları gibi bazı ilk hatalardan –*neque Per apostasiam et defectionem et ignorantiam*– dolayı değil de, iyilikten ve iyiliği amaçlayarak yaratılmıştır. Âlemin görünümünün, yaratıcısının iyiliğini açıkça doğrulamasından dolayı Hıristiyan iyimserliği burada daha da belirgin bir biçimde ifade bulmuştur. Eşyanın temaşası, her varlığa kendi doğasının, düzeninin, sayısının ve boyutlarının verildiğini doğrulamaktadır ve hiçbir şey ne tesadüfen yapılmıştır ne de tesadüfen gerçekleşmektedir; tam tersine yüce ve ilahi bir akıl her şeyi düzenle-

mektedir. Eşyanın oluşu Tanrı'nın oluşunu doğrulamaktadır; çünkü O'nun iradesiyle varoluyorlar: *Est substantia omnium voluntas ejus.*

• Bütün diğer varlıklar gibi insan da doğrudan ve tamamen Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı tarafından yaratıldığı için iyidir; ama yaratıldığına göre, kusursuz değildir; çünkü hem sonludur hem de kendiliğinden kendisi olmadığı için alçalma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Buna karşılık insan, kendisinin ulaşabileceği tekamül derecesine yavaş yavaş yaklaşabilir. "İnsan" derken ruh ile bedenin bütününü anlamak gerekir: Bir ruh, bir insan değildir, insanın ruhudur. Bir *spiritus* ve bir *pneuma*'dan oluşan her ruh (Aziz Pavlus), insanın ölümünden sonra da varolmaya devam etmektedir; hatta onun suretini bile korumaktadır; bu da bir bedenden başka bir bedene geçmesinin imkânsız olduğunu ispatlamaktadır. Irenaeus ruhu cisimsiz olarak düşünmüştür (V:7, 1); ama burada tam anlamıyla bir tinsellikten mi yoksa kaba cisimlere göre bir bedensizlikten mi bahsettiğini bilemiyoruz; çünkü eserinin başka bir bölümünde ruhların bedenlerinin şeklini aldığını yazmıştır: Örneğin bir vazo içinde buz tutan su vazonun şeklini alır ve vazo kırılsa bile o aynı şekilde kalır. Öldükten sonra insanların ruhlarının tanınabilmesi bu iddiayı kanıtlamaktadır. Bu düşünceler muhtemelen *spiritus* için de geçerlidir; bazı yorumcuların tanrısal inayetten başka bir şey görmedikleri *pneuma*'ya gelince, doğası öylesine karmaşık bir şekilde tasvir edilmiştir ki onun hakkında bir şey söylememiz imkânsızdır.

Ruhun asıl yetenekleri idrak/düşünce ile hür iradedir. Baba, her insanı kendi suretine göre meydana getirdi: *Propriam sententiam unumquemque habentem et sensum liberum.* İdrak/düşünce (*nous*), eşyaları temaşa eder (*contemplatur*), onları inceler (*cogitat*), bunlardan bilgi elde eder (*sapit*), bu bilginin üzerinde akıl yürütür (*consiliatur*), bunu kendi içinde konuşur (*animo tractat*) ve sonunda da bunu söz olarak ifade eder. Baba gibi, bizim idrakimiz de bir söz üretir, ama kendisi hiçbir şey tarafından meydana getirilmemiştir. Akıllı bir varlık, özgür bir varlıktır: *Homo vero rationabilis, et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis*; ilahi emirleri dilediği gibi kullanmakta hürdür: *Liberum hominem fecit Deus ab initio, habentem suam potestatem sicut et suam animam ad utendum sententia Dei voluntari, et non coactum a Deo*; işte bundan dolayı hür irade insanı, yaratıcısına benzer kılmaktadır: *Liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus, cui ad similitudinen factus est.* Aziz Irenaeus'un "kesin biçimini almamış bir Pelagiusçuluk" yaptığı bile söylenmiştir. Doğru olan, çoğu Yunan Babalarında olduğu gibi, dinsel ve ahlaksal sorumluluğun temeli olarak aldığı hür iradenin çok fazla üzerinde durmuştur; ama asla Pelagius'un yaptığı gibi inayet ile hür iradeyi eş görmemiş ve bu noktada doktrinini doğrulamak için bu

fikirlerinin Aziz Pavlus'a dayandığını göstermiştir (Romalılara Mektup II:5-8). Şunu da unutmayalım ki Irenaeus gnostiklere karşı yazıyordu. Irenaeus, insanların "maddi" ve "psişik" gibi farklı kategoriler oluşturduklarını savunan fikre karşı çıkmıştır; çünkü ona göre böyle bir şeyi kabul etmek, Tanrı'nın, insanların yaptıklarından sorumlu olduğu anlamına gelir. Eğer Irenaeus'un söylediği gibi her insan kararında özgür ise, o zaman her insan bu kararlarından da sorumludur. Günahın bizim özgürlüğümüzü azalttığı doğrudur; fakat bu özgürlüğü yok etmemiştir (IV:37, 5). Böylece söz konusu olan sorun da çözülmüş oluyor: Yani Tanrı'yı sorumlu tutmadan dünyadaki ahlaksal kötülüğün varlığını açıklamak.

İnsanın yeniden dirilmesi hakkında Irenaeus, bizlere, Athenagoras ve Tatianus'tan daha fazla bir şeyler öğretmemektedir. Buna karşılık onun eskatolojisi, gerçekten çok tuhaftır. Irenaeus, sanki bu konuda önceden kaleme alınmış ayrıntılı bir röportaj okumuş gibi dünyanın sonunu tasvir etmiştir. Deccal'in, rakamı 666 olan Şeytan'ın geldiğini görür; çünkü Tufan olduğunda Nuh, yaklaşık 600 yaşındaydı, Nebukodonosor heykelinin yüksekliği 60 ve eni de 6 arşındı. Hesap kolay: 600+60+6 = 666. Birkaç isim bu rakama uygun olabilir; ama tam olarak adının ne olacağını kimse bilmiyor: Evanthas, Lateinos, Titan veya başkası. Bütün dünyayı talan edecek, Tapınağın üzerinde üç yıl ve üç ay hüküm sürecektir; bundan sonra da Kıyamet günü ve dünyanın sonu gelecektir. Bunlar, dünya 6000 yaşına vardığında gerçekleşecektir. Nitekim yaratılış 6 gün sürmüştür; bir yaratılış günü 1000 yıla eşittir, demek ki dünya 6000 yıl varolacaktır. Ondan sonra yedinci günün dinlenmesine karşılık gelen 1000 yıllık son bir dönem başlayacaktır; İsa, bilgelerle birlikte yenilenmiş Kudüs'te hükmedecektir. Bu dönemin sonunda Oğul, ebedi ahiret mutluluğunu tatmaları için seçilmişleri, Tanrı olan Babasına götürecek ve takdim edecektir. İşte ancak bunlardan sonra Baba, kötüleri diriltecek, yargılayacak ve ebediyen cezalandıracaktır. İşte genel hatlarıyla insan ruhlarının gelecek tarihleri böyledir. İnsanların mutlaka bir ruhları vardır; çünkü doğaları gereği ölümsüz olmasalar da Tanrı'nın isteği üzerine öyle olacaklardır.

Aziz Irenaeus'un en ünlü öğrencisi olan Hippolytos'un eserinin –*Contre les Grecs et Platon, ou de l'Univers* [*Yunanlılara ve Platon'a Karşı, veya Evren Üzerine*]– neredeyse tamamı kaybolmasaydı, kuşkusuz Hıristiyan düşünce tarihinde çok önemli bir yer işgal ederdi. Muhtemelen Roma'da doğmuş, önce papaz, sonra bu şehrin dinden sapmış bir topluluğunun piskoposu olmuş, biraz fırtınalı bir kariyerden sonra Sardinya'ya sürgün edilmiş ve orada 236 veya 237 yıllarında ölmüştür. Onun yorumcu, teolog ve apolojist olarak kaleme aldığı eserden geriye kalan ve bizim için son derece önemli olan bölüm genelde *Philosophoumena* başlığı altında anılan *Tüm sapkın akımların çürü-*

tülmesi bölümüdür. Bu eserindeki asıl niyeti, kendileri Hıristiyanlığı sahiplenseler de sapkın mezheplerin kaynağının, Hıristiyan geleneğinde değil de filozofların oluşturdukları doktrinlerde olduğunu göstermektir. Ama kendisi de hemen her yerde seleflerindeki felsefi öğretilerden esinlenmiştir. Hippolytos'un Söz doktrini, Tatianus veya Justinus'unki kadar, hatta belki daha da karmaşıktır. Söz'den hem yaratılış amaçlı meydana gelen bir varlık olarak bahseder hem de onun neslini hür olarak kabul eder; sonuç olarak bunu Tanrı tarafından bilerek ilahi bir kişinin yaratılışı olarak ortaya koyar. 230 yılına doğru kaleme alınmış *Tüm sapkın akımların çürütülmesi*, İskenderiyeli Klemes'in eseriyle aynı döneme aittir. Bu iki eserin karşılaştırması bizlere, İskenderiye çevresinin Yunan felsefesinin etkilerine Roma çevresinden daha açık olduğunu ve orada gerçek anlamda Hıristiyan zihniyetinden beslenmiş metafizik spekülasyonların doğmasına bu nedenle daha elverişli olduğunu açık açık göstermektedir.

KAYNAKÇA

GNOSTİSİZM: E. de Faye, *Introduction à l'histoire du gnosticisme*, Paris, E. Leroux, 1903. — Aynı yazar, *Gnostiques et gnosticisme*, 2. bsk., Paris, E. Leroux, Paris, 1925. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 2. bsk., Paris,.Fontemoing, 1906, cilt I, böl. XI. — J. P. Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma*, Paderborn, 1922. — Sorunun mükemmel ve genel bir tartışması için bkz. Henri-Charles Puech, *Où en est le problème du gnosticisme?*, in *Revue de l'Université libre de Bruxelle*, no 2 ve 3, 1934.

MARCION: A. Harnack, *Marion. Das Evangelium von fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (in *Texte und Untersuchungen*, c. XLIV), 2. bsk., 1924. — A. Amann, *Marcion*, mad., in Vacant-Mangenot, *Dict. de theol. cath.*, c. IX, 2009-2032.

BASILIDE: G. Bareille, md., *Basilide*, in *Dict. de theol. cath.*, c. II, kol. 465-475.

VALENTIN: L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, c. I, s. 163-170. (Bu mükemmel sunuşu yakından izledik).

IRENEE: *Oeuvre*, in Migne, *Patr. Gr.*, c. VII. — Alb. Dufourcq, *Saint Irénée* (in kol. La pensée chrétienne), Paris, Bloud et Gay, 1905. — P. Beuzart, *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908. — Montgomery Hitchcock, *Irenaeus of Lugdunum*, Cambridge, 1914. — F. Vernet, *Irénée (saint)*, mad., in Vacant-Mangenot, *Dict. de theol. cath.*, c. VII, kol. 2394-2533 (Geniş ve yoğun bir çalışma, her kısmın sonunda bir kaynakça bulunuyor).

HİPPOLYTOS: *Philosophoumena*'ların metni Migne, *Patr. Gr.* içinde, c. XVI; kitap I aynı zamanda şurada bulunuyor: H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, s. 551-576. — Adh. D'Alés, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906. — E. Amann, *Hyppolyte (saint)*, mad. In Vacant-Magenot-Amann, *Dict. de theol. cath.*, c. VI, kol. 2487-2511.

III

İSKENDERİYE OKULU

Üçüncü yüzyıl boyunca Hıristiyan düşüncesinin en aktif merkezi İskenderiye olmuştur. Roma imparatorluğunun içinde yer alan bu kent Mısırlıların eski dinini korumuştu. Serapis tapınağı ise hâlâ bu kente egemendi: Roma inançları, eski yerel inancı yok etmeye çalışmadan ona eklenmişti. İskenderiye'de aynı zamanda büyük bir Yahudi kitlesi bulunmaktaydı. Bu Yahudiler öylesine Helenleşmişlerdi ki onlar için Eski Ahit'in İbraniceden Yunancaya çevrilmesi gerekmişti. Philon'un en önemli temsilcisi olduğu Yahudi İskenderiyeciliği bu ortamda doğmuştu. Yahudiler gibi Hıristiyanlar da Eski Ahit'i sahiplendikleri için, Platoncu ve stoacı unsurlarla yüklü olan Philon'un yorumu, İskenderiyeli Hıristiyan düşüncesi üzerinde çok büyük etki bırakmıştı. XIII. yüzyıl skolastiklerine göre Moses Maimonides'in (Musa Meymun'un) konumu ne ise Philon'un Hıristiyanlara göre konumu da oydu. İskenderiye'de Mısır, Roma ve Yahudi tapınçlarının yanı sıra bir de Hıristiyan topluluğu ve sonuç itibariyle bir Hıristiyan tapıncı vardı. Bu Hıristiyan topluluğun menşei pek bilinmemektedir. Mısır'dan gelen ilk Hıristiyanlar gnostikti. Carpocrates orada doğmuş, Basilide ve Valentin orada ders vermişlerdi. Sapkın mezheplilerin varlığı da ister istemez bir kilisenin varlığını varsaymamıza izin vermektedir. Bu noktada durum her ne olursa olsun, 190 yılına doğru İskenderiye'de Pantene'in (ölüm 200) üstadı olduğu Hıristiyan bir okulun varlığı kuşku götürmemektedir. Bu kişi stoacılıktan Hıristiyan dinine dönmüş, görünen o ki herhangi bir kitap da kaleme almamıştır. Fakat İskenderiyeli Klemes eğitiminin en önemli bölümünü ona borçluydu.

150 yılına doğru doğan ve 215'e doğru vefat eden Klemes, genç yaşta Hıristiyan dinine girmiş ve çeşitli üstatlardan ders almak için pek çok yolculuk yapmıştır. Yalnızca Pantene onu tam anlamıyla memnun bırakmıştı. Bu yüzden onun yanına yerleşti, sonra da üstadının meşhur kıldığı okulda ders vermeye başladı ve İskenderiye papazlar topluluğunun üyesi oldu. Bu şehri ve Mısır'ı, 202 yılında vuku bulan zulümden sonra Kapadokya'da Kaisareia'ya [Kayseri] sığınmak üzere terk etti. En önemli eserleri *Discours d'Exhortation au Grecs* [*Yunanlılara Öğüt Söylevi*] (*Protreptikos*, yaklaşık 195 yılında), *Pedagogue* [*Eğitmen*] ve *Stromates*'tir [*Derlemeler*] (*Tapisseries, Melanges*).

Öğüt Söylevi veya diğer adıyla *Protreptikos*, daha önce işlediğimiz Justinus, Tatianus ve Athenagoras'ın eserlerine benzemektedir. Bu eserlerinde Klemes, paganları, putperestlik kültünden vazgeçip gerçek Tanrı'ya yönelmeye davet etmektedir. Sonra hikâyelerinin saçmalığını ve kültlerinin gülünçlüğünü ortaya koymaktadır. Ona göre

Yunan filozoflarının ve şairlerin bizzat kendilerinin bunları eleştirmiş olmaları, bu insanların putperestliğin ötesinde bir maneviyat ihtiyacı duyduklarını göstermektedir; fakat gerçek Tanrı'nın vahyi yalnızca Peygamberlerin sözünde mevcuttur. Madem ki bu Tanrı bizlere hakikati sunmaktadır, bunu kabul etmemek ne büyük bir hatadır! Paganlar, atalarının inancını ve yurtlarının kültünü bırakmanın kötü olduğunu bahane ederek bunu reddediyorlar. Oysa sorun burada değildir. Önemli olan peşinden gidebilmek için doğrunun ve iyinin ne olduğunu bilmektir. Bir insan hayatı boyunca çocukluğunda giydiği elbiseleri giymek ve yediği yiyecekleri yemekle mükellef değildir. Yanlış olduğu bilinen bir şeyde ömür boyu ısrar etmeninde haliyle bir anlamı yoktur. Klemes, İsa'nın insanlara sunduğu iyi yönleri saydıktan sonra, Yunanlılara, hakikatin tek hâkimi olarak ona yönelmelerini öneriyor. Eser özellikle hitabet açısından çarpıcı, yazım tarzı hızlı ve daha sonraki eserlere –ki bu eserlerde Justinus ve Tatianus'un etkileri belirgindir– göre doğrudan okura yönelik olma özelliğini taşımaktadır.

Varsayalım ki paganımız Hıristiyan dinine girdi; yine de törelerini değiştirmek gerekir, bu da *Pedagogue*'un üstleneceği görevdir. O kimdir? İnsanlar günahkârdır, fakat Söz, günahlara sınır çizmek için bir pedagogun işlevlerini üstlenmiştir. Din âlimi sıfatından daha çok bu sıfat ona uygundur; çünkü bir âlim yalnızca zihni aydınlatabilir, oysa bir pedagog nasıl iyi yaşanacağını öğretir. Söz, kimlerin pedagogudur? Ayrım yapmaksızın bütün insanların pedagogudur. Klemes, yalnızca belli bir selamet aristokrasisine ayrılmış kurtarıcı bilgi şeklindeki gnostik tezi şiddetle reddeder. Vaftiz oldukları andan itibaren kurtuluş karşısında bütün Hıristiyanlar eşittir. Tanrı'nın huzurunda, alim olanı da cahil olanı da çocuktur; cahil olanları da alim olanlar gibi Tanrı'nın çocuklarıdırlar. Hıristiyan dinine yeni giren de madem ki Hıristiyan inancını kabul etmiştir, o halde ışığa ermiştir; ışık ile karanlığın ortası yoktur. Klemes, Hıristiyanlara ait bir "gnosis"ten bahsettiğinde, bunu bir çeşit dinsel seçkinler grubunu diğer Hıristiyanlardan ayıran bir "gnosis" olarak düşünmemektedir. Tam tersine burada Hıristiyanların asıl gnostikler olduklarını ve yalnızca onların bu sıfatı hak ettiklerini söylemek ister. Kuşkusuz bazı Hıristiyanların durumu diğerlerinden daha iyi olabilir, fakat bundan dolayı daha çok Hıristiyan sayılmazlar. Bu konuda Klemes, her zaman İncil'in sözlerine başvurmuştur: "Babamın iradesi şudur, Oğlu görüp ona iman eden herkesin ebedi hayatı olsun ve ben onu son günde kıyam ettireceğim" (Yuhanna VI:40). Demek ki gereken tek şey imandır; çünkü eğer iman kendi içinde mükemmel ve eksiksizse, eksik olan hiçbir şey yoktur. Bu imanın yeterli olduğuna emin olan Klemes'in kendisi de felsefe yapmaktan haz duymaya başladığında bu ilke-

leri hatırlamak bizim için büyük önem taşıyacaktır.

Demek ki pedagog Söz'dür ve bu dünyaya gelen bütün insanları eğitmektedir. Ama nasıl eğitiyor? Markion, iyiliksiz adaletçi pedagog olan Baba ile adaletten sorumlu olmayan iyilik pedagogu Söz'ü birbirinden ayırmıştı. Bununla birlikte Hıristiyanlar iki Tanrı olmadığını ve sonuç itibariyle iyiliğin adaletten ayrılmaması gerektiğini biliyorlar. Kuşkusuz ilahi Pedagog'un öğretisinin ilk ilham kaynağı iyiliktir. Bizim için duyduğu kaygıdan dolayı bizi eğitmektedir; çünkü onun amacı, bizleri kurtarmaktır. Ancak aynı zamanda gerektiğinde sert olmasını ve adaleti yerine getirmesini de bilir. Gemiyi limana getiren kaptan bazen de şiddetli rüzgârlara karşı koymak durumundadır. Pedagog da öğrencisini sert bir şekilde eğitebilir ve onu kurtaracak olan disiplini uygulayabilir. Klemes, bu ilkeleri oturttuktan sonra, İskenderiye Hıristiyanları için pratik bir ahlak kitabı sunmaktadır. Eserinin bu bölümü, o zamanlara ait töreler hakkında bilgi veren tablolar ve büyüleyici ayrıntılarla doludur. İskenderiye'deki "etçil-otçul" olanları, mobilyadaki, kıyafetlerdeki, hatta İskenderiyeli Hıristiyan hanımların çok merak saldıkları parfümlerdeki lüks düşkünlüğünü de eleştirmektedir. En azından erkeklerin başlarını ağrıtmayan kokular seçsinler! Eğer bütün bunları hayatı güzelleştirmek için arıyorsak, iyi bilinsin ki Hıristiyanlık buna yeter. Gerçek bilgi, kendini bilmektir; kendini bilen, kendisini yaratan Tanrı'yı da bilir; O'nu bilen de O'na ne kadar benzediğini gitgide fark eder ve böylece ne kadar güzel olduğunu anlar ve süse ihtiyaç duymaz. Hıristiyan zengindir. Hatta tek zengin olan odur, çünkü elinden alınamayacak olan ruh zenginliklerine sahiptir. Hıristiyanın hiçbir zaman eksiği yoktur, çünkü o öyle azla yetinir ki pek bir şeye ihtiyaç duymaz. Klemes, ilahi Pedagog'u, sadık bir öğrenci olarak izleyen, yeniden canlanan ve hiçbir şeyin kölesi olmadan her şeyi kullanabilen insanı bizlere göstererek eserine noktayı koymaktadır. Onun isteği, akla ters düşen istekleri frenlemek ve dolayısıyla sade, doğal, ılımlı, rahat, araştırma gerektirmeyen, sağlığa, yaşa, kişiye, mizaca, uğraşlara uygun olanla yetinmektir.

Aynı zamanda gnosisin doktriner çileciliğinin ve bu akımların temsilcilerinin kendilerine tanıdıkları ahlaksal gevşeklik hakkının da düşmanı olan bu Hıristiyanlık, yüzeysel bir Hıristiyanlık değildir. Tam tersine gerçek Hıristiyanın Hıristiyanlığı, ruhunun içinde olduğu için her insan yaşamına dahil olabilir ve bunun için akla yatkın olması yeterlidir. "*Quis dives salvetur?*" [*Tanrıyı Kim Selamladı?*] adlı eserinde Klemes, zenginliklerin ruhunu tutsak etmemesi ve bunların iyilik için kullanılan aletler olarak kalması durumunda zengin insanın da kurtulabileceğini savunur. Yunan hikmeti? Belki, fakat daha derin bir biçimde Hıristiyan hikmeti söz konusudur. Hıristiyanın

davranış biçimi, Yunan bilgeninkine benzediğinde bile aynı nedenlerden beslenmez. Demek ki bu iki hikmet aynı değildir. Hıristiyan ahlakının ruhu, Tanrı aşkı için dünyadan vazgeçmektir. Hıristiyanlık, fakirlere zenginler kadar zengin olduklarını, zenginlere de fakirler kadar fakir olduklarını öğretmektedir. Klemes ahlakının sergilediği tamamen Hıristiyan itidale göre edimlerimizin maddesi, onlardan çıkacak dersin nihai kökünü oluşturmaz.

Söz, Hıristiyanı dine soktu; Söz, onu eğitti; artık Söz, öğrencinin öğrenme yeteneği ölçüsünde onun bilgisini artırabilir. *Derlemeler* bizleri, törenlerin Pedagogundan sonra aklın Âlimini dinlemeye davet etmektedir. Bu eser, pro domo bir savunmadır. Her dinsel toplulukta olduğu gibi İskenderiye'nin Hıristiyan kilisesinde de hem alimler hem de cahiller bulunmaktaydı. Cahiller çok, alimler azdı. Din kardeşleri Albertus Magnus için ileride yapacakları gibi İskenderiye'nin cahil Hıristiyanları onun felsefe yaparak vakit kaybettiğinden yakınıyorlardı. Bu insanların istedikleri şey, "salt ve çıplak iman"dı (I:43); hatta yalnızca felsefeden soyutlanmış değil, aynı zamanda bütün spekülasyonlardan, hatta teolojik olanlardan da soyutlanmış bir imandı. Sancta simplicitas'ın bu ilk temsilcileri için gnostiklerin durumu, felsefenin zararlı yönünü ortaya koymaya yetiyordu. Klemes'in belirttiğine göre, onu kesinlikle bir korkuluk gibi değerlendiriyorlardı. Tam da bu nedenle, bir Hıristiyanın, Tanrı'ya karşı mücadeleyi evrenin bağrına sokan isyankâr güçlerle her türlü alışverişten nasıl uzak durmak gerekiyorsa, ondan da kaçınması gerektiğini düşünüyorlardı.

Derlemeler'in esas amacı, felsefenin kendi içinde iyi olduğunu göstermektir; çünkü Tanrı felsefeye izin vermişti. Eski Ahit'te (Çıkış XXVIII:3) Tanrı, düşünceli, bilgece olan ve "hikmet ruhuyla" donattığı insanlardan bahseder. Bu ifadeyi iki şekilde yorumlamalıyız. İlk önce sanatkârlara işaret etmektedir; çünkü çömlekçinin dokunma, ıtriyatçının koku alma, müzisyenin işitme, heykeltraşın görme duyusunun ne kadar mükemmel olduğunu hepimiz biliriz. Fakat araştırmalara kendilerini adayanların özel bir duyuya ihtiyaçları vardı; bu da şairlerin figürlerini, hatiplerin müselsel bentlerini ve diyalektikçilerin kıyaslarını anlamak için akıldır. Bunu öğretmek ve kullanmak için gerekli cesaret gibi bu duyu da Tanrı vergisidir. Bu yüzden de O'nun eseri olan felsefenin Tanrı'nın huzurunda kötü ve kınanacak bir şey olduğunu kabul edemeyiz.

Genelde buna şu yanıtla karşı çıkılmıştır: Felsefe kötü bir şey olmalı ki, Tanrı onun yerine inancı indirmiştir. Fakat bu bakış, tarih içinde felsefenin rolünü yanlış anlamaktadır. İsa'nın yeryüzüne inmesinden önce, kimsenin Tanrı tarafından gönderildiğinden şüphe etmediği Yahudi yasası vardı. Eski Ahit, Yeni Ahit'i hazırlamaktay-

dı ve Yeni Ahit, Eski Ahit'i yürürlükten kaldırmadı, tersine onu tamamladı. Demek ki burada Vahiy'de bir devamlılık söz konusuydu. Öte yandan inançsız ve yasasız Yunanlılar vardı, ama onlar da çaresiz değillerdi. Çünkü Aziz Pavlus'un söylediği gibi onları yargılayan ve aynı zamanda Hıristiyanlığın gelişine hazırlayan doğal akıl vardı; bunu Platon'da ve diğer şairlerde de görebiliriz. Hatta Yunan aklı, filozof olan kendi Peygamberlerine de sahip olmuştur. Kuşkusuz Tanrı doğrudan filozoflarla konuşmuyordu. Onlara Peygamberlere yaptığı gibi özel bir vahiy indirmiyordu; ama onlara akıl –ki bu da ilahi bir ışıktır– aracılığıyla dolaylı olarak yol gösteriyordu. Olayları başka türlü yorumlamak, takdir-i ilahinin, tarihin ve olayların ayrıntılarını belirlediğini inkâr etmek anlamına gelir. Eğer Tanrı aklı istemişse, demek ki bu bir işe yaramaktadır. Eğer filozofları istediyse, demek ki İyi bir Çoban gibi sürünün başına koymak üzere en iyi kuzularını seçmiştir. Yunan filozoflarının muhalifleri her şeyden önce kendi aralarında bir anlaşmaya varmalıydılar. Bir yandan filozofların Eski Ahit'i yağmaladıklarını ve öte yandan da söylediklerinin tümünün yanlış olduğunu savunamayız. Aslında insan bilgisinin bütün tarihi iki nehrin akışına benzer: Yahudi Yasası ve Yunan felsefesi. Bunların kesiştiği noktada Hıristiyanlık yeni bir pınar gibi fışkıracak, uzaklardan gelip onu kabartan suları da kendi mecrasında sürükleyecekti. Klemes'in söylediği gibi, iki Eski Ahit ve tek bir Yeni Ahit vardır: Bu önemli ifadenin –Klemes'in yaptığından daha fazlasını yaparak– anlamını zorlamamak gerekir; ki bu ifade Justinus'un düşüncesini en mükemmel noktasına ulaştırmaktadır.

Yahudilere Yasa, Yunanlılara felsefe ve Hıristiyanlara da iman verilmiştir. Demek ki İsa'ya inanmak, felsefeyi reddetmek anlamına gelmez. Yunanlıların açıklamaları, Rabb'in yeryüzüne inmesinden önce, şu anda imana hazırlanmaları için imana ulaştıklarında bunu derinleştirmek ve savunmak için yararlıdır. Şunu da belirtelim ki yerini bildiği ölçüde de faydalıdır. *Derlemeler*'in başından itibaren (I:5) Klemes, ortaçağda Hıristiyan düşüncesinin yol gösterici temalarından biri haline gelecek olan, Yahudi Philon'un da ilham aldığı, İncil'den alınmış imge oyunuyla bu noktayı açıklar. Kutsal Metin, "Kendini yabancı kadından (...) kurtarma"yı (Süleyman'ın Meselleri VII:5) söylerken aslında bizlere dindışı bilimlere takılıp kalmadan bunları kullanmamızı söyler: "Gerçekten de bunlar bizi, Tanrı'nın sözünü almaya hazırlar ve değişik değişik zamanlarda her nesle kendi menfaatleri için verilenleri içerir; fakat bazıları evin hizmetçilerinin kendilerine sundukları içeceklerden sarhoş olarak ev sahibesini, yani felsefeyi ihmal ettiler. Böylece bunlardan bazıları müzikte, bazıları geometride, bazıları dilbilgisinde, birçoğu da retorikte ihtiyarlayıp kaldılar. Oysa nasıl ki serbest veya ansiklopedik sanatlar efendileri olan felsefeye hizmet ederler; felsefenin gayesi

de Hikmeti hazırlamaktır. Nitekim felsefe, ilahi ve beşeri şeylerin ve nedenlerinin bilimi olan Hikmetin uygulamasından başka bir şey değildir. Demek ki tıpkı felsefenin kendisinden önce gelen bilimlerin efendisi olduğu gibi Hikmet de felsefenin efendisidir." Daha sonra *philosophia ancilla theologiae* şeklinde popülerleşecek olan bu fikrin, böylece, biçim kazanmaya başladığını görmekteyiz. Buna örnek oluşturacak olan Kitabı Mukaddes'ten alınan temsili hikâye de şu olacaktır: "Bu söylediklerimize Yazı şahitlik edecektir. İbrahim'in eşi Sara kısırdı. Çocuğu olmadığı için İbrahim'e hizmetçilerinden biriyle, Hacer adında Mısırlı bir kadınla soyunun devam etmesini ümit ederek birleşmesine izin verdi. Demek ki sadık –çünkü İbrahim sadık ve adildir– ile birlikte duran Hikmet (Sara) bu ilk nesilde kısır ve çocuksuzdu; çünkü İbrahim'e henüz çocuk vermemişti. Haklı olarak gelişmesi gereken adil (İbrahim), dünya bilimiyle – çünkü Mısır allegorik olarak dünya anlamına gelir– ilahi inayetin isteği üzerine İshak'ın ondan doğması için birleşmeliydi... Böylece bilim görmüş kişi, buradan yola çıkarak, onlara hâkim olan Hikmete ulaşabilir; ki İsrailoğulları ileride İshak'ın neslinden olacaktır. Burada hikmete bilim aracılığıyla varılabileceğini görüyoruz; çünkü İbrahim, en yüce hakikatlerden, Tanrı'dan gelen imana ve adalete geçerek bunu gerçekleştirmiştir... Ama ayrıca İbrahim'in (adil olan) neden Sara'ya (Hikmet) "İşte hizmetçin, o senin ellerinde, onunla dilediğini yap," dediğini görüyoruz. Yani dünya felsefesinden yalnızca lâzım olanları alıyor. Başka bir deyişle İbrahim şöyle demek istiyor: Genç olduğu için dünya bilimini alıyorum ve onu koruyacağım; ama senin bilimine mutlak efendi olarak saygı duyuyorum ve onurlandırıyorum." Bunun üzerine Klemes sonucu şöyle bağlamaktadır: "Sadece şunu demek istiyorum ki, felsefe hakikatin arayışı ve doğanın incelenmesidir. Hakikat hakkında Tanrı şöyle buyurmuştur: "Ben Hakikatim." Ve şunu da eklerim ki, sonunda Mesih'te bulduğumuz huzurdan önce gelen bilim, düşünceyi çalıştırıyor, aklı uyandırıyor, inananların yüce Hakikat sayesinde sahip oldukları gerçek felsefeyi öğrenmeleri için ruhu hazırlıyor." Hıristiyan Hikmeti için felsefe, haddini bildiği ölçüde yararlı bir hazırlık ve ektir. Şimdi felsefenin yardımıyla Hikmetin nasıl oluşabileceğini görelim.

Eğer iman ve felsefe ortak köklere sahip olmayan heterojen veriler olsalardı, bunları bağdaştırmak imkânsız olurdu. Ama durum böyle değil. Her insan, insan olması dolayısıyla kendisini hayvanlardan farklı kılan bilme yeteneğine (*phronesis*) sahiptir. Yalnızca kendi kaynakları sayesinde, ilk ve ispatlanamaz ilkeleri bilebilmesinden dolayı o düşüncedir (*noèsis*); içeriğini diyalektik olarak geliştirmek için bu ilkelerden yola çıkarak mantık yürüttüğünden dolayı o marifettir veya bilimdir (*gnôsis, épistèmè*); bu yetenek uygulama ve eylem sorunlarına açıldığında da sanat olur

(*tékhnè*); sonunda dindarlığa açıldığında, Söz'e inandığında ve onun emirlerine itaatte bize yol gösterdiğinde yine kendisi olmaktan çıkmaz; inanan, eylemi yöneten ve bilim peşinde giden düşüncenin birliği bütün bu faaliyetleri içeren Hikmetin birliğini sağlamaktadır.

Bir olduğu için Hikmet, bizatihi felsefede düzeni sağlamaktadır. Bakkha rahibelerinin Pentheus'un bedenini paramparça etmeleri gibi, felsefi tarikatlar, hakikatin birliğine son vermişlerdir: Her biri hakikatin bir parçasını elinde tutmuş ve bütünün kendisinde olduğunu sanmıştır. Gerçekten de yapılması kaçınılmaz olan ilk iş bunları elemektir. Öyle felsefeler vardır ki, yanlış olduklarından dolayı Hıristiyanlık onları özümseyemez. Klemes'in eleştirisi aslında çok hoşgörülüdür: "Hiç bahsetmemeyi yeğlediğim tek filozof Epikuros'tur, diyor Protreptikos'unda; çünkü en yüce iyiliği şehvette gören bir ateiste ne denebilir?" Yine de Klemes, ondan faydalanmıştır: Aziz Pavlus'un bu dünyadaki bilgelerin delilikleri hakkındaki metinlerinin hepsi Epikuros'a da yönlendirilebilir, ona karşı da konulabilir. Kötü olanı eledikten sonra kalanların arasından seçmek gerekir. "Felsefe" terimi, özel bir öğretiye yani ne Platon'unkine ne Aristoteles'inkine ne de Epikuros'unkine işaret etmemektedir; bunun tersine çok değişik ekollerin uzlaştıkları adaletin ve dindarlığın öğretisidir. Hıristiyan inancı, her doktrinden yalnızca faydalı ve doğru olanı almaya yarayan bir eleme ilkesidir. En yüksek iki üstadı, Tanrı'nın aydınlattığı insan olarak bilinen Pythagoras ve bütün felsefesi dindarlığa yönelik olan Platon'dur. Stoacılara gelince onların teolojileri yanlıştır; çünkü bu kişiler Tanrı'ya beden atfetmekte ve onu dünyaya mündemiç olarak kabul etmektedirler. Fakat ahlaklarında çok iyi taraflar bulunmaktadır ve bunları kullanmak hata sayılmaz. Bu şekilde algılanan felsefe, felsefenin serbest sanatlara,[Φ] imanın da felsefeye hâkim olup yön verdiği, bir çeşit eklektizmdir.

Klemes'in Tanrı'sı, diğer Yunan teologlarınki gibi, bilinemez. Platon ve Philon, Tanrı'yı varlıkların üzerinde yücelttikleri gibi Klemes de, *Pédagogue* [*Eğitmen*] adlı eserinde (I:8) O'nu birin ötesine ve bizzat Birliğin üstüne yerleştirmektedir. Muhtemelen, gizemli Hermes Trismegistos'un etkisi altında, Plotinus'un bile gidemediği kadar ileri gitmiştir. Tanrı'yı yalnızca Oğlunun aracılığıyla biliyoruz. Babanın hikmet ve gücü olan Söz (*Logos*), onun gibi ebedidir ve onunla aynı öze sahiptir. Tam olarak berrak bir fikre varmadıysa da, Klemes'in öğrettiği Söz teolojisi, Apolojistlerinkine göre daha belirgin bir biçimde gelişmiştir. Bu Oğul veya ondan ayrılmadan Babanın yaydığı Söz, hem dünyanın yaratılmasında araç, hem inayeti hem de içinde bulunan akıllar için de ışık kaynağıdır. Tanrı tarafından, Onun suretinde yaratılan insan, di-

---

[Φ] Entelektüel çalışmanın ağrlıkta olduğu disiplinler, –çn.

ğer hayvanlarınkine göre daha saf bir özü olan bir ruha sahiptir. Metinlerin durumu ne Klemes'in psikolojisini iyice belirginleştirmeyi ne de onun ruhun tinselliği hakkında tam olarak ne düşündüğünü ne de ölümsüzlüğü ne şekilde algıladığını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bunun tersine insanın hür iradesinin varlığına ve gücüne, selefleri gibi güçlü bir vurgu yaparken, inayetin gerekliliği ve rolü hakkında onlardan çok daha açık ifadeler kullanmaktadır. Bu iki ilke, kurtuluş için ahlaken faydalı ve iyi hareketlerin eşanlı nedenleridir.

Klemes'in eseri, Justinus'un eserlerinin genişletilmiş ve zenginleştirilmiş hali gibi görünmektedir. Tek bir gerçek felsefe vardır; bu da Yunanlıların ilham aldıkları kaynağını "İbranilere göre felsefe"den veya "Musa'ya göre felsefe"den alan ve hem kendi içinde hem de Yunanlılarda gördüğümüz felsefedir. Kuşkusuz İsa'nın öğretisi bizleri kurtarmaya yeter, fakat felsefe de insanların buna ulaşmasını sağlayabilir ve kabul ettiğimiz takdirde anlamını derinleştirmeye yardımcı olabilir. Eğer bir "Hıristiyan gnosis"inden bahsedebiliyorsak, ağaçların çiçek ve meyve verdiği gibi felsefe de gelişen bu iman konusundadır. Üç çeşit insan sınıfı vardır: Paganlar, inananlar ve gnostikler. Gerçekten gnostik adını taşımayı hak edenler yalnızca paganlar ve inananlar arasında bulunur. Aynı şeyi öğüt verici bir hikâyeyle ifade edelim (*Derlemeler*, VI:15). Aşısız fidanlarla zeytin ağaçları, paganlarla Hıristiyanlar vardır, çünkü Tanrı böyle olmasını istedi. Pagan filozof aşısız fidandır; az besin kullanır, ama hiç meyve üretmez. Bir bahçıvan gelir ve onu bir zeytin dalıyla aşılar; bu ağaca daha fazla besin gerekecek, ama böylece yağ verecektir. İmanı insan aklına aşılayan bahçıvan Tanrıdır. Tıpkı ağacın kabuğu ile odunu arasına bir dal koyduğumuz gibi bazıları taç şeklinde, yani dıştan aşılanırlar: Bunlar Hıristiyanlığın temel bilgilerini öğrenip bununla yetinenlerdir. Başkaları yarık şeklinde aşılanırlar: Odunu yararak içine aşılanacak filizi koyarız; tıpkı bunun gibi felsefi bir zihne iman sızar ve düşüncenin içine yerleşir. Üçüncü bir grup daha derin bir uygulama ister: Bunlar yoldan çıkmış olanlardır. Bahçıvan onları aşamalı aşılar, ilk önce iki filiz keser, fidan özünü ortaya çıkarmak için filizin kabuğunu ve altındaki tabakayı kaldırır ve fidan özünün içine fidanları yerleştirip birbirine temas etmesi için sıkıca bağlar. Ama en iyisi tomurcuk aşısıdır. Bir parça ağaç kabuğuyla sürgün koparılır ve yerine aşısını yapmak istediğimiz tomurcuk konulur. İşte gnostik adını hak eden kişi de böyle elde edilir. İmanın gözü bir anlamda doğal aklın gözünün yerini alır ve o andan itibaren filozof o gözle her şeyi görür. Böylece ruhun üretebildiği meyveler hem bilgi bakımından hem de fazilet bakımından çok daha mükemmel olur: Tanrı'ya karşı günah işleme korkusu, bir gün ona tekrar dönme ve bizi ondan ayıran günahlara tövbe edebilme umudu. İtidal veya kendini kont-

rol etme, bu hayatın zorluklarına tahammül etmek için sabırla birleşir ve bunların gizli kökleri aşk veya merhamettir. Tanrı aşk olduğuna ve iman da Tanrı'nın bizim içimizdeki hayatı olduğuna göre bunların başka türlü olması mümkün müdür? Mükemmel gnostik ve mükemmel Hıristiyan aslında aynı kişidir.

Eserinin genişliğiyle ve zekâsının derinliğiyle Origenes, şimdiye kadar işlediğimiz düşünürleri fazlasıyla aşmıştır. Çağdaşları onun büyüklüğünü doğru bir şekilde hissetmiş ve modern tarihin araştırmaları, ona hayran kalmamızı gerektiren nedenleri çoğaltmışlardır. Yaklaşık 184 yılında Mısır'da ve büyük bir ihtimalle İskenderiye'de Hıristiyan dinine sonradan girmiş bir babadan dünyaya gelen Origenes, ilk önce İskenderiyeli Klemes'den ve bir ihtimal Plotinus'un da öğretmeni olan Ammonios Saccas'tan felsefe dersleri almıştır. Daha sonra kendisi de bir okul açıp ders vermiştir. 218 yılına doğru metinlerini yazmaya başlamıştır. 221'de Roma'ya yolculuk ettikten sonra 230'da Yunanistan'a gitmiştir. Bu son yolculuk sırasında Origenes papaz makamına atanmıştır. Kaiserai'ye yerleştikten sonra orada bir okul ve bir kütüphane kurmuştur. Öğretisinin parlaklığından ve üstadın kendisini işine koşulsuz adamasından büyülenen birçok öğrenci onun etrafına doluşuyordu. Decius zulmü döneminde 250'de tutuklanıp işkenceye maruz kalmıştır. Öyle görünüyor ki 253'de Sur'da gördüğü eziyetlerin sonucunda vefat etmiştir. Bu büyük teologun hayatı güçlüklerle doludur. Gözü pek ve bazen maceracı spekülatif bir dehaya sahip olan Origenes, o dönemde pek bilinmeyen birçok alanda öncü olduğu için bazen hataya düşmesini bağışlamamak imkânsızdır. İnançlarına olan şiddetli tutkusu, hadım olarak yaşamak şeklindeki temel kuralı harfi harfine yerine getirmek için kendini hadım etme kararıyla belirginleşir. Onun devasa eserlerinden yalnızca çok küçük bir bölümü bizlere ulaşmıştır. Elimizde kalanlar arasında Celsus'u çürütmek için kaleme aldığı eser *Celsus'a Karşı* (*Contra Celsum*) ve özellikle de *İlkelere Dair*'i (*Péri Arkhôn* veya *De principiis*,) felsefe tarihi içinde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu son eserin tamamına sadece Ruffin'in yaptığı Latince çevirisiyle sahibiz. Yunanca metinden kalen birçok parçayla karşılaştırıldığında bu çevirinin kusursuz olmadığı fark edilmektedir. Tehlikeli pasajlarda metni ortodoksluk yönüne kaydırmıştır, ama Origenes'in diğer metinlerinin sağladıkları kırpıntılar sayesinde bunu kullanmak mümkün ve meşrudur.

İlkelere dair incelemesi, iki okur sınıfına hitap etmektedir: Bir yanda zaten iman etmiş, ama Kutsal Yazılar ve Hıristiyan geleneği hakkındaki eğitimini derinleştirmek isteyenler ve öte yanda da basit filozoflar, sapkınlar, hatta inancın açık düşmanları. Onlara öğretmek istediği ilkeler, Hıristiyan hakikatinin ilkeleridir: Tanrı, âlem, insan

ve Vahiy. Demek ki Origenes her şeyden önce Hıristiyanları muhatap alan ve aynı zamanda mümkünse inanmayanları ikna etmek isteyen bir Hıristiyandır. Bununla beraber eğer ilk önce ve daha çok inananlara hitap ediyorsa, bunun nedeni, her ne kadar hepsi kurtarıcı hakikatin kaynağı olarak İsa'nın sözünü kabul etseler de, buna atfetmeleri gereken anlam hakkında her zaman mutabık olmamalarıdır. Bu görüş ayrılıklarına son vermek için geleneğe başvurmak ve aynı zamanda hepsinde ortak olan inancın dışında Kutsal Ruh'tan Bilim ve Hikmet almış Hıristiyanlara da danışmak gerekir. Ne denirse densin, İskenderiyeli Klemes'te de var olan, ama daha örtük biçimde bulunan bir tinsel aristokratçılık, bu noktada Origenes'te de ve daha belirgin bir biçimde kendini ele vermektedir. *Contra Celsum*'un [*Celsus'a Karşı*] (VI:13) bir metni, Origenes'in düşüncesinde bu ayrımın nasıl Aziz Pavlus'un öğretisi üzerine temellendirildiğini görmemize imkân vermektedir: "İmandan farklı olan ilahi Hikmet, Tanrı'nın karizmalarının ilkidir. Ondan sonra ikincisi, yani bu şeyler hakkında kesin bir bilgiye sahip olanların irfan(marifet) (*gnôsis*) olarak adlandırdıkları şey gelir. Üçüncüsü de, madem ki en cahilleri de olabildikleri kadar dindar olsalar da kurtulması gerektiğinden, imandır. İşte bu yüzden Aziz Pavlus, şöyle demiştir: "Kimine Ruh vasıtası ile hikmet kelamı ve diğerine aynı Ruha göre ilim kelamı, başkasına aynı Ruhla iman" verilir (I Korintliler XII:8-9). Demek ki bütün Hıristiyanlar aynı şeylere fakat farklı tarzlarda inanmaktalar. İnsan, bir beden, bir ruh ve bir tinden oluşmaktadır. Aynı şekilde Kilise, Kutsal Metinler'in tarihsel anlamının hakikatine çıplak imanla yetinen basit inananlardan; metinlerin allegorik yorumu sayesinde "gnosis"e, yani "bilmek" kelimesinin Kitab-ı Mukaddes'teki anlamına, birlik olan bilgiye erişen (*Yuhanna İncilinde*, XIV:4, 17) daha mükemmel Hıristiyanlardan; son olarak da Metinlerin "manevi anlamı"na ulaşan ve üstün bir tefekkür (*theôria*) sayesinde ilahi Yasada gelecek olan sonsuz mutluluğunun gölgesini fark eden daha da mükemmel Hıristiyanlardan oluşmaktadır.

Tanrı, bir, sade, anlatılamaz ve mükemmeldir. Doğası gayri-maddidir; çünkü mükemmel olan değişmez ve değişmez olan, tanım itibariyle gayri-maddidir. Bu yüzden onun nasıl olduğunu tasavvur etmemiz mümkün değildir; doğası maddenin ve bizimkiler gibi bir bedenin içinde tutsak olan ruhların mahiyetini aşmaktadır. Tanrı'nın Baba, Söz ve Kutsal-Ruh olması, bir olmasına engel değildir; fakat Origenes ilahi kişiler arasındaki ilişkiler konusunda biraz sıkıntılı görünmektedir. Origenes'in düşüncesinde, Söz ile Ruh'un Baba'ya belli bir tabiiyet içinde olduklarına dair bazı kalıntılar görünmektedir. Her özel durumda farklı bir kutsal metni açıklamaya çalışan bir yorumcunun değişik zamanlarda öne sürdüğü çok sayıda açıklamayı teke indir-

mek zordur (örneğin Süleyman'ın Meselleri VIII:22-31). Bu açıklamaların genelinde şu açıkça ortaya çıkmaktadır ki, bir yandan Origenes, yaratılmamış bir Söz'ün Baba'yla birlikte mutlak ezelden beri var olduğunu ve dolayısıyla Baba gibi Söz'ün de Tanrı olduğunu korkmadan savunurken, öte yandan da her ne kadar Söz ile Baba'nın ilişkisini çok kesin bir şekilde tanımlasa da Söz'ün yaratılıştaki rolünü belirlemeye çalışırken, hiyerarşik bakımından Baba'dan aşağıya yerleştirmektedir. Buradaki güçlük, sorunun ayrılmaz bir parçasıdır; çünkü Söz'ü bir aracı olarak görmek bahis konusudur. O zaman Origenes Yaratılışta ilk doğan ve kendisinden sonra başka sözler ve dolayısıyla başta tanrılar meydana getirecek olan Söz'den "bir Tanrı" gibi bahsetmektedir. Söz'ün Tanrı'yla olan ilişkisi gibi, sonradan doğacak olanlar da Söz'e göre aynı ilişkilere sahip akıllı doğalardır. Burada Ammonios Saccasın okulunda Origenes gibi öğrenci olan Plotinus'u hatırlamamak elde değil.

Tanrı dünyayı, her şeyin canlı şekillerinin bulunduğu Söz'ünün aracılığıyla hiçten yaratmıştır. Onun iyiliği, dünyayı kendi hikmetine göre yaratmayı istemiş ve gücü de bunu maddesine kadar yaratmıştır. Öte yandan ezelden beri işsiz güçsüz durup, bir anda yaratma kararı alan bir Tanrı hayal etmek saçma olurdu. Gücünü kullanmayan kadir birini nasıl düşünebiliriz? Böyle bir değişimi onun değişmezliğiyle nasıl bağdaştırabiliriz? Demek ki dünya ezelde yaratılmış, yani Tanrı'nın üstün kudreti sayesinde ezelden varlığa getirilmiştir. Zaman içinde ezeli ve ebedi olan bu dünya, mekân içinde sınırlıdır, çünkü Tanrı, her şeyi Yazı'da söylediği gibi in *pondere et numero, yani* belli ölçüler ve sayı dahilinde yapar. Gerçi Tekvin yaşadığımız dünyaya bir başlangıç atfetmektedir. Bu lafzi olarak doğrudur. Ama bizim dünyamız ne ilk ne de son dünyadır. Ondan önce başka âlemler de varolmuştur; onun nihai yokoluşundan sonra başka âlemler de varolacaktır ve ebediyete kadar da böyle devam edecektir.

Yüce bir hikmetle Tanrı tarafından yaratılmış olan ve bizim yaşamakta olduğumuz bu âlem, Söz'ün bir tezahürü gibidir. Baba'nın içinde olan Söz, Baba'nın tam olarak ne olduğunu bilir ve daha önce de bahsettiğimiz diğer sözleri de bu bilgiden hareketle serbestçe yaratmıştır. Hür ve tin olan bir Tanrı'nın mahlukları tindi ve hürdüler. Âlem bir tarihe sahip olmasını bunların özgürlüğüne borçludur. Sade, bir ve tamamen kendisine benzer saf bir iyiliğin eserleri olan bu ruhlar, kendi aralarında eşit bir şekilde yaratılmışlardır. Bunlardan bazıları, kendi hür iradelerini kullanarak daha çok veya az bir güçle Tanrı'ya bağlanırken bazıları da az ya da çok Ona sırtını dönmüştür. Bu sadakatin veya bu günahın çeşitli dereceleri, şu an evreni dolduran ruhların hiyerarşisini kesin olarak belirlemektedir. En yüksek derecelerde bulunan meleklerin hiyerarşisinden, daha az saf olan ve gezegenlerin hareketlerini belirleyen

meleklere kadar, sonra insanlara, bedenlerde tutsak olmuş ruhlara kadar bütün varlıklar, kendisinin özgürce seçtiği yerde bulunmaktadır. İnsan ruhları, ilk günahtan dolayı bedenlerde tutsaktır. Fakat Platon ve Plotinus'un (muhtemelen Ammonios Saccas'ın da) öğretilerinde olduğu gibi burada tutsak oldukları bedenlerden kurtulmak için çaba sarf edebilir ve ilk hallerine dönebilirler. Gerçekten de bunlar ilk başta ruh değil saf tinlerdi ve bedenleri canlandırmaları söz konusu değildi. Ruh kelimesinde (*psukhé*), Origenes, "soğuk" (*psukron*) anlamına gelen köke dikkat çekmiştir. Çok doğru olarak söylendiği gibi (G. Bardy), ruhlar, ona göre, sadece "soğutulmuş tinler"dir. Onların kişisel hikâyeleri, ilk başta sahip oldukları sıcaklığa ve ışığa yeniden ulaşma gayretinin hikâyesidir. Aziz Hieronymus'a inanacak olursak (*Epist.*, 124:4) Origenes, insan ruhlarının daha da bozulabileceklerini ve Pitagorasçıların ruh göçlerinde olduğu gibi insan bedeninden hayvan bedenine geçebileceklerini kabul etmiştir. Fakat Origenes'in kendi metinlerinde bu öğretiyi ona atfetmemizi sağlayacak hiçbir ize rastlamamaktayız.

Ruhun kaynağı sorunu, onun için bir gizem olarak kalmıştır. Aziz Augustinus gibi o da, Kilisenin öğretisinin bizleri iki hipotez –bunun ebeveynlerden geçmesi veya dışarıdan nüfuz etmesi– arasında seçim yapmakta serbest bıraktığını düşünmekteydi. İnsan ruhunun gayri-maddi olması, nesnesi de gayri-maddi olan idraki bilgi edinebilme yeteneği sayesinde açıkça fark edilmektedir. Ruhun ulaşması gereken özgürleşmeyi gerçekleştirmesi için, ilk önce diyalektik sayesinde algılanır eşyanın bilgisinden idrak edilebilir ve ahlaksal hakikatlerin düzeyine çıkmalıdır. Bazı ruhlar bununla yetinirler; fakat bu güneş ışığında görmek gibi bir şeydir, yani ışığın bizzat kendisini görmek değildir. Yalnızca Ilahi bir faziletin ruhu aydınlattığı ve ışınlarıyla ısıttığı kişiler bu ışığı görebilirler.

Ilk günahın temel nedeni olduğu için, insanın hür iradesi, onun tekrar yükselmesinin temel etkenidir. İnsanın hür bir varlık olarak kaldığı tartışılmaz. Taş gibi cansız varlıklar, başkası tarafından hareket ettirilir; oysa canlı varlıklar, bitki örneğinde kendi büyümelerinin, hayvan örneğinde ise kendi hareketlerinin kaynağını içlerinde taşırlar. Hayvanlar arasında bazıları algıları veya imgeleri sayesinde içten hareket ederler. Fakat insan, temel öğeleri sayesinde kendi algılarını ve imgelerini eleştirmesini sağlayan bir akılla da donatılmıştır. Her birimiz aklın yargılarının hür olduğunu saptayabiliriz; bundan kesit, canımızın istediği gibi her şeyi kabul veya inkâr edebileceğimiz değil, en azından yargılarımızın sorumlusunun kendimiz olduğumuzu bilmemizdir. İsteyen, davranan ve yargılayan benim. Muhtemelen üzerimde isteğimi etkileyen birçok iyi ya da kötü etki vardır, ama sonuçta aldığım kararın nedeni benim.

Daha önce gördüğümüz gibi bu özgürlük, kötülüğün ilk vesilesi olmuştur. Fakat iyiliğin vazgeçilmez koşuluydu ve böyle olmaya da devam edecektir. Tanrı'yı seçmeme olasılığı, O'nu seçme olasılığıyla bağlantılıdır. Daha ileri gidersek: İyiliği veya kötülüğü seçme yetisine sahip olmak, bu iyiliğin tam anlamıyla bizim iyiliğimiz olması için son derece gereklidir. Demek ki bizim yükselişimizin kökü buradadır. Hatasının onu götürdüğü bedende tutsak olan ruh, geçmiş varoluşunun bütün hatıralarını unutmamıştır. Doğası itibariyle Tanrı'nın suretinde ve O'na benzer olarak yaratılmıştır; dolayısıyla kendisini tanıyarak onu tanıyabilir ve cüz'i olarak kaybettiği Tanrı'ya benzeyişini, arınarak ve çile çekerek yeniden keşfetmeye başlamasıyla onu gitgide daha iyi tanıyabilir. İsa'nın inayeti, insana bu görevde yardımcı olur. Yalnızca İsa'nın ruhu, ilahi benzerliğinden hiçbir şey kaybetmeden beşeri bir bedene inmiştir. İsa'nın bu ruhu, işlenen günahtan dolayı üzerimizde hakları olan Şeytan'dan bu hakları yeniden almak için nefsini feda ederek bizi kurtarmak için tecessüm etmiş Sözdür. Bu fedakarlıktan, karşılıksız yardım ve yükselişimizin temel nedeni olan inayet doğmuştur; fakat bunun bizim inayetimiz olması için hür irademiz onunla ortak olmalıdır.

İsa'nın kendisini feda etmesi, insanın tek kurtuluşunun çıkış noktası değildir; aynı zamanda o Meleklerin ve bir anlamda da bütün kâinatın kurtuluşudur. Origenes'in öğretisi genel görümü itibariyle gnostik bir kozmogoniye ne kadar benzese de, bu öğretiye ilham olan Hıristiyan iyimserliğinden dolayı ondan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Origenes'in âlemi, kötü bir madde üzerinde çalışan aşağı bir demiurgosun eseri değildir. Söylediğimiz gibi, Tanrı, iyiliğinden dolayı her şeyi, hatta maddenin kendisini de kendi yaratmıştır. Demek ki bir ruhun kendisini orada tutsak etmesi kötü olsa da, madde iyidir. Zaten insanın bedeni sadece ruhun hapishanesi değildir, o aynı zamanda onun için bir yükselme vasıtasıdır; ruh çile çekerek bedenden kurtulmaya gayret ederken aslında yine bedene dayanmaktadır. Kötülük, Tanrı'nın ona belirlediği sınıra dayandığında, dünya su ve ateş tufanıyla yok edilecektir. Yeniden saf tin haline gelen doğrular, melek rütbesine yükselecek ve kötüler de İblis düzeyine ineceklerdir. Her şey İsa'ya ve onun aracılığıyla Babası olan Tanrı'ya boyun eğecek ve böylece yaratılışın ilk düzenine yeniden kavuşulacaktır.

Parçalanan dünyamızın parçalarından Tanrı, başka bir âlem yaratacak ve ondan sonra başkaları da yaratılacaktır. Hepsinin tarihi, bu âlemde yaşayan akıllı varlıkların hür iradelerine bağlı olacaktır. Origenes'in bazı metinleri, aynı yaratılmış varlıkların ardı ardına yaratılan evrenlerde bulunacağını ve bunların tarihine katılacaklarını, bazılarının derecelerini üç dört âlem boyunca koruyup sonra bunları kaybedeceklerini, bazılarının hiç zayıflamayacaklarını, bazılarının da bunu hemen kaybedeceklerini dü-

şündürmektedir. Bu durumda şunu da kabul etmek gerekir ki İsa da, hiçbir zaman tamamlayamayacağı Kurtarma hareketine yeniden başlayacaktır. Origenes, âlemden âleme yavaş bir gelişmenin gerçekleştiğini ve bir gün kötülüğün iyilik tarafından yok edileceğini düşünmüş görünmektedir. Böylece belli belirsiz bir şekilde zamanların gerçekten sonunu burada görmekteyiz. Bu sonda her şey öylesine güzel düzen içine girecektir ki Origènes, okurlarını gerçekten Tanrı'dan ebediyen ayrı kalmış şeytan ve lanetlilerin kalıp kalmayacağına karar vermeye davet etmektedir.

Alemin bu tarihi, Origenes'in uçsuz bucaksız teoloji öğretisinin sadece bir parçasıdır. Bu öğreti, Paganların Plotinus'un Aineidase'larında okuyabileceği evren görüşünün Hıristiyan versiyonunu belirgin bir şekilde görmemiz açısından büyük bir önem taşımaktadır. Origenes'in etkisi çok muazzam olmuştur. İçerdiği bazı kesin olmayan tezleri, Methode d'Olympe'in (ölüm 311), İskenderiyeli Pierre'in (ölüm 312), Aziz Epiphane'ın (*Panarion*, 375), Origenes'in öğretisini yargılamak için bir konsili toplayan ve reddedilmesini sağlayan İskenderiyeli Théophile'inki gibi saldırılara neden olmuştur. Ama onu savunanlar da az sayıda değildi. Latinler arasında Aziz Hieronymus, Origenes için büyük bir methiye kaleme almıştır ve tutumlarını biraz sonra tanımlayacağımız Kapadokyalılar, hayranlıklarını hiç esirgemeden, öğretisini gerektiği gibi düzeltmişlerdir.

KAYNAKÇA

PHILON LE JUIF: J. Martin, *Philon*, Paris, Alcan, 1907. — É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2. bsk., Paris, J. Vrin, 1924.

CLEMENT D'ALEXANDRIE: *Oeuvre*, in Migne, *Patr. Gr.*, c. VIII ve IX, eserin eleştirel baskısı için bkz. O. Stählin, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte*, 3 cilt, c. I, *Protreptikos, Praedagogus*, Leipzig, 1905; c. II, *Stromata*, kitap I-VI, 1906; c. III, *Stromata*, kitap VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, quis dives salvetur, Fragmenta*, 1909. — Eugene de Faye, *Clement d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle*, 2. bsk., Paris, Leroux, 1906. — W. Capitaine, *Die Moral des Clemens von Alexandria*, mad. İn Vacant-Mangenot, *Dict. de theol. cath.*, c. III, kol. 137-199. Seçilmiş metinler, çevirisi ve şerhi için bkz. G. Bardy, *Clement d'alexandrie* (Les moralistes chretiens), Paris, Gabalda, 1926. — Cl. Mondésert, *Clement d'Alexandrie. Le protreptique, introduction et traduction*, Paris, du Cerf yay., 1943.

ORİGENES: *Ouvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XI-XXVII. *Contra Celsum*'un edisyon kritiği için bkz. P. Koetschau, in *De Principiis*, c. V. — J. Denis, *De la philosophie d'Origenes*, Paris, 1884. — Seçilmiş metinler, çevirisi ve şerhi in F. Prat, *Origine, le theologien et l'exegete*, Paris, Bloud, 1907. — E. de Faye, *Origenes sa vie, son œuvre, sa pensée*, 3 cilt, Paris, E. Leroux, 1923-1929

(Daha eski olan J. Denis'in eseri kadar önemli değildir). — G. Bardy, *Origene*, mad. İn Vacant-Mangenot, *Dict. de théol, cath.*, XI:1489-1565 (mükemmel). Aynı yazar, *Recherches sur l'-histoire du texte et des versions latine du De principiliis d'Origene*, Paris, Desclée, 1925. — R. Cadiou, *La jeunesse d'Origene*, Paris, G. Beauchesne, 1935. — Öğretinin tarihi hakkında bkz. G. Fritz, *Origenisme*, mad. in Vacant-Mangenot, *Dict. de théol. cath.*, c. XI, kol. 1566-1588.

IV

KAPADOKYALILARDAN THEODORETOS'A

İznik Konsili'nden (325) itibaren yukarıda gördüğümüz türden öğreti maceraları iyice güçleşmiştir. Arius'un öğretisi yüzünden ortaya çıkan teslis tartışmalarını çözmek için bir araya gelen Konsil, Kilisenin öğretisini Hıristiyan düşüncesinin bundan sonra içinde kalması gereken çerçeveyi çizmesi açısından bilinmesi önemli olan bir sembol şeklinde tanımlamıştı. "Tek bir Tanrı'ya, bütün görünen ve görünmeyen şeyleri yapan (*poiètèn*) kadir-i mutlak (*pantokratora*) Baba'ya inanıyoruz. Ve tek bir Rabb'e, Tanrı'dan, yani Baba'nın özünden (*ousias*) doğan tek Tanrı'nın oğlu, Tanrı'nın Tanrı'sı, ışığın ışığı, gerçek Tanrı'nın gerçek Tanrı'sı, doğrulmuş ve yaratılmamış, Baba'yla aynı öze (*omoousion*) sahip İsa'ya inanıyoruz; ki onun sayesinde her şey, gökte olanlar gibi yerde olanlar doğdu (*ta panta égénéto*). O, bizim için ve bizim kurtuluşumuz için indi, tecessüm etti, acı çekti ve üçüncü gün dirildi, göklere yükseldi ve ölüleri ve dirileri yargılamaya geliyor. Ve Kutsal Ruh'a inanıyoruz. Şunları söyleyenlere gelince: "Onun olmadığı bir zaman da vardı veya doğrulmadan önce var değildi veya hiçten doğdu veya başka bir hipostazdan veya başka bir cevherden (*hupostaséôs è ousias*) geliyor; veya Tanrı'nın oğlu yaratılmıştır (*ktiston*), değişimlere maruz kalabilir veya değişkendir; işte bunları Katolik ve Apostolik (papalığa ait) Kilise aforoz etmektedir."

Bu beyandan sonra, Söze ilişkin spekülasyonlar, artık onu yorumlamaktan öteye veya bilinçli olarak kabul edilecek mezhep sapkınlıklarıyla ona karşı çıkmaktan öteye geçemezdi. İşte bu yüzden İznik Konsili sonrası Yunan teolojileri, felsefi spekülasyona karşı kendilerinden önceki teolojilerden daha kuşkucu bir bakışı benimsemektedir. Oysa IV. Yüzyılın Hıristiyan yazarları, hâlâ klasik Yunan kültürüyle doğrudan temas halindedirler; zaten hepsi de ilk entelektüel oluşumlarını da bu kültüre borçludurlar. Bazen onu çok sert bir biçimde yargılamalarının asıl nedeni üzerlerindeki etkisinden kurtulma isteğidir. Yaklaşık 265 yılında Filistin'de Kaisareai'de doğan ve 339

veya 340 yılında bu kentin başpiskoposu olarak vefat eden Cesareeli Eusebios, filozoftan çok bir tarihçidir. *Evrensel Tarih*'in ve meşhur *Kilise Tarihi*'nin dışında çok sayıda apolojetik eser kaleme almıştır. Bunların arasında *Preparation évangelique* [*İncil'e Uygun Hazırlık*] ve paganlara karşı Hıristiyan dinini savunduğu *Démonstration évangelique* [*Incile Uygun Kanıt*] eserleri bulunmaktadır. Eusebios, paganlara bir Hıristiyanın da onlar kadar şey bilebileceğini göstermek istemiştir. Metinlerle ve alıntılarla dolu olan bu kitabı okurken bunu belki fazla hissederiz, ancak bu devasa bilgi birikimi arasında bir fikir ortaya çıkmaktadır: Hıristiyan hakikati ile Yunan felsefesinin en iyi yönü arasında gerçek bir akrabalığın varolması. Tabii daha çok Platon söz konusudur. Eusebios şunu hatırlatmayı ihmal etmemiştir ki, hemen hemen bütün noktalarda Platon, kendi hakikatini bazı hatalardan dolayı berbat etmiştir. Fakat aynı zamanda şunu da fark etmektedir ki ondan yaptığı alıntılar sayesinde Platon, Musa'yla aynı Tanrı'ya inanmıştır. Teslis dogmasını hissetmiştir; *Timaios* adlı eserinde yaratılışı aşağı yukarı Kitabı Mukaddes'in tasvir ettiği şekle yakın olarak algılamıştır. Söz'ün idealarının varlığını ve rolünü kabul etmiştir; Hıristiyanlar gibi ruhun ölümsüzlüğünü vaaz etmiştir. Şunun altını çizmemiz gerekiyor: Eusebios'la birlikte, Hıristiyan yazarlar Platon dediklerinde aslında Plotinus'u (ölüm 270) veya Origenes aracılığıyla Ammonios Saccas'ı anlamak gerektiği bir döneme girmekteyiz. Ammonios Saccas, Origenes ve Plotinus'un üstadıydı ve maalesef düşüncesini ancak bu iki ünlü öğrencisi aracılığıyla bilmekteyiz.

Nazianzoslu Gregorios, ilk önce, Origenes'in İskenderiye'den kaçtıktan sonra Kapadokya'daki Kaisareai okulunda bilime başlamıştır. Bu şahıs daha çok Gregorios Theologos (329-389) olarak bilinmektedir. Eğitimine daha sonra Atina'da, bir gün Aziz Basile olacak Kaisareai'den bir arkadaşıyla birlikte devam etmiştir. Öyle görünüyor ki Gregorios Atina'da belagat dersleri vermek için bir süre daha kalmıştır. 367 yılında Caesarea'ye döndüğünde vaftiz olmuştur. Papazlık aşamasını geçtikten sonra piskopos makamına yükselmiştir. Aslında kendisi bu iki makamı hiç amaçlamamış ve daha çok bir hatip, şair, kamu hayattaki sorumlulukların düşmanı, içsel hayata, çileye ve tefekküre yönelmiş birisi olarak kalmıştır. Teolog Grégorios şeklindeki onursal unvanını, ondan bize kalan kırk beş yazısı arasında beş vaazdan (XXVII-XXXI) oluşan *Teolojik Söylemler* (yıl 380) başlığıyla zikredilen metinlere borçludur. Bunların içinde, Hıristiyan teoloji tarihinin klasikleri arasında yer alan Teslis dogmasının sunuşu bulunmakta ve bu vaazlar o dönemde Hıristiyanların entelektüel durumu hakkında bize bilgi vermektedir.

Kilise Babalarından bahsederken daha çok onların dogmayı tanımlamak için fel-

sefeyi ne şekilde kullandıklarını düşünüyoruz ve çoğu zaman da aynı dönemde felsefelerini beslemek için Hıristiyan inancını kullanmaya çalışan muhaliflerini unutuyoruz. Arius sapkınlığı, büyük ölçüde, dini, aklın sınırları içine çekme arzusundan doğmuş görünmektedir. Niksarlı Gregorios ile Basile, XVII. Yüzyıldaki deistlerin tavrına benzer bir tavırla, yani Hıristiyan inancının açıklayıcı değerine karşı duyarlı, ama içeriğinde bulunan gizemleri metafizik bilgi ölçülerine indirgeme kaygısı taşıyan kişiler tarafından kendiliğinden gerçekleştirilmiş bir dogma akılcılaştırılmasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Ariusçuluğun her yerde göstermiş olduğu akılcılaştırma kaygısı, onun büyük başarısında önemli bir yere sahiptir ve şunu da unutmamamız gerekir ki, Babaların ona karşı yürüttükleri savaşın amacı Hıristiyan inancının kendisinden başka bir şey değildi. Söz konusu olan metafiziğin dogmayı mı yoksa dogmanın metafiziği mi içine alacağını öğrenmekti. Niksarlı Gregorios, Arius taraftarı Eunomius'ta (ölüm 395) seçkin bir muhalif bulmuştu. Bu tarikatın başı ve öğrencilerine göre, âlem, aslen öz, cevher veya gerçek (*ousia*) olarak algılanan tek bir Tanrı'ya bağlıydı. Mutlak bir biçimde sade olan bu ilahi öz, sıfatlarının çokluğunu tamamen dışlamıştır. Söyleyebileceğimiz tek şey, onun mutlak bir biçimde var olmasıdır. Arius'un öğretisinde olduğu gibi Eunomius'un Tanrı'sı, Platon'un *ousia*'sını tanımlayan var olma zorunluluğuyla belirginleşmektedir. Bu yüzden bu Tanrı'yı her şeyden önce "olmuş olmayan" veya "doğrulmamış" olarak algılamışlardır. Doğal olarak buradan da şu sonuç çıkmaktadır ki, üretildiği için Oğul olan Söz, Baba'ya hiçbir suretle benzemez (*anomoios*) ve kesinlikle de Onunla aynı öze sahip (*homoousios*) değildir. Tanrılar yaratan ve onları ebedi kılan *Timaios*'daki demiurgos gibi Eunomius'un Tanrı'sı, Oğlu evlatlık edinerek onu tanrı yapmış olabilir. Baştan onu kendi ilahlığına ve zaferine ortak etmiştir. Fakat doğrulmuş olanın doğumsuz olanla aynı öze sahip olmasından kaynaklanan bu tezatı fark etmemiştir. Bazen Eunomius dogmayla uzlaşmak için kullandığı "sofizmler"den dolayı kınanmıştır. Bu belki onun niyetini yanlış anlamaktır. Eunomius, gizemi tanımlamak için bir ifadeyle gizemi sınırlamayı amaçlamıyordu, bunun tersine gizemi idrak edilebilir düzleme çekmeye çalışıyordu. Bu açıdan bakıldığında mantığı doğruydu. Eğer oğul Baba'yla aynı tözdense, o zaman Baba kendi kendini doğurmuştur ve doğumsuz olan kendinden doğmuştur. XII. Yüzyılın diyalektikleri gibi Eunomius'un tek suçu, mantık adına gizemi kapı dışarı etmesiydi: Oğul hakkında "eğer doğduysa, demek ki doğmadan önce yoktu" diyordu. Platon dilinde Hıristiyan Tanrıdan bahsedecek yerde Eunomius, Platon'un demiurgosunu Hıristiyan dogmasındaki Söz'ün Babası konumuna yerleştiriyordu.

Burada Nazianzoslu Gregorios'ın değişmez tutumunu ve eserinin anlamını daha

iyi kavrıyoruz. Konstantinopolis'teki dinleyicilerin neden etrafına üşüştüklerini açıklamaya çalıştığı ve *Sur lui-même* [*Kendi Hakkında*] adlı hayran kalınacak *XXXVI. Vaaz*'ında Gregorios, felsefenin her şeyi işgal ettiği bir dönemde kendisinin sadece imanın kaynaklarından beslendiğini ifade etmiştir. Onun dönemindeki filozoflarda, sofistlerde ve bilgelerde eksik olan şey tam olarak hikmettir. Sandalı biraz boşaltıp hafifletseler, sandal çok daha iyi yüzecektir. Gerçek çare Hıristiyan inancına ve törelerine dönmektedir. Filozoflara yönelttiği bu tür görüşlerle Gregorios, *XXVII. Vaaz*'da *Theologica* dizisini başlatır. Eunomiusçulara hitaben, her şeyden önce imanın sadeliğine geri dönmelerini rica etmiştir. Fakat bunu başarmaları için yanlışlıklarından kurtulmaları ve Kutsal Metinler'i filozof olarak eleştirmek ve yargılamak (XXVII:6) için değil de itaat etmek için tefekkür etmeleri gerekmektedir. Bu aynı zamanda Gregorios'un felsefe yapmasına mani değildir. Tam tersine âlem veya âlemler, madde, ruh, akıllı varlıklar, iyilik ve kötülükler, diriliş, kıyamet günü, İsa'nın acıları, mükâfatlar ve cezalar hakkında tartışma hakkını istemektedir. Aşırıya kaçılmadığı takdirde ve başkalarına öğretmek için, Kitab-ı Mukaddes'i iyice öğrendikten sonra tartışmak kadar meşru bir şey yoktur. Zaten teoloji, her şeye karar veren "Hıristiyan olmayan teologlar"ınki değil, Tanrı'nın anlaşılmazlığı karşısında itidalle kendilerini ifade eden Hıristiyanlarınkidir (*Vaaz*, XXVIII).

Bir yandan Kutsal Metni öte yandan da aklı destek alan Gregorios, ilk önce Epikuros'a karşı, Tanrı'nın bir cisim olmadığını ve hiçbir mekânla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Sonra kendi döneminde herkesi saran tartışma hastalığına kapılmış görünmesinden dolayı özür dileyerek (*Vaaz*, XXVIII:11) Hıristiyanlıktaki Tanrı kavramını veya en azından Tanrı'nın kendisi hakkında bizlere bildirdiği bilgiler ışığında Tanrı kavramını madde madde sunmaya girişmektedir. Çünkü önemli olan ve felsefenin başlangıç noktası budur (XXVIII:7): Eğer filozofların da öğrettikleri gibi, Tanrı anlaşılmaz ise, Onu tanımamızın tek yolu, Onun kendisi hakkında söylediklerini öğrenmektir. Gregorios ancak bu noktadan hareketle spekülasyona başlamayı kabul etmekte; ama bu güvencenin verdiği güçle, spekülasyonu hiçbir çekinme göstermeksizin yürütmektedir. Varlığı ve düzenlenişi asla tesadüflerle açıklanamayacak olan âlemin düzeni sayesinde, Tanrı'nın varlığı bilinebilir. Bu düzeni açıklayabilmek için bir Logos'u kabul etmek gerekir. Ancak bu şekilde Tanrı'nın var olduğunu bilebiliyorsak da, Onun ne olduğunu bilemeyiz. Onu saran bu sır, bize alçakgönüllülüğü öğrettiği gibi, bizi araştırmaya da sevk etmektedir. Kuşkusuz çabalarımızın büyük ölçüde boşa çıkacağını önceden biliriz. İnsanın bedeni, ruhu ile Tanrı arasına girmektedir. Algılanır imgeler, Onun hakkında edindiğimiz kavramlara kaçınılmaz bir şekil-

de karışmakta ve Onu olduğu şekilde kavramamızı imkânsız kılmaktadır. İlahi yapının doğru bilgisi olacak şeye yaklaşmak için yapabileceğimiz en faydalı iş, Ona açıkça atfedemeyeceğimiz şeyleri reddetmek olacaktır. Biraz önce Tanrı'nın esîr kadar ince bir cisim bile olamayacağını söylemiştik çünkü O sadedir. Aynı zamanda o Işık, hikmet, adalet veya akıl da olamaz, en azından bu terimlerin bizim için taşıdıkları anlam itibariyle böyle olamaz. Tanrı'nın pozitif bilgisine yaklaştıran biricik sıfatlar şunlardır: Sonsuzluk ve ebedilik. Onun Musa'ya bizzat söylediği gibi Tanrı, Varlık'tır ve Nazianzeli Gregorios, ortaçağ Hıristiyan düşüncesinin bu kavrama tanıyacağı bütün pozitifliği verme kıvancına sahiptir. *Şamlı Johannes*'in popülerleştireceği bir formülü kullanarak Gregorios, Tanrı'yı "doğadan ve zamandan azade, sınırsız ve sonsuz gerçekler okyanusuna (*pélagos ousias*)" benzetmektedir. Günümüzde herhangi bir Hıristiyan yazarın doğal teolojisini az da olsa bilen herkes için alışıldık olan bu kavramlar, herkesin anlayacağı bir dilde ve hoş bir tarzda ilk kez burada bir araya toplanmış ve ifade edilmişti. Ama Gregorios ne zaman gizemin eşiğine gelse, saygıyla durmaktadır. Baba nasıl doğurmuş ve Oğul da nasıl doğrulmuş olabilir? Bunu bilmiyoruz. Eunomius gibi gizemi mantığa indirgemek için uğraşmak biraz saflık göstergesidir. Baba varolan (existant) birini mi yoksa varolmayan birini mi (non-existant) doğurdu vb. Boş sorular! Bütün bu sorular Babanın Sözü üretmesini, bir insanın bir insandan türemesi gibi algılamak anlamına gelmez mi? Hiçbir şey bu kadar boş olamaz. Gizemi açıklamak için Gregorios'un bizzat kendisinin felsefi terimler kullanması, bunu açıklamaya ve sonuçta bu gizemi kaldırmaya kalkıştığı anlamına gelmez. Çok haklı olarak A. Puech'in de söylediği gibi: "Gregorios derin bir şekilde Hıristiyandı. Her ne kadar bazı yeni-Platoncu fikirler, teolojisini geliştirmesine yardımcı olmuş ve Kinizm ile stoacılıktaki en yüce yanların bir kısmı onun çileci ideali içinde kendilerine yer bulsa da, düşüncesine ve hayatına, her zaman inancı yön vermiştir. Ama kalbinin en derininde antikçağ aşkını, Helenlere özgü edebiyat aşkını şiir ve retorik aşkını korumuştur. Bundan vazgeçmeyi aklına bile getirmemiş ve imanın bizlere ilahi Söz aracılığıyla ilham edildiğini düşünmekten hoşnut olduğunu ifade edip özürlerini beyan etmiştir. Demek ki İlahi Söz, insani sözle tebliğ edilmeliydi. *İlahi Söz* belâgati korur ve himaye eder; *Logos*, *logoi*'leri korur. Bu Gregorios için sadece bir kelime oyunu değildi; bu onun için hakikatin ta kendisiydi." Durum bundan daha güzel ifade edilemez. Yalnızca şunu ekleyelim ki Nazianzoslu Gregorios'un bu tutumu, üç büyük Kapadokyalının tutumuyla aynıydı.

Aziz Basileios veya Büyük Basile (330-379), Kapadokya'da yaşayan, ama Césarée asıllı biriydi. Orada Nazianzoslu Gregorios'la birlikte eğitim görmüştü; onunla birlik-

te daha sonra Atina'da tekrar eğitim görecekti. Orada aldığı tıp dersleri, yorum eserlerinde göstereceği bilimsel bilgiyi ve pozitif zihniyeti açıklamaktadır. Césaré'ye döner dönmez vaftiz olan Basile'i, Suriye, Mısır ve Filistin'in en ünlü çilecileri ziyaret etmiştir. Kendisi de manastır kurmuş ve hâlâ günümüzde *Aziz Basile Kuralları* –bu kurallar son derece serttir– adını taşıyan eserini kaleme almıştır. Papaz olduktan sonra, Eusebios'un ardından Césarée kentinin piskoposluğuna getirilecek ve ölümüne kadar da orada kalacaktır.

Aziz Basile'in eserleri arasında *Helen Edebiyatından Nasıl Yararlanılabileceği Üzerine Gençlere Öğütler* adında kısa bir inceleme bulunmaktadır. Sorun, Yunan dilinde yazılmış bütün edebiyat, ahlak ve felsefe metinleri, pagan yazarların eserleriyken ve pagan kültürünün ifadesiyken genç Hıristiyanların nasıl eğitileceğiydi. Basil bu zorluğu, antikçağa ait alıntılarla ve örneklerle dolu, fakat aynı zamanda tamamen Hıristiyan zihniyetiyle hareket eden bir eser örneğini bizzat vererek çok zarif bir biçimde çözmüştür. Basile, bu tarz pagan yazılarının ahlaksızlığına ve inançsızlığına karşı okuru uyarırken, erdem kültürünün ve düşüncesinin oluşması açısından, bu yazılarda bulunabilecek faydalı şeylerin altını çizmektedir. Eskilerin öğütleri, sadece okunmakla bırakılmayıp uygulandıklarında çoğunlukla yararlı olurlar; ama iş bu kadarla da kalmaz: Onların verdikleri örneklerin çoğu ruhumuzu besledikleri ve bizi bedenimizden kurtardıkları ölçüde öykünmeye değer örneklerdir, zaten bu da her Hıristiyanın görevidir. Doğal olarak bu büyüleyici yazı, XIV. ve XV. yüzyılın Hıristiyan Helencilerinin programı haline gelecek ve Leonardo Bruni bu yazıyı çevirerek, Plutarkhos'u ve Platon'u niye çevirdiğini açıklayacaktır.

Aziz Basile'in asıl büyüklüğü buradan ileri gelmemektedir; bunu daha çok teoloji eserine borçludur. Nazianzoslu Gregorios gibi Basile de şiddetli bir şekilde Eunomius ve taraftarlarının felsefeciliğine karşı çıkmıştır. *Adversus Eunomium* [*Eunomius'a Karşı*] adlı eserinde Basile, bir yandan Babaların inancına ve geleneğine açıkça sahip çıkan, diğer yandan eğer Tanrı doğurulmamışsa ne kendisi tarafından ne de başkası tarafından doğurulabileceğini göstermek için Aristoteles veya Khrysippos gibi kıyaslar yapmayı yararlı gören bu muhalifi alaya almıştır. Aslında Eunomius burada, daha o zamandan yöneldiği sonucu hazırlamaktadır: Madem ki Oğul doğurulmuştur, o zaman Babayla aynı tözden olamaz. Aslında bu sonucu çok önceden, hatta Basile'in de parlak bir kavrayışla dikkat çektiği gibi, Tanrı tanımını koyduğu anda hazırlamıştı. Çünkü Tanrı'nın doğurulmamış bir töze sahip olduğunu her Hıristiyan rahatlıkla kabul ederdi; fakat Eunomius'un istediği gibi "doğurulmamış olanın" veya "doğumsuz olanın" Tanrı'nın bizatihi tözü olmasını kabul etmeleri imkânsızdı. Tamamen yoksunluk

bildiren bu isim, ilahi özün olumlayıcı bütünlüğüne doğru bir şekilde işaret edemez. Eunomius'a göre Tanrı'ya verilen bütün isimler aslında eşanlamlıdır ve eninde sonunda onun sözle ifade edilmez varlığını anlatmaya çalışmaktadır. Fakat Basile, hararetle bu teze karşı çıkmış ve hiçbir ismin Tanrı'yı yeterince tanımlayamamasına rağmen bu isimlerin Tanrı'nın şu veya bu olmadığını ya da pozitif olarak başka bir şey olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Adil, yaratıcı, yargıç, bütün bunlar ikinci tarzdan ilahi isimlerdir. Bununla birlikte Tanrı'ya en uygun olan isim "*ousia*"dır ve işaret ettiği şey bizzat Tanrı'nın varlığıdır (*auto to einai tou théou*). Bunu olumsuzlamalar arasına katmak tamamen saçma olur (1, 10). Demek ki Baba ile Oğlunun eş tözlü olmasını imkânsız kılacağı için Eunomius'un "doğumsuz"undan değil de bunun tersine Baba ile Oğlun olma ortaklığını mümkün kılan varlıktan (*to koinon tès ousias*) yola çıkmak gerekir. Açıkça görünmektedir ki burada uzlaşması kesinlikle imkânsız iki spekülatif tavırla karşı karşıyayız; çünkü hem Eunomius hem de Basile kendilerine Hıristiyan adını verseler de biri mantık analizi yoluyla sonuçları geliştirdiği soyut tanımlardan hareket etmekte, diğeri ise, içeriğini tasvir etmek için somut kapsamıyla Hıristiyan inancından yola çıkmaktadır.

Felsefe tarihi açısından Aziz Basile'in en ilgi çekici eseri, dokuz *Homelies sur Hexaëmeron* [*Yaratılışın İlk Altı Günü Üzerine Nutuklar*] derlemesidir (yani yaratılışın ilk altı günü hakkında kaleme aldığı eserdir). Bu eser, ortaçağda çoğalacak bu tip yazıların prototipidir. Esas olarak bir *In Hexaëmeron*, dünyanın yaratılışını anlatan Tekvin bölümlerinin açıklamasıdır; aynı zamanda yazar kutsal metinden yola çıkarak bu konuyla ilgili filozofların görüşlerini veya bilimsel kavramları geliştirmektedir. Bu tarz eserler, yapıları itibariyle bir doktrinin sistematik sunuşuna elverişli değillerdi; fakat bu eserlerde yazarlarının sahip oldukları pozitif bilgiler hakkında ve onların neleri tatmin edici mantıklı açıklamalar olarak gördükleri hakkında yararlı bilgiler edinmekteyiz. Bu *Nutuklar*'ın durumu da tam anlamıyla böyleydi. Bu eserlerde felsefe aramak boşunadır; fakat bunlara göz attığımızda dünyanın başlangıcı ve orada bulunan varlıkların yapıları hakkında birçok görüş elde etmekteyiz.

Doğa, zamanın içinde onu yaratan veya daha doğrusu onu yaratırken zamanı da yaratan Tanrı'nın eseridir. Onun yaratması, onu olduğu şekliyle, yani maddesine kadar üretmektir. Bu yüzden Tanrı'nın bütün varlıklara şekil vermek için kullanacağı, başta varolan bir çeşit ortak madde hayal etmemek gerekir. Aslında her varlık sınıfı Tanrı'dan kendisine uygun madde türünü almıştır: Gök kendi maddesine, toprak başka bir maddeye sahiptir. Yaratılmamış madde şeklindeki Platoncu kavramları olabildiğince kaldırma arzusu, burada Aziz Basile'i ham madde kavramını eleştirmeye

götürmüştür; ki bu eleştiri, ilginç bir biçimde öz kavramına yapılan bazı modern eleştirileri önceden sezmişe benzemektedir. *Nutuklar* adlı eserinde (I:8), kendi içinde ele alındığında, niteliksiz ve özelliksiz bir şeyi aramayalım, der Balise. Bunun tersine bir şeyin içinde gözlemleyebileceğimiz her şeyin onun özünü oluşturmaya ve ona mükemmellik vermeye yardımcı olduğunu düşünelim. Eğer maddesine ulaşma umuduyla bir varlığın bütün özelliklerini peş peşe kaldırırsak, sonuçta hiçliğe varırız. Bir şeyin rengini, ısısını, ağırlığını, derinliğini, kokusunu ve diğer tüm algılanır özelliklerini çıkardığımızda geriye hiçbir şey kalmayacaktır.

Aziz Basile'e göre dünyanın yapısı, ortaçağda genel hatlarıyla XIV. yüzyılın sonlarına kadar ortaçağın ona atfetmeye devam ettiği yapı olacaktır. Başlangıçta dört element karışıktı, ama her biri kendi doğal mekânına ulaşmıştır: Ateş yukarıda, sonra hava, su ve toprak. Ateş, göğün özünü oluşturur ve gök kubbenin üstünde bulunan sulara kadar uzanır (Tekvin I:6); gök kubbenin üzerinde hava ve bulutları oluşturan daha kaba olan sular bulunur. Işık elementlerden hemen sonra, sonuç itibariyle güneşten de önce yaratılmıştır; güneş zaten onu taşımak ve iletmek için var edilmiştir. Yaratılır yaratılmaz hava, ışığı ansızın yayılmasıyla almıştır. Her element kendine özgü bir özelliğe sahiptir: Ateş sıcaktır, su soğuk, hava nemli, toprak da kurudur. Fakat onlar kendilerini hiçbir zaman bizlere ilk saf hallerinde sunmazlar ve bu elementlerin her biri bazı niteliklerini benimseyerek birbirlerine karışabilirler: Toprak, soğuk ve kuru olduğu için, soğuk ve nemli olan suyla birleşebilir; su da, sıcak ve nemli olan havayla; hava da, kuru ve sıcak olan ateşle birleşebilir; bu da bizim soğuk, ama kuru olan toprağa dönmemizi sağlar. Elementlerin bu uyuşması veya armonisi, evrensel düzenin dokusu olan bileşimlerini mümkün kılar. Basile'in hayvanlar ve bitkiler hakkındaki eserinde görülen kavramlar, Aelianus, Oppianos ve Aristoteles'ten alınmıştır. Bu, orada masalların bulunmadığı anlamına gelmez; fakat haklı olarak eserinin, ileri tarihlerde hayvan tasvirlerinde, her hayvanda bir ahlaksal hakikatin bulunduğu tarzındaki yaygın görüşlerden uzak olduğu fark edilmiştir (Bernhard Geyer). Yazarı bilinmeyen, fakat İskenderiye kaynaklı olduğu tahmin edilen *Physiologus* [*Fizikbilimci*] adlı meşhur eser, daha sonraları çoğalacak olan "kıssadan hisseli hayvan öyküleri"nin kaynağıdır. Neyse ki Aziz Basile onun etkisinde kalmamıştır ve daha sonra sanatçılar olmasa da düşünürler için onun bu konudaki görüşünün ağırlık kazanmaması da üzücüdür. *Hexaëmeron*'u bu tarz birçok yazılara örnek oluşturmuştur ve bu eseri Latinceye çeviren Aziz Ambrosius, aynı zamanda onu taklit eden ilk kişidir.

Aziz Basile'den küçük kardeşi Niksarlı Aziz Gregorios'u (yaklaşık 335 – öl. 394'ten sonra) ayıramayız. Basile'in idaresi altında eğitim alan ve ondan çok etkilenen Grego-

rios, eseri yalnızca ağabeyinin basit bir yansıması olmaktan uzak, kendine has bir zihniyete sahipti. Ona ait eserlerin bütünü içinde özellikle üçü dikkatimizi çekmektedir: Ortaçağda *De hominis opficio* [*İnsanın Görevleri Üzerine*] adı altında bilinen *İnsanın oluşumuna dair* incelemesi; ortaçağ mistiğini derin bir biçimde etkileyen çok farklı yazısı *Commentaire sur la Cantique des cantiques et sur les huit Beatitudes* [*Neşideler Neşidesi ve Sekiz Ahiret Mutluluğu Üzerine Yorum*] ve *Dialogue avec Macrina sur l'âme et l'immortalité* [*Ruh ve Ölümsüzlük Hakkında Macrina ile Diyalog*].

Evren iki alana ayrılmaktadır: Görünür âlem ile görünmez âlem. İnsan bedeninden dolayı görünür âleme ve ruhundan dolayı da görünmez âleme aittir; bir anlamda iki âlem arasındaki bağ yerine geçmektedir. Bu durumundan dolayı ve akılla donatılmış bir hayvan olması dolayısıyla görünür âlemin zirvesinde bulunur. Onun altında yalnızca algılara, hareket etme yeteneğine ve bir cana sahip olan hayvanlar gelir; sonra da sadece büyüyebilmesinden ve beslenmesinden dolayı mükemmel olmayan bir ruha sahip olan bitkiler gelir; daha sonra da hayati güçten yoksun ve aynı zamanda hayatın varolması için vazgeçilmez olan hareketsiz cisimler gelir. İnsan kendi içinde hayatın bütün derecelerine sahiptir: Bitkiler gibi büyür, hayvanlar gibi hareket eder ve algılar ve insan olduğu için de akleder. Fakat onu birçok ruha sahipmiş gibi algılamamak gerekir: Aklı kendiliğinden yaşama ve algılama yeteneklerini içerir. En önemli sorun, ruh-beden birliğini nasıl açıklayacağımızı bilmektir. Niksarlı Gregorios, bu sorunun tamamen çözümlenebileceğine inanmaz; fakat bu sorunu en azından biraz aydınlatabileceğini düşünür.

Tanım itibariyle ruh, bir bedene can veren temel öğedir. Demek ki insanın ruhu, düzenlenmiş ve hissedebilen bir bedene, varlığıyla hayat ve algılama yetisi veren, yaratılmış, canlı ve akıllı bir tözdür. Eğer Gregorios'un aklı ruha dahil ettiğini göz önünde tutarsak şunu söyleyebiliriz ki, verdiği tanım, Aziz Aquinolu Thomas'ın kabul edeceği tanımdır. Gregorios ruhun bedenden önce varolduğu düşüncesini reddeder; bu tez Origenes'e aittir ve doğal sonucu da ruh göçü tezidir. Ruh göçü bir Hıristiyan için kabul edilemez olduğu gibi insanın hayvandan açıkça farklı olmasına da ters düşmektedir. Herhangi bir ruhun herhangi bir bedeni canlandırabileceğini kabul etmek insan, hayvan veya bitki olarak bütün varlıkların aynı nitelikte olmaları anlamına gelir. Ruh bedenden önce varolmadığı gibi ondan sonra da yaratılmış olamaz; çünkü cansız bir beden tam olarak bir beden değildir, o bir kadavradır. Eğer bu şekilde bedenin varlığı nefsin varlığını gerekli kılıyorsa ondan sonra gelmesi de mümkün değildir. Demek ki zorunlu olarak beden ile ruh Tanrı tarafından aynı anda yaratılmış olmalıdır. Bedenle ruhun birliğini yaratmak tam da insanı yaratmaktır.

Gregorios'un her insanın ailesi tarafından döllendiği anda mı yaratıldığını, yoksa dünyanın yaratılışından itibaren Tanrı tarafından yaratılmış hayati bir ilkenin aktarılması sonucunda mı yaratıldığını kabul ettiği tam anlaşılmamaktadır; ama insanın gelişmesi konusunda geniş açıklamalar vermiştir. Döllenmenin sonucu olan insan türü, ne kadar gözle görünür olmasa da kendi niteliği gereği insanın tümünü kapsamaktadır. Dünyanın yaratılışından itibaren varolan ruh, bedenini yavaş yavaş inşa etmekte ve yeteneklerini onların varlığı için gerekli organlara sahip oldukça geliştirmektedir. Filozoflar, ruha farklı merkezler tahsis etmişlerdir. Fakat bedenin her parçası canlı olduğuna göre, ruhun her yerde bulunduğunu kabul etmek daha doğru olur. Onun varlığı ve eylemi, organlaşmış bedenin bütün parçalarında fark edilmektedir. Eğer bazı organlar hasta veya zayıfsa, tıpkı en iyi sanatçının kırılmış olan aletini kullanamaması gibi onu kullanamaz demektir. Bu şekilde bedene bağlı olan ruh, ondan hiçbir zaman ayrılamaz. Daha ileri tarihlerde Leibniz'in savunacağı fikirleri ilginç bir şekilde haber veren Gregorios, ölümden sonra bile ruhun bedeni oluşturan unsurlardan ayrılmadığını düşünmüştür. Gerçi bu unsurlar ölümden sonra dağılmaktadır, ama ruh gayri-maddidir ve bulundukları karışmış ve dağılmış hallerinde de onlara bağlı kalabilir. Haklı olarak dikkat çekildiği gibi iki Hıristiyan düşünce Gregorios'un bu sonuca ulaşmasına vesile olmuştur: "İlk başta bedenlerin –yani insanların içinde öldükleri bedenlerin– yeniden dirilişi öğretisi; bunun dışında bir ruhtan ve bir bedenden oluşan insanın doğasının birliği konusundaki Hıristiyan düşüncesi; bu düşünce Platoncu düalizmi öylesine eksiksiz bir biçimde aşmıştır ki insanın iki önemli parçasının ayrılması onlara tamamen imkânsız gibi gelmektedir" (Phil. Böhner).

Bir sözle (*logos*) kendini ifade eden bir düşünceye (*nous*) sahip olduğu için insan akıllı bir hayvandır. Bu düşüncenin varlığı insanın davranış biçiminde ve etrafında oluşturduğu düzen sayesinde fark edilmektedir. Aynı zamanda dünyada da bir düzen vardır. Belli yapılara sahip varlıkların içindeki elementlerin uyumlu karışımını fark etmek zor değildir. Gerçeği gördüğümüz ve dokunduklarımızla sınırlayan Epikurosçular gibi filozoflar için bu manzara hiçbir sorun oluşturmamaktadır. Bunun tersine insan bedeninin eylemlerinden onları yöneten bir düşünce bulunduğu sonucunu çıkaranlar için, evrenin manzarasından onu yaratan ve onu yöneten bir Düşüncenin varlığı sonucuna varmak doğaldır. Aslında ayrım gözetmeksizin Tanrı'nın varlığının kanıtının, ruhun varlığını doğruladığını veya ruhun varlığının kanıtının Tanrı'nın varlığını doğruladığını söyleyebiliriz. Fakat Tanrı'nın doğasını –çok sınırlı olarak bilinebilirse de– bilmek istiyorsak mahluktan yola çıkmak gerekir. Burada Tanrı'nın suretinde yaratılmış olan insan, başlangıç noktası olarak öne çıkmaktadır.

Bir söze (*logos*), yani düşüncemizin (*nous*) mantıklı bir ifadesine sahibiz. Dolayısıyla Tanrı, kendisini ifade ettiği bir Sözü meydana getiren yüce bir Düşünce olarak algılanmalıdır. Burada bir ilahi Söz söz konusu olduğu için onu bizimki gibi değişken ve geçici olarak değil de ebedi olarak kendine has bir hayatla yaşayan ve varolmaya devam eden bir söz olarak algılamamız gerekir. Madem ki yaşıyor, Söz, iradeye de sahiptir; ilahi olduğu için bu irade hem yücedir hem de iyidir. Nasıl ki bizim zihinsel sözümüz ilahi Sözün ezeli/ebedi üretilişini taklit etmekte ve onun düşüncemizden ayrılamaması Söz ile Düşüncenin eş tözlülüğünü ifade etmektedir; aynı şekilde canlı bedenimizin yaydığı soluk Kutsal-Ruh'un hicretini taklit etmektedir. Teneffüs nasıl bedenin ve ruhun birliğinden ileri geliyorsa, Kutsal-Ruh da Babadan ve Oğul'dan türemiştir. Demek ki akıl, teslis dogmasına şahitlik etmekte ve Hıristiyan Tanrı görüşünün Yahudi ve pagan görüşüne üstün olduğunu ispatlamaktadır. Çünkü Yahudiler, ilahi doğanın birliğini bilirler, fakat kişilere ayrıldığını bilmezler; paganlar da bu doğanın birliğini bilmezler, ama ayrıldığı kişilerin sayısını çok fazla çoğaltmışlardır. Teslisin üç şahsını diyalektik olarak bulma çabası, Aziz Anselmus ve Richard de Saint-Victor'un benzer girişimleriyle karşılaştırılmıştır (Bernhard Geyer). Aziz Anselmus'la olan benzerlik burada çok daha etkileyicidir ki, özle ilgili bir çeşit Platonculuk iki öğretiye ortak gibi görünmektedir. Eğer insan özünün bir olmasına rağmen Pierre, Paul ve Barnabe'nin üç farklı kişi olduğunu anlarsak, tek bir Tanrı olmasına rağmen üç ilahi şahsın varolduğunu da anlayabiliriz. Aradaki tek fark, biz haklı olarak Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek Tanrı olduklarını belirtirken dilin Pierre, Paul ve Barnabé'nin üç ayrı insan olduğunu söylemeye izin vermesidir.

Alemin ve insanın yaratıcısı olan Tanrı, iyiliğinin hür iradesiyle her şeyi hiçten yarattı. Mahlukatın hiçten elde edilmiş olması, onları değişime açık kılmaktadır. İşte insanın ve hür iradesinin durumu da böyledir. İyilik veya kötülük arasında seçim yapabilen insan kötülüğü seçmiştir. İnsanın yanlış seçim yaptığını söylemek daha doğru olur. Çünkü kötülük, seçilebilecek olan olumlu bir gerçek değildir; aslında insan yapması gerektiği gibi seçim yapmamış olması tamamen olumsuz bir olaydır. Bu anlam da şunu söyleyebiliriz ki, bir şekilde insan, kötülüğün yaratıcısı ve demiurgosu olmuştur. Günahın ilk sonucu, Aziz Bernard'ın daha sonra tekrarlayacağı gibi, insanın içindeki parlak Tanrı suretini bir çeşit pas kaplamasıdır. Yaratıcımızın suretinde yaratılmışken bir anda tanınmaz hale gelmişiz ve bu benzersizlik sanki ruhtan bedene fışkırmış gibidir. Hata algılanır olanı Tanrı'ya tercih etmektir, dolayısıyla insanda egemen olan artık algılanır unsurdur. Ayrılmaz olduğu nefsin kirlenmesinden etkilenen beden ölümlü olmuştur. Fakat günahı ve sonuçlarını önceden gören Tanrı, her

şeye rağmen insan türünün devamlılığını sağlamak için onu bir erkek ve bir kadından yaratmıştır. Cinsiyetlerin farklı oluşu, günahtan dolayı olmasa da Tanrı'nın bunu tahmin etmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlk günah olmasaydı insanlar tıpkı melekler gibi tamamen tinsel bir biçimde çoğalırlardı. Artık zorunlu olan hayvani çoğalma tarzı, beşeri mahluku, ilahi benzerlikten bir derece daha uzaklaştırmıştır. Bu durum, Tanrı'ya geri dönüşün silecek olduğu günahın sonuçlarından biridir.

Çünkü bu dönüş gerçekleşecektir ve bir anlamda bedeni de kapsayacaktır. Madde hakkında elde ettiğimiz kaba görüş, onu tahayyül etmemizi zorlaştırmaktadır; fakat Gregorios'un "dıştaki felsefenin öğretileri" olarak adlandırdığı şeyin en iyi yönüne bakarsak bunun mümkün olduğunu kavrayabiliriz. Bazı kişiler, maddenin, maddi olmayan, görünür olmayan, boyutsuz ve sınırsız olan Tanrı'dan nasıl gelebileceğini sormaktadırlar. Oysa madde bunlardan hiçbiri değildir. Hafiflik, ağırlık, miktar, nitelik, şekil ve sınır, bütün bunlar yalnızca kavramdır (*ennoiai kai psila noèmata*). Maddenin düşünce tarafından incelenmesi, onu elementlere ayırmakta, bunlar ayrı ayrı ele alındığında idrak edilebilir bilginin konusu olmakta, fakat bileşimi veya karışımı bizim madde olarak adlandırdığımız karışıklığı meydana getirmektedir. Musa, Tanrı'nın yeri ve göğü yarattığını söyler; burada bahsettiği şey, algılarımızın konusu olan yer ve göktür. Böyle ifade etmiştir, çünkü sadece algılanırla ilgilenen basit insanlara hitap etmektedir. Şunu da iyice anlayalım ki, idrak edilebilir olan, algılanır görünürün kaynaklandığı tözdür. Böylece kurtuluşun yalnızca ruhun değil insanın tümünü ilgilendirdiğini kavramaktayız.

Kurtuluş eseri, iradenin inatçı gayreti olmaksızın gerçekleşemez; ama bundan önce inayet gerekmektedir. İnsan, günahın tamamen yok edemediği ve yalnızca biraz sildiği Tanrı'ya olan benzerliğine ulaşarak kurtulur. Bir çeşit yeniden yaratılış söz konusu olduğu için yaratıcının müdahalesi vazgeçilmezdir. Bütün günah Tanrı'dan O'nun yarattığına dönen beşeri aşkın yanılmasından kaynaklandığı için bunun tek çaresi, *Neşideler Neşidesi*'nin alegorik bir biçimde kutladığı ve içimizde egemen kılmayı öğrettiği aşk sayesinde insanı Tanrı'ya bağlayan o özel bağı yeniden oluşturmaktır. İman, insan ile Tanrı arasındaki bu birleşmenin ilk anıdır. Fakat onu izleyen merhamet, inananı ahlaksal çilecilik ve bizatihi Hıristiyan yaşamı olan manevi tefekkür gayretine yönlendirmektedir. O andan itibaren Hıristiyanın, Sokrates'in daha önce söylediği öğüdü uygulamaya koyması yeterlidir: "Kendini bil;" çünkü kendini Tanrı'nın sureti olarak bilmek, Tanrı'yı bilmektir. Bu benzerlik en yüce derecelere ulaştığında mistik hayat da en mutlu ve en güzel meyvelerini vermeye başlıyor demektir: Tanrı ruhtadır ve ruh gerçekten Tanrı'dadır. Bu öğretinin temel ilkeleri, Aziz Bernard de

Clairvaux'nun mistik teolojisinin temelini oluşturacaktı. Buna karşın Origenes'den oldukça etkilenen Niksarlı Gregorios'un eskatolojisi eserinin hükmünü yitiren kısmı olarak kalmıştır; Tanrı'nın kötülük üzerindeki bütüncül kesin zaferini sağlamaya önem veren Gregorios, bütün kirinden arınmış tüm âlemin –gerekli cezalarını çektikten sonra cehennemlik olanlar ve cinler de buna dahildir– ilk mükemmelliğine kavuşacağını kabul eder. Johannes Scotus Eriugena bu noktada onunla hem fikirdir.

Ortaçağ sık sık iki Gregorios'ı birbirine karıştırmıştır. Bazen Niksarlı Gregorios ile Nazianzoslu Gregorios'u (Teolog Gregorios) tek bir kişi olarak görmüş, bazen birbirinden ayırmıştır, ama eserlerin kime ait olduğu konusunda yazarlarını birbirine karıştırmış, bazen de iki yazarın da kaleme almadıkları eserleri onlara atfetmiştir. *İnsanın Doğasına Dair* (*De natura hominis*) adlı incelemenin de durumu böyle olmuştur; günümüzde bu eseri Emesus piskoposu Nemesius'a atfetmekteyiz; yazarı hakkında, 400 yıllarında bu eseri ele aldığının dışında bir şey bilmemekteyiz.

Niksarlı Gregorios gibi, Nemesius da insan doğası ve özellikle de ruhun yapısıyla ilgili bilime beşeri bilginin genelinde merkezi bir yer ayırdığını bilmekteyiz. Serbest sanatlar bilgisini temel alan ve bütün felsefeden beslenen bu bilim, onlardan aldığını fazlasıyla geri vermektedir. İnsanın incelenmesi, gerçekten de fiziğin bir bölümüdür; ancak ondan doğa bilimlerinin birçok dalı doğmaktadır. Nemesius'un ona verdiği ad da buradan kaynaklanmaktadır: *Premnon physicon*, yani doğa bilimlerinin gövdesi. Ortaçağda örneğin Salisburyli John'un *Metalogicon*'unda [*Mantık Ötesi*] bu esrarlı başlık altında Nemesius'un eserine sık sık rastlanmaktadır.

Bizzat insanın doğası, onu inceleyen bilimin merkezi yerini açıklamaktadır. O bir mikrokozmos, yani küçültülmüş bir evrendir. Bir beden ve akıl sahibi bir ruhtan oluşan insan, bedenler âlemi ile ruhlar âlemi arasında köprü görevi yapmaktadır. Maden, bitki, hayvan ve insan biçimleri arasında ve bu özel alanların her birinin içinde, yani bütün doğada gözlemlediğimiz devamlılığın özel bir durumudur bu. Eşyanın genelini bütün adını taşımaya layık kılan düzenin bu birliği, Tanrı'nın varlığının en göze çarpan kanıtıdır.

İnsanın bedenlerin düzeni ile ruhların düzeni arasındaki aracı yeri, insanın kaderine ilişkin sorunu belirlemektedir: Manevi mülke veya bedenin mülküne doğru yönelmesine göre ya Tanrı'ya benzer olacak ya da alçalacaktır. Doğru ya da yanlış olmasına göre beşeri doğa ve ruh hakkındaki görüşümüz, hayatımız üzerinde ya iyileştirici ya da kötüleştirici bir etki yapacaktır. Aslında burada her şey ruh hakkında edineceğimiz fikirlere bağlıdır ve bu noktada iki öğreti karşı karşıya gelmektedir: Ruhu bir öz olarak kabul eden Platon ve onunla birlikte birçok filozofun öğretisiyle ruhun bir

öz olduğunu reddeden Aristoteles ile Deinarkhos'un öğretisi. Aristoteles'e göre ruh, "bilkuvve olarak hayata sahip olan doğal bedenin ilk hareketi"dir; Deinarkhos'a göre ruh, bir araya gelerek insan bedenini oluşturan "dört element arasındaki uyum"dur. Eserinin birinci bölümünden itibaren Nemesius, Aristoteles'e karşı Platon'un tarafını tutmaktadır ve kendisinden sonra yüzyıllar boyunca varlığı sürecek olan bir zihniyeti ortaya koyan terimlerle bunu yapmıştır: "Platon, insanın ruh ve beden değil de, bedeni kullanan bir ruh olduğunu söylemektedir. Bu anlamda insanın ne olduğunu Aristoteles'ten daha iyi bilmiştir ve böylelikle bizi sadece ruhun ve onun ilahi oluşunun incelemesine doğru yöneltmiştir. Böylece bizzat kendimizin de ruh olduğumuzdan emin olarak yalnızca ruhun iyiliklerini, yani faziletleri ve mutluluğu sevip arayacağız. İnsana değil de hayvana ait olan ve kendisi de bir hayvan olan insana ait olduğu için bedenin arzularını sevmeyeceğiz." Platon'la birlikte ruhun bedenin bir bölümü değil de kendi içinde tam olan cisimsiz bir töz olduğunu söyleyelim: *Substantia incorporea suimet expletiva.*

Nemesius'un ispatı ortaçağda önemli bir rol oynayacaktır. Platonculuğunu okşadığı Augustinusçular tarafından, Macrobius'un, İbn Sina'nın ve daha nicelerinin ispatlarıyla birleştirilip Niksarlı Gregorios'ın (*Nemesius* yerine *Nyssenus* diyeceklerdir) otoritesi altında sunulan bu ispat, insanı ruh ile bedenin tözsel birliği olarak tanımlayan Aristotelesçi görüşe karşı kullanılacaktır. Nemesius'un metinlerinde gün ışığına çıkan duygu, daha sonra Thomascı reformun çarpacağı ve tamamen üstünlüğü sağlayamayacağı en inatçı güçlerden biridir. Platonculuğun doğası gereği Hıristiyan bir felsefe ve Aristotelesçiliğin de doğası gereği pagan bir felsefe olduğunu düşünen zihniyet her zaman olmuştur ve belki de her zaman olacaktır.

Bu Platoncu eğilim, bedenlerin dirilişi dogmasına olan inançtan dolayı Hıristiyan düşünürlerin zihinlerinde her zaman engellenmiştir. Ruhu kendi içinde eksiksiz bir töz olarak tanımladığımızda, onun ölümsüzlüğünü kanıtlamak daha kolaydır; oysa onu bedenin şekli olarak tanımlayanlar için daha zordur; çünkü bedenin şekli olan ruhun neden bedenle birlikte yok olmadığını açıklamak gerekir. Bunun tersine ruhu bedenin şekli diye tanımlamak, Tanrı'nın neden bedeni –ki ruh bedenin şeklidir ve o olmadan tam olarak olduğu şey olmamaktadır– bir gün yeniden dirilteceğini anlamayı kolaylaştırmaktaydı. Şekil olarak ruh taraftarları şekil olmasına rağmen ruhun nasıl töz de olduğunu ispatlamakla yükümlü olurken; töz olarak ruh taraftarları da kendi içinde eksiksiz töz iken nasıl şekil rolünü de üstlenebildiğini açıklamak zorundaydılar. Şekil olarak ruhu savunanlar için önemli nokta ölümden sonra yeniden dirilmeyi beklerken bedeni olmaksızın ruhun varolmaya devam etmesini açıklamaktı;

töz olarak ruh yandaşları için de zor olan, en azından birinin kendi kendine yettiği iki tözün bileşiminin bir birliğe sahip olabileceğini açıklamaktı.

Nemesius da tam olarak bu sorunu kendi kendine sormuştur: Eğer ruh eksiksiz bir töz ise o zaman bedenle bütünleşmesi nasıl mümkün olmaktadır? Kendisinin de söylediği gibi "Platon hayvanın bir ruh ve bir bedenden oluşmasını istememekte; bir anlamda bir bedeni kıyafet gibi kullanan bir ruhtan söz etmektedir. Ancak burada bir mahzur vardır: Ruh nasıl bedeniyle bir olabilir? *Non enim est unum vestis Cum vestito*: Kıyafet kıyafeti giyenle bir olamaz." İtiraz bundan daha iyi ifade edilemezdi. Bu mahzuru ortadan kaldırmak için Nemesius, Ammonios Saccas'a *–didascalus Plotini–* ve dolayısıyla da Plotinus'un kendisine başvurmuştur. İdrak edilebilir olanlar, onları kabul edebilecek bedenlerle bütünleşebilecek ve aynı zamanda onlardan ayrı kalabilecek niteliktedirler: *Ut unita maneant inconfusa et incorrupta, ut adjacentia.* Beden söz konusu olduğunda birleşme her zaman karmaşayı da beraberinde getirmektedir; elementler karma olanın içinde kaybolmakta, gıda kan olmakta, kan da etin ve organların içinde özümsenmektedir. Bunun tersine idrak edilebilir bir töz ya olduğu gibi kalır ya da yok olur. Demek ki ruhun bedene bitişik olması sorunu çözümlenemez bir sorun değildir. Ona bitişik olduğunu biliyoruz; çünkü onun değişimlerini algılamaktadır: *Quod autem uniatur, compassio demonstrat.* Onunla karışmadığından de eminiz; çünkü uyku veya vecd hallerinde ondan bağımsız kalabilmektedir; zaten ölümsüzdür de. Demek ki geriye, idrak edilebilir tözlerin –yani değişmeden– bedenle birleşmesi seçeneği kalmaktadır.

Nemesius ruhun doğası konusunda Aristoteles'ten uzaklaşırken, bedenin tasviri için bizi ona yönlendirir. Ne kadar stoacıların öğretisiyle *Timaios*'un geometrik öğretisini aktarsa da Aristotelesçi dört element (toprak, su, hava ve ateş) ve dört temel nitelik (sıcak, soğuk, kuru ve nemli) teorilerini kabul etmektedir. Kitab-ı Mukaddes'teki anlatı, bu tartışmalarla hiçbir ilgisi olmadığını düşündürmektedir. Elementlerin doğası ne olursa olsun hepsi Tanrı tarafından yoktan var edildiler ve teoloji için önemli olan da yalnızca budur. Kitab-ı Mukaddes, kendisinin bilmediği "madde" kelimesini bile telaffuz etmemektedir; tek doğruladığı şey *ex nihilo* yaratılıştır. Geri kalan fizikçileri ilgilendirmektedir.

Ruh üç yeteneğe sahiptir: Hayal gücü, idrak ve bellek. Hayal gücü (*imaginativa*) birkaç muhayyel tarafından hareket ettirilen akıldışı bir melekedir. Muhayyel (*phantaston, hoc est imaginable*) hayal gücünün etkisi altına girendir. Hatta bazen herhangi bir nesnenin, yani herhangi bir muhayyelin karşılık gelmediği imgeler de meydana gelebilir. Böylesi bir imgeye fantazm (*phantasma*) denir. Nemesius, daha sonra stoacı

dörtlü sınıflandırmayı –phantasia, phantaston, phatasticon ve phantasma– tartışır; fakat burada sadece sözel bir ayrım söz konusu olduğu sonucuna varır. Oysa hayal gücü araçlarının –hayvansal ruhlar ve ayrıntısıyla tasvir ettiği beş duyu– beyinin gerideki karıncıkları olduğundan emin görünmektedir.

Bellek, hatıraları akılda tutma ve yeniden üretme melekesidir. Bir süre unutulduktan sonra üretilmeleri anımsamadır (*rememoratio*): Platon'la birlikte idrak ile ortak doğaya sahip bütün bilgilerin keşfini de bu şekilde adlandırabiliriz. Örneğin Tanrı'nın varlığı gibi evrensel bir kesinlik, Platon'la birlikte, bir ideanın anımsanması (*rememorationem ideae*) olarak kabul edilebilir. Bu melekenin merkezi beyinde orta karıncıktır; bu karıncığın hasar görmesi belleğin hasar görmesine yol açmaktadır.

Geriye ruhun bilgi edinme melekesi kalmıştır. Aristoteles ile birlikte Nemesius, ruhta bir akılcı ve bir de akıldışı bölüm ayırt etmektedir. Bazı filozoflara –aralarında Platon da bulunmaktadır– göre idrak ruha eklenmektedir; öyle ki insan üç unsurdan oluşur: Bedeni, ruhu ve idraki. Laodikeia piskoposu Apollinaire (ölüm 392), Aziz Pavlus'un bir metnini (I Selaniklilere Mektup V:23) yorumlamak için insanı, idrak (nous= pneuma), ruh (*psukhè*) ve beden (*sôma*) şeklindeki üçlü bölümlemeyle kabul etmişti. Nemesius'un İskender Afrodisi'ne göre yorumladığı Aristoteles, anlığı insanda doğal olarak bilkuvve halinde kabul etmekteydi; fakat onun dıştan bir etki sayesinde eyleme geçtiğini eklemiştir: Bu öğretide anlık bizzat insanın özünün zorunlu tamamlayıcısı değildir; demek ki pek az insanda vardır; hatta sadece filozoflar anlığa sahiptir. Nemesius, Platon'la yetinmeyi tercih etmektedir: Eğer insan bir bedeni kullanan bir ruhtan ibaretse, doğal olarak anlığa tabi bilgilerle donatılmış olmalıydı; kısacası ruh bizatihi idraktir.

Aynı nedenden dolayı ruhun akıldışı bölümü, ayrı bir ruh olarak kabul edilmemelidir; o sadece onun melekelerinden biridir, *partem et virtutem*. O da kendi içinde akla itaat eden ve itaat etmeyen şeklinde iki bölüme ayrılmaktadır.

Akla itaat eden akıldışı bölüm, heves (*desiderabilis*) ve öfke (*irascibilis*) ile ilişkili yönler olarak ayrılmaktadır. Duyguların merkezi burasıdır. Genel olarak konuşacak olursak, bir duygu, etkilenene dışarıdan dayatılmış bir değişimdir (*passion*, yani duygu= *pâtir*, yani acı çekmek). Bedenimiz, maruz kalınmış bu tarz değişimlerin yeridir. Fakat bizim duyarlılığımızın algılayacağı kadar önemliyseler onlara *duygu* denir. Dar anlamda duygu, bir iyiliğin veya bir kötülüğün karşısında bedenin algılanabilir bir değişimidir. Hevesle ilgili temel duygular, zevk ve ezadır. Epikür ile birlikte Nemenius, zevkleri doğal ve gerekli zevkler, doğal, ama gerekli olmayan zevkler ve ne doğal ne de gerekli olan zevkler şeklinde sınıflandırmaktadır. Bu hayvani zevklerin üzerin-



de tamamen manevi olan zevkler vardır; fakat bunlara zevkten çok neşe demeliyiz; çünkü zevk bir duygudur, oysa neşe eylemdir. Öfke ve endişe gibi eza ve duygulanımlara gelince bunlar kelimenin tam anlamında hayvani tutkulardır. Onların altında ruhun akla itaat etmeyen akıldışı bölümü gelmektedir. Üretici ve hayati besleme işlevlerini içermektedir.

İnsanların eylemlerini tanımlamak tanımlamaktan daha zordur. Bunları istemli ve istem dışı olarak sınıflandırabiliriz. İstem dışı olanlar "ya cahillikten ya da şiddetten dolayı yapılan hareket"tir. Bu *involuntarium*'un karşısında nokta noktasına *voluntarium* [istemli] bulunmaktadır. İstem dışı hareketin kaynağı edimcinin dışındadır ve edimci hareketin koşullarından habersizdir; istemli hareketin kaynağı edimcinin içindedir ve koşulların ayrıntılı bilgisi dahilinde gerçekleşir. Böylece şu tanımı elde etmekteyiz: Edimin kaynağı, onun tüm koşullarını bilen bir öznede ise, buna istemli edim denir. Sindirim ve özümleme gibi ne istemli ne de istem dışı olanlar, istem dışının tamamen negatif kategorisini oluşturmaktadır.

Bütün bunlarda Aristoteles'in baskın etkisini fark etmekteyiz. İstemli hareketin incelemesinde de bu hissedilmektedir. İstemli hareket üç anı içerir: Aklın müzakeresi (*consilium*), yargılama (*judicium*) ve son olarak seçim (*praeelectio*). Bu seçim de karma bir edimdir; oluşumunda müzakere, yargılama ve arzu bulunmaktadır. Bu unsurların hiçbiri ayrı ayrı değil, insanın da ruh ve bedenin birliği olması gibi, birlik halinde ele alınmışlardır. Demek ki bunları fark gözetmeksizin seçimi arzulayan bir müzakere veya müzakere edilmiş bir arzu olarak tanımlayabiliriz. Bu müzakere, arzunun nesnesi olan gaye hakkında değil; ona ulaşmanın yolları üzerinedir. Hür iradenin gerçekliğini doğrulamaktadır. Çünkü müzakere eden bir varlık müzakere edilmiş edimlerin açıkça kaynağıdır. Müzakere eden akıldır. Bu yüzden de özgürlüğün köküdür. Yaratıldığı için değişken, aynı zamanda da iradesinin konularını akıl yoluyla seçebilen bir varlık olan insan, hürdür. Tanrı onu doğasına göre olması gerektiği gibi yaratmıştır: Hareketleri kendisine bağlıdır. Sonuç olarak kendisine bağlı bir hayatın sorumluluğunu taşımaktadır.

Şimdiye kadar karşılaştığımız metinlere göre çok daha açık bir felsefi nitelik taşıyan *Premnon physicon* [*Fizik Kitabı*], ortaçağda, hoşa gidecek her şeye sahipti. Bu eser, Niksarlı Gregorios'a atfedildiği için onun otoritesinin güvencesinden yararlanarak ihtiyaç duyulan bir dizi sınıflandırma ve tanım sunmaktaydı. Öğretinin değişik öğelerden oluşması son derece manidardır. Bu öğretide Hıristiyan düşüncesinin, Platon'dan bir metafiziği ve Aristoteles'ten de bir bilimi aldığını ve ikisinin bir arada bulunmasının mümkün olmadığını henüz fark etmediğini görmekteyiz. XIII. yüzyılda çok

farklı yoğunlukta ancak aynı etkiyi taşıyan eserlere rastlamaktayız. Nyssenus'un, yani Nemenius'un Aziz Aquinolu Thomas'ın üstadı olan Albertus Magnus'un yazılarında sık sık zikredilmesine hiç şaşmıyoruz.

V. yüzyılın başları, çok farklı kültürlerden insanların Hıristiyanlığa geldikleri, her birinin de Hıristiyan olduktan sonra kişisel fikirlerini de korudukları bir çağı tahayyül etmemizi sağlayan ilginç girişimlerle doludur. Bu dönemde her şey mümkün görünmektedir. Örneğin genel olarak Mısırlı keşiş Macaire'e (ölüm 395) atfedilen bir *Homelies* (dinsel söyleşi) derlemesi vardır. Fakat günümüzde bu eserin 420 yılları civarında kaleme alındığını bilmekteyiz, dolayısıyla Macaire'e kesinlikle ait değildi. Bu eserin yazarı materyalistti ve beden, ruh ve melekler arasındaki tek farkın oluştukları maddenin latifliği derecesi olduğunu savunmaktaydı. Bununla birlikte Tanrı'yı bu kuralın dışında tutmuştur. Geri kalan her şey konusunda stoacıların fiziğini kullanıyordu. Ancak bu durum onun ruhun Tanrı'nın suretine göre yapıldığını ve ruhun içinde ilahi benzerliğin kaybı ve yeniden oluşması şeklinde bir mistiği –ki bunun etkisi büyük görünmektedir– geliştirmesine engel olmamıştır. Bu kişinin tersine Synésius, yeni-Platonculuktan Hıristiyanlığa geçmişti. Her zaman dost kaldığı filozof Hypatia'nın talebesi olan Synésius Hıristiyan dinine girmiştir. Ancak İskenderiye Patriki Théophile, ona 409 yılında Ptolemaios'un başpiskoposluk makamını teklif ettiğinde felsefi tavırlarının hiçbirinden vazgeçemeyeceğini söyleyerek bu teklifi reddetmiş; "Ben ünlü bir piskopos olmak istemiyorum, ben bir filozofum ve öyle kalacağım" diye cevap vermiştir. *İlahiler*'i ve *Mektuplar*'ı öyle de olduğunu göstermektedir. Eserin her yerinde gerçekten samimi Hıristiyan fikirlerinin Plotin'in fikirlerine karıştığını hissetmekteyiz. Tanrı, monatlar monadıdır. O, tezatlar karşıtlığını aşarak hem bir hem de üçtür. Bütün ruhlar ondan meydana gelirler. Maddeye inen ruhların her biri maddeden kurtulma ve tekrar kaynaklarına ulaşma çabasını göstermeliler. Oraya vardıklarında her ruh Tanrı'da Tanrı olacaktır.

Bu dönemin en ilginç simalarından biri Theodoretos'tur (386-458). Sur başpiskoposu Theodoretos, 429 ve 437 yılları arasında *Yunan Hastalıklarından Kurtulmak veya Yunan Felsefesinden Yola Çıkarak İncil'in Hakikatini Keşfetmek* adlı bir eseri kaleme almıştır. Demek V. yüzyılın ortalarında Eusebios'un eserini tekrarlamak gerekmişti ve kitabın Girişi bunun nedenini açıklamaktadır. Bu neden de ebedi değişmez nedendi. İnananlar için cahil olmadıklarını ortaya koymak söz konusuydu; Yunan kültüründen gelen kişiler için de barbar olan Havarilerin ve Peygamberlerin öğretilerine inandıklarını ispatlamaktı. Eser on iki Kitaptan oluşmaktaydı. Bunların ilk altısı, felsefi düşünce tarihi için en ilgi çekici olanlarıdır. İnancın muhalifleri az çok felsefeye bu-

laşmış kendini beğenmiş kişilerdir. Theodoretos da, Sokrates, Platon ve Porphyrios gibi bu sıfatı taşımaya layık olan filozofları örnek göstererek onları iyileştirmeye çalışmaktadır. Pythagorasçılar ve diğer ekollerin tilmizleri üstatlarının inancına göre öğretileri kabul etmiyorlar mı? Zaten iman ve bilgi birbirinden ayrılamaz. İnanç bilgiden önce gelir ve bilgi de inanca eşlik eder. Önce inanmak, sonra anlamak; işte her öğretinin normal yöntemi budur. Filozoflar bizlere birçok şey öğretiyorlar ve Theodoretos, türlü çeşit alıntıyla Hıristiyan öğretisinin, onların en iyileri tarafından önceden hissedilmiş olduğunu ispatlamaktadır. Fakat bunların en iyisinin en iyisi, Sokrates'ten ayrılamaz olan ve Pythiae'nın insanların en bilgesi olarak gördüğü "belagat üstadı Platon"dur. Kendi çağının çoktanrıcılığına karşı Platon, varolan her şeyin yaratıcısı ve tüm kâinatın inayeti, tek bir Tanrı'nın varlığını beyan etmiştir. Demek ki gerçekten "eski ve yeni teoloji" arasında bir uyum vardır ve Numénius ile birlikte Eusebios'un aktardığı sözü kullanarak şunu söyleyebiliriz ki, "Platon, Yunanca konuşan bir Musa'dan başka nedir ki?" Platon'un Musa'yla uyuşması hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü doğru söylediği her şey ondan çaldıklarıdır. İskenderiyeli Klemes'in *Derlemeler*'inin ve Eusebios'un *İncile Uygun Hazırlık*'ın sürekli katkıda bulunduğu bu eser, ölmek üzere olan bir paganizmin temsilcilerini ikna etmek için Hıristiyanlar tarafından yazılan apolojiler serisini kapamaktadır.

KAYNAKÇA

KAİSAREAİLİ EUSEBIOS: *Œuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XIX-XXIV. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, c. II, s. 167-226.

NAZİANZOSLU GREGORİOS: *Oeuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XXXV-XXXVIII. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Münster, i., Westf., 1896. — R. Gottwald, *De Gregorio Nazianzeno, Platonico*, Breslau, 1906. — H. Pinault, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1926.

BÜYÜK BASILEIOS: *Œuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XXIX-XXXII; Hexaemeron hakkındaki *Homélies*'leri c. XXIX, kol. 4-208'de yer alır. — J. Rivière, *Saint Basile évêque de Césarée* (Les moralistes chrétiens), Paris, J. Gabalda, 1930.

NİKSARLI GREGORIOS: *Œuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XLIV-XLVI. — F. Hilt, *Des heiligen Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt*, 1890. — F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, 1896. G. De Nybbe'in Jean Scotus Eriugena üzerindeki etkisi için bkz. J. Dräseke, *Gregor von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Eriugena*, in *Théol. Stud. Und Krit.*, c. LXXXII (1909), s. 530-576 ve birkaç sayfa in H. Bett, *Johannes Scotus Eriugena*, Cambridge, 1925. Phil. Böhner, in E. Gilson ve Phil. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, s. 80-109. — J. Danielou, *Grégoire de Nysse. Contemplation sur la*

vie de Moyse. Introduction et traduction, Paris, Du Cerf yay., 1943. — H. V. Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de G. De N.*, Paris, Beauchesne, 1942.

NEMESIUS: *De natura hominis*'in Yunanca metni *Migne, Patr. Gr.*, c. XL, kol. 504-817'de bulunuyor. — Birinci bölüm, Niksarlı Gregorios'in eserleri arasında tekrar basılmıştır, c. XLV, kol. 187-222. Salerne başpiskoposu (1058-1085) Alfanus'a ait Latince çevirisi 1887'de Prag'da Holzinger tarafından yayımlanmıştır, yeni baskısı kolaylıkla bulunur, bkz. J. Burkhard, *Nemesii episcopi Premnon physicon sive* Περὶ φύσεως ἀνθρώπου *liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, Leipzig, Treubner, 1917 (Kaynakça, s. X-XI). Ortaçağda yapılmış bir diğer Latince çeviri de hukukçu Pise Burgondio'nunkidir (Burgondio Pisano). Aynı yazar tarafından tekrar yayımlanmıştır, fakat zor ulaşılırdır: K. J. Burkhard, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emesini) liber a burgundione in latinum translatus*, Wien, Prog. Des Carl Ludwig-Gymnasiums, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902; İçindekiler bölümü 1891 tarihli fasik. bulunmaktadır, s. 12-13. Bu çeviri daha eksiksizdir ve terminolojisi Alfanus'unkinden daha çok etki bırakmış gibi görünmektedir. — Yazar ve öğretisiyle ilgili bkz. Diet. Bender, *untersuchungen zu Nemesios*, Münster i. Westf., 1900. — W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin, 1914. — H. A. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Berlin, Weidmann, 1921.

LAODİKEİALI APOLLINARIS: H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodikeia und seine Schule*, 1904.

MISIRLI DÜZMECE MACAIRE: *Œuvres* in *Migne, Patr. Gr.*, c. XXXIV, şu eserle tamamlanmalıdır: Marriot, *Macarii anecdota*, Cambridge, 1918.— J. Stoffels, *Die Mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, 1908.

SYNESIUS: *Œuvres* in *Migne, Patr. Gr.*, c. LVI.

THEODORETOS: *Œuvres* in *Migne, Patr. Gr.*, c. LXXX-LXXXIV. — J. Schultz, *Theodorei von Cyrus als Apologet* (Theolog. Studien der Leogesellschaft, c. X), 1904.

V

DIONYSOS'TAN ŞAMLI JOHANNES'E

Ortaçağ düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri, çoğu zaman *Corpus areopagiticum* adı altında toplanan yazılar bütünüdür. Bu yazılar şu eserlerden oluşmaktadır: *Semavi hiyerarşiye dair*, *Kilise hiyerarşisine dair*, *İlahi isimlere dair*, *Mistik teoloji* ve *On Mektup*. Yazar bu eserlerde kendini Aziz Pavlus'un öğrencisi olarak sunmakta, İsa'nın ölümünde vuku bulan güneş tutulmasına ve Aziz Meryem'in ölümüne şahit olduğunu söylemekte; aynı zamanda Havarilerin öğrencisi ve onlardan birçoğuyla samimi olduğunu gösteren başka ayrıntılar da sunmaktadır. Eserleri Dionysos adını taşıdığı için erken vakitte onu Aziz Pavlus'un vaazını (Elçilerin İşleri XVII:34) dinledik-

ten sonra Hıristiyan dinine giren Bilginler Kurulu'nun üyesi (*Areopagos*) olduğu düşünüldü. Öte yandan yazıları tarihte ilk kez 532 yılında teolojik bir kolokyum sırasında ortaya çıkmaktadır. Antakyalı Severius'un taraftarları, tezlerini desteklemek için bu yazıları ileri sürerken, Katolikler de bunların metinler olduklarını belirterek reddetmişlerdir. Ancak şu kesin ki, şu anki haliyle *Corpus areopagiticum*, Proclus'tan (411-485) alıntılanmış bölümler içerir. Bizim bildiğimiz şekliyle bu eser ya IV. yüzyılın ya da V. yüzyılın başlarında kaleme alınmış olmalı. Sahteliğini vurgulamak için yazarı Düzmece Dionysos olarak zikretme alışkınlığı edinilmiş. Bu ifadeden bezilmiş, yakın tarihte ona Mistik Dionysos adı verilmesi teklif edilmiştir. Her ne olursa olsun Mistik unvanını hak etmektedir. Fakat adının Dionysos olup olmadığı meçhuldür.

Yazarlık karakteri kendi karakterinden daha iyi bilinmektedir. Bütün eseri tartışmalardan uzaktır ve bunu yazarı bilinçli olarak yapmıştır. O, Yunanlıları çürütmekten çok Hıristiyan hakikatini sunmakla meşgul bir insandı. Başkalarının haksız olduğunu göstermek bir haklılık kanıtı olamaz. Bir şeyin siyah olmaması onun mutlaka beyaz olduğuna delalet etmez ve at olmayan şey insan olmak zorunda değildir. VII. *Mektub*unda "Kendi payıma, diyor, yanlışta olanlarla hiçbir zaman tartışmadım, çünkü şundan eminim ki yanlışı yok etmenin tek çaresi hakikati sunmaktır."

Ona atfedilen ve felsefi veriler açısından en zengin eser *İlahi İsimler* sorununa ayrılmıştır. Aslında bu eser tamamen teolojik, hatta yorumsal bir eserdir. Dionysos Kutsal Kitabın Tanrı'ya birçok isim vermesinden yola çıkarak kendi kendine, Ona bu isimleri atfetmenin hangi anlamda meşru olduğunu sormaktadır. Bu sorun öylesine önemliydi ki, ortaçağ boyunca bu inceleme birçok kez –hatta Aziz Aquinolu Thomas tarafından– yorumlanmıştır. Bazı teolojiler, örneğin Halesli Alexandre'ınki gibi, Dionysos'un etkisinin her zaman kendini hissettirdiği bir *De divinis nominibus* incelemesini içermektedir.

Dionysos, bize ulaşmayan *Teolojinin Temelleri* adlı bir eserinden birçok kez bahsetmiştir. *İlahi İsimler Üzerine* adlı eser bunun devamıdır. Yazarın niyeti, Tanrı hakkında Kutsal Yazılarda mevcut ve onun güvencesi altında bulunmayan hiçbir şeyi söylememek ve düşünmemektir. Çünkü yalnızca Tanrı kendini bilir ve dolayısıyla yalnızca kendisi, Onu alçakgönüllü bir şekilde arayanlara kendini tanıtabilir. Kutsal Yazılar bile yaratılmışların terimleriyle Ondan bahsetmektedir; bu terimlerin hepsi en yüce İyiliğe katılımlardır ve her biri de derecesine ve makamına göre onu temsil etmektedir. Yaratılışı Kutsal Yazıların ışığında okumak, ilahi nurun hidayetine açılmak, Tanrı'yı bütün varlıkların nedeni, hayatı ve varlığı olarak bilmek, silinmiş olan ilahi benzerliği kendi benliğinde yeniden oluşturmak, tenin tutkularına egemen olmak ve

kaynağa geri dönmektir. Çünkü Tanrı, görenlerin ışığı, azizlerin azizliği, onun içinde ilahileşenlerin ve çokluktaki dağınıklıklarından çıkıp toplanarak Onda birliğin mükemmelliğine ulaşanların sadeliği, birliği ve ilahiliğidir.

Bize yardım etmek için Kutsal Yazılar, kullandığı Tanrı isimlerini sunmaktadır: Birlik, güzellik, hükümdarlık ve benzerleri... Aynı zamanda Onun bizim dostumuz olduğunu söylemektedir. Çünkü ikinci ilahi şahıs bizi kurtarmak için iki özü –ilahi ve beşeri– mükemmel bir şekilde kullanarak İsa'da tecessüm etmiştir. Bununla beraber bu isimler, sadece bizim koşullarımıza uyarlanmış ve algılanırın altında idrak edilebiliri gizleyen isimlerdir. *Teolojinin Temelleri* adlı eser, Tanrı'nın algılar ve akıl için tamamen anlaşılmaz olduğunu ortaya koymuştu. Madem ki onu tanıyamayız, o zaman ona isim de veremeyiz. Sıradan inananlar sorun çıkarmadan Kutsal Yazılar'ın kullandığı isimlerini ona atfetmektedirler; fakat daha yüksek bir aydınlanma içinde bulunanlar, harfin ötesine geçmeyi, meleklerin makamına yaklaşmayı ve bizatihi ilahi nurla birleşmeyi bilmektedirler. Ayrıca bu kişiler, Tanrı'dan yalnızca olumsuzlamalar yoluyla bahsederler ve bunu yapmakta haklıdırlar. Demek ki ilk başta Tanrı'ya Kutsal Yazıların Ona verdiği tüm isimleri uygulamak (olumlayıcı teoloji) ve hemen sonra bütün bu isimleri yadsımak (olumsuzlayıcı teoloji) gerekmektedir. Aslında bu iki tutum üçüncü bir tutum içinde uzlaştırılabilir. Bu tutum da Tanrı'nın insan aklı tarafından kavranılmaz bir anlamda bu isimlerin her birini hak ettiğini kabul etmektir; çünkü O bir "mega-varlık," "mega-iyilik," "mega-hayat"tır, vs. (üstün teoloji). *Mistik Teoloji* adlı kısa bir incelemesinde Dionysos, olumsuzlayıcı teolojinin göz alıcı ve ortaçağ düşüncesi üzerinde derin etki bırakan bir örneğini vermiştir. Bu yazının son bölümü, bir dizi yadsımadan ve bu yadsımaların yadsınmasından oluşmaktadır. Çünkü Tanrı yadsımaların olduğu gibi doğrulamaların da ötesindedir. Onun hakkında doğruladığımız şeyler ondan aşağıdır. Işık olmadığı gibi karanlık da değildir. Hakikat olmadığı gibi yanlış da değildir. Varlıkların ulaşılamaz nedeni olarak, onların doğrulamalarını ve yadsımalarını aşmaktadır.

İlahi İsimler Üzerine adlı inceleme, teolojik ve felsefi spekülasyonu etkileyecekti; çünkü bu eser, sıradan inananın düşünmeden yaptığı doğrulama ile mistikte görülen aşkın sessizlik arasındaki bir düzlemde yer almaktadır. Tanrı orada her şeyden önce kendini İyilik olarak sunmaktadır; çünkü ona yarattıklarından ulaşılmaktadır; yani onları yaratmış olan en yüce İyiliktir. O zaman Dionysos'un Tanrısı, Platon'un *Devlet* [*Republica*] adlı eserinde tasvir ettiği İyilik İdeası'na benzemektedir: Nasıl ki algılanır olan Güneş, düşünmeden ve istemeden, ama varolmasından dolayı bütün eşyaya ışığıyla nüfuz ediyorsa, aynı şekilde algılanır Güneşin yalnızca soluk bir sureti olduğu

İyilik de, doğa olarak ve aktif bir enerji olarak, idrak edilebilir ve akıllı varlıklar olarak yayılmaktadır. Bu varlıklar, oldukları hali ona borçludurlar ve doğal dengesizliklerini telafi eden sabit noktayı onda bulurlar. Derece derece gelişen bu ilahi aydınlanma, doğal olarak bir hiyerarşi meydana getirmektedir. Bu da hem farklı hem de birbirine bağlı iki şey demektir: İlk önce her varlığın bu hiyerarşide sahip olduğu yere göre tanımlanması bakımından bir hal; sonra da evrensel hiyerarşinin her üyesinin yukarıdan etkiyi alıp kendisinden aşağıdakilere iletmesi bakımından da bir işlev. İlahi ışık ve oluşturduğu varlık, aydınlatıcı bir şelale gibi iletilmektedir. *De la hiérarchie céléste* [*Semavi Hiyerarşi Üzerine*] ve *De la hiérarchie ecclésiastique* [*Kilise Hiyerarşisi Üzerine*] adlı eserler de bunun derecelerini tasvir etmektedir.

Bu aydınlanma sadece varlıkların basit aydınlatılması olarak değil de, bunların bizzat varlıkları olarak algılanmalıdır. Yürüyen, sürünen, yüzen veya uçan hayvanların akılsız ruhları, bitkilerin bizatihi hayatları, ne ruh ne de hayata sahip olanın varlığı ve tözü, yani gerçeklik adını bir ölçüde taşımaya layık olan her şey, İyiliğin bu aydınlatıcı selinin belli bir anından başka bir şey değildir. Yaratılış olarak adlandırdığımız şey, Tanrı'nın eserlerinde kendini açığa çıkarmasının etkisidir. Âlem bir "*teofani*"dir. Yalnızca o, yaratıcısını tanımamıza imkân vermektedir. Her varlık bir iyiliktir. Biz de deriz ki, nedeni İyiliktir. Sonra onun İyilik olduğunu inkâr ederiz. Fakat bu yadsıma sonra teyide dönüşür; çünkü Tanrı İyilik değil, "Mega-iyiliktir."

Aynı yöntem diğer isimlere de uygulanır: Işık, Güzellik, Hayat vb. Dionysos'un Tanrı'ya Aşk ismini atfetmesini açıklama gereği duymuş olması ilginçtir; sanki bu terimi kullanınca çevresinden karşı çıkışlar yükselmiş gibi görünmektedir. O, bu terimi kullanmaya hakkı olduğu üzerinde özellikle durmuştur; çünkü Dionysos için, bu terim Tanrı'nın iyiliğinin tezahür ettiği bütün varlıkları kendisine doğru getirdiği merhamet hareketine işaret etmektedir. Bu açıdan bakıldığında evrensel aydınlanma, her zaman daha çok yayılan bir ışık şelalesinden çok, varlıkları toparlayıp kaynaklarının birliğine götürmek için bir sürü varlığa ayrılan devasa bir aşk dolaşımı olarak görünmektedir. Demek ki aşk, Tanrı'dan gelen varlıkları, Tanrı'ya dönüşlerini sağlamak için kendilerinden çekip çıkaran aktif bir güçtür. Aşkın esrik (*ex-stase*: "kendinden dışarı çıkmak") olduğunu söylerken ifade etmek istediğimiz de budur. Bu hayattaki etkisi ve diğer hayattaki sonu, yaratılanın Tanrı'yla özümsenip bütünleşmesi anlamına gelen ilahileşmesidir (*théosis*). Tanrı'nın tezahüründen ibaret olan bir evrende olan her şey iyidir. Demek ki kötülük de olmayandır (*non-être*). Sunduğu gerçeklik görünümü, yalnızca iyilik olarak sunduğu dış görünüşten kaynaklanmaktadır. Kötülüğün bizi yanılttığı nokta da budur; çünkü o ne bir öze ne de bir gerçekliğe sahiptir. De-

mek ki ona neden olan Tanrı değildir. Ama O ona sabretmektedir; çünkü O, doğaları ve özgürlükleri şiddet kullanmadan yönetir. Kaybolan bir yazısında –*Tanrı'nın Adil Yargısı*– Dionysos, kusursuz iyilikte bir Tanrı'nın suçluları cezalandırmakta haklı olduğunu, çünkü onların bu suçları bilerek işlediklerini göstermiştir.

Demek ki yaratılışa göre Tanrı İyiliktir. Yarattıklarından alınmış isimler içinde O'na göre, ehveni şer olan Varlık'tır. O "Olandır" ve bu nedenden dolayı da her varlığın nedenidir. Şunu söyleyebiliriz ki O olan her şeyin varlığıdır. O, kendiliğinden ebedi olarak varolmaya devam ederek diğer her şeyin katılım adına varolmayı sürdürmesini sağlayandır. Bu bakımdan varlığın, bütün diğerlerin temeli olan ilk katılım olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı'nın dünyevi suretleri arasında varlık ilk başta yer alır. Ve bir varlık, ona olduğu gibi katıldığından dolayı hayata ve onu tanımlayan diğer özelliklere katılabilir. Bu katılımlar, Tanrı'da ele alındıklarında, tıpkı yarıçapların çemberin merkezinde veya sayıların birimde bir oldukları gibi, O'nda bir olurlar. Bütün katılımların prototipleri olan varlıkların ilahi modellerine "tip" veya "numune" denir. Aktif ve nedensel güç olarak bunlar "ilahi iradeler" veya "önceden takdir"dir.

Burada ilahi İdealar öğretisine rastlamaktayız. Augustinus, Anselmus, Bonaventure ve Aquinolu Thomas bunları Tanrı'yla özdeşleştirirken, Dionysos bunları Tanrı'nın buyruğu altında göstermektedir. Bunu yapış tarzı da bu konuya eğilmemizi gerektirmektedir; çünkü onun İdealar öğretisi, ortaçağ düşüncesini sık sık cezbeden eğilimlerden biri olarak kalacaktır. Johannes Scotus Eriugena kendini buna kaptıracaktır; başka ünlü teologlar, buna en azından yer ayırmaya çalışacaklardır. Tanrı'nın Varlık olduğunu söylerken Dionysos, burada sadece bir "ilahi isim" söz konusu olduğunu unutmamıştır. Aslında Tanrı, varlık değil de varlığın ötesindedir. Demek ki O, neden olarak her şeyin geldiği ilksel bir "olmayan"dır. Daha doğrusu Tanrı varlık değildir, varlık da Tanrı değildir. Varlık, Tanrı'ya katılımların ilkidir sadece ve biraz önce söylediğimiz gibi bütün diğer katılımların koşuludur. Bu ilke bizatihi İdealar için de geçerlidir. Çünkü geriye kalan her şey, onlara katılmaktadır. Fakat her şeyden önce onlarda varlığa katılmaktadır; ki varlık da Tanrı'nın katılımından başka bir şey değildir. Dionysos'un *İlahi İsimler Üzerine* adlı eserinin V. bölüm § 5'inde söylediği gibi: "Varlığa katılımlarından dolayı şeylerin çeşitli temel öğeleri vardır ve temel öğe haline gelirler. Ama önce var olurlar ve sonra temel öğe haline gelirler." Zaten bizatihi İdealar varlığa katılım olduğu için İdealara katılan her şey ontolojik yapısının temeli olarak varlığa aynı katılımı kapsarlar. Demek ki İdealar, merkezlerinden henüz uzaklaşmaya başlamış, yine de ondan ayrılmış ilahi ışınlar gibidir. Çünkü onlar birin sayı içinde ikinci kez ortaya çıkışı gibidir. Burada aklımızda tutmamız gereken şey, Tan-

rı'nın varlığı ilk katılım olarak yaratmasıdır, dolayısıyla da varlık Tanrı'ya bağlıdır, fakat Tanrı ona bağlı değildir.

Bu yüzden eğer olayları iyi anlamak istiyorsak, şunu bilmeliyiz ki bizim Tanrı diye adlandırdığımız bu ilk kaynağı en az yanlışla tanımlayan belki de Varlık değildir. Dionysos, Proclus ve Plotin'in terminolojisine dönerek O'na Bir adını vermeyi tercih etmektedir. Gerçekten de Tanrı her şeyi kendinde saf ve çokluktan uzak bir birlik içinde kapsar. Olan her şey ona katılmaktadır. Bunun tersine O, hiçbir şeye katılmamaktadır. Bundan dolayı da şunu söyleriz ki, Bir olduğu için Tanrı mükemmeldir. Birlik, her şeyin temel ilkesidir; o olmadan ne tümden ne de parçadan bahsedebiliriz. Anlaşılmaz Teslisinde bir olan Tanrı'nın bizzat kendisi olan bu birliğe gelince, o her şeyin ilkesi ve sonudur, her şeyin çıktığı ve geri döndüğü şeydir.

Ama neden Bir'den bahsedelim? Tanrı ne bildiğimiz sayının tek kaynak birimi ne de algılayabileceğimiz üç birimden oluşan tek teslistir. Tanrı ne birdir ne de üçtür. Varlık olmadığı gibi Bir de değildir. Tanrı'nın adı yoktur. O ne ilahlıktır, ne babalıktır ne de soy zinciridir. Kısacası ne olandır ne de olmayan. Hiçbir varlık onun gerçekte olduğu şekliyle tanımamaktadır. Kendisi de bütün varlıklardan aşkın olduğu için, O da varlıkları oldukları gibi bilmemektedir. Bütün olumlama ve olumsuzlamaların ötesinde bulunan bilgi, bilinmeyen bilgi, bilginin en yüksek derecesi olarak görülmesi gereken mistik bilmezlik böyle bir şeydir. Diğer bilmezlikler, yola çıkılan ve çeşitli bilgiler elde ederek düzelttiğimiz kusurlardır. Oysa bu bilmezlik, diğer tüm bilmezlikleri aşarak yükseldiğimiz bilgi fazlalığıdır. Eğer Tanrıyı temaşa ettiğimizi ve temaşa ettiğimizi anladığımızı düşünüyorsak, aslında onun yarattıklarından birini temaşa ediyoruz demektir. Bilmezlik, zorunlu olarak bilimin erişebileceği en son noktadır, çünkü bilim olmadığı için bilinemeyene erişmek istediğinde bu noktaya varılır.

Dionysos'un öğretisi ortaçağ düşüncesini büyüleyecektir. Zaten başka türlü olması da mümkün müydü? Laurent Valla ve Erasmus, bu konudaki ilk şüpheleri ortaya atana kadar herkes bu yazarı Aziz Pavlus'un Hıristiyan dinine kazandırdığı kişi ve onun aracılığıyla nihayet basit insanlara da bildirilen gizli havari öğretilerinin şahidi olarak kabul etmiştir. IX. Yüzyılda Hilduin ve daha sonra Scotus Eriugena tarafından Latinceye çevrilmiş ve başkaları tarafından da tekrar tekrar çevrilen Dionysos'un düşüncesinin ifade edildiği eserler, Hugues de Saint-Victor, Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Thomas Gallus, Aziz Bonaventure, Aziz Aquinolu Thomas, Denys le Chartreux ve birçok düşünür için tefekkür nesnesi olarak kalacaktır. Kimileri onun en uç noktalara kadar takipçisi olmaya bakacak, kimileri de onun sağını solunu budayıp hale yola sokmaya, kısacası düzgün bir ortodoks inanç yönünde "yorumlama-

-ya" uğraşacaktı. Çünkü hiç kimse havarilerin bu tilmizinin inançlarının ortodoks olmadığını ileri süremiyor, ama bunu daha açık bir şekilde ispatlamadığına hayıflanıyorlardı. Her ne olursa olsun bundan sonraki bölümlerde sürekli onunla karşılaşacak, hatta kimi yerde adını zikretme ihtiyacı duymasak bile varlığını hissedeceğiz.

Erken ortaçağ, Denys'in eserlerini, yorumcusu olan ve daha çok Günah Çıkaran Maximus adı ile bilinen Khrysopolisli Maximus'un (580-662) eserleriyle birlikte zikredecektir. Teolojik tartışmaları, liturji ve çilecilik yorumları konu edinen çok sayıdaki yazıları dışında hiçbir ilginçliği olmayan *Ruh Üzerine* kısa bir inceleme ve ortaçağ düşünce tarihi açısından son derece önemli olan teolojik yorumların bulunduğu bir kitap kaleme almıştır. Bu eserin ismi *Dionysos ve Nazianzoslu Gregorios'un Anlaşılması Çok Güç Birkaç Bölümüne Dair*'dir. Ortaçağ onun bu eserini Johannes Scotus Eriugena'nın *Ambigua* adıyla yaptığı çeviri sayesinde tanıyacaktır. Thomas adında birisi anlaşılmayan Nazianzoslu Gregorios'un *Homélies* [*Nutuklar*] eserinden ve Dionysos'un eserlerinden bazı bölümleri Maximus'a göndererek açıklamasını rica etmişti. Maximus bunu seve seve kabul etmiştir; eserinin Girişinde bu iki azizi, henüz zaman başlamadan önce Tanrı tarafından alınlarına ahiret mutluluğu yazılmış kişiler olarak kabul ettiğini söylemiştir. Dionysos'un öğretisinden çok etkilenen Maximus yine de onu kendince sunmuş ve bazı noktalarda Dionysos'un etkisi Maximus'un yorumu sayesinde hayat bulmuştur.

Tanrı saf monaddır; toplama işlemiyle sayıları doğuran sayı birimi değil de bölünmez ve çarpılmaz olan kaynaktır; onun çoğulu saflığını hiç bozmadan ondan kaynaklanır. Demek ki Monat, belli bir hareketin kaynağıdır; fakat burada söz konusu olan psişik bir hareket değildir. Tanrı'nın hareketi (kinésis théotètos), varlığının ve varlığının "nasıl"ının, onları bilebilenlere tezahür etmelerini sağlayan bilgidir.

Monadın ilk hareketi, kendisinin bütüncül tezahürü olan Söz neslinin aracılığıyla Dyade'ı doğurur. Sonra da Dyade'ı aşarak Kutsal-Ruh'un Baba ve Oğul'dan kaynaklanması sayesinde Triade'ı meydana getirir. Monadın ilk hareketi burada durur; çünkü en yüce tezahürü orada mükemmeldir: "Çünkü kültümüz (Yahudilerde olduğu gibi) tek bir kişiyle sınırlı veya bunun tersine (paganlarda olduğu gibi) karmaşık ve sonsuzluğun içinde kaybolan soysuz bir monarşiye hitap etmez. Bizim inancımız, saygınlığı eşit olan Baba, Oğul ve Kutsal-Ruh şeklindeki Teslistir. Onların zenginliği bizzat bu uyumdur, ötesinde ilahiliğin yayılmadığı hem bir hem de farklı olan bu ışık selidir. Böylece ne bir tanrı kavimine ihtiyaç duyar ne de tanrılığı yoksunluğa yakın bir fakirlik gibi algılarız."

Bu ilk hareket, ikinci bir hareketin kökenidir: Tanrı'nın kendisi dışında, Tanrı ol-

mayan varlıklarda tezahürü. Monadın mükemmel marifeti olan Söz, kendiliğinde özü, yani varolan veya varolacak her şeyin gerçeğine (*ousia*) ebediyen sahiptir. Bu varlıkların her biri orada ebediyen biliniyorlardı, isteniliyorlardı, vakti geldiğinde her birinin varlığını ve özünü alması kararlaştırılmıştı. Her yeni varlık meydana geldiğinde Tanrı'nın özel bir karar aldığını düşünmeyelim. Her şey yaratılmadan önce Tanrı'nın sonsuz iradesi, gücü ve önbilgisinde mevcuttur. Tanrı'nın önbilgisinin ve isteğinin nesnesi olarak bu varlıklara İdealar adı verilir. Bu bakımdan bunların her biri Tanrı'nın mükemmelliğinin kısmi ve sınırlı ifadesidir. Yani her biri Tanrı'nın mükemmeliyetinin sonlu, ama Tanrı'nın tecelli etmesini sağlayan varlığı ölçüsünde iyi birer tezahürüdür. Tanrı'nın bu tecellisine yaratılış denmektedir. Saf iyilik coşkusu sayesinde ilahi Üçlü (*Triade*) kendiliğinden ifadelerini –ki bu ifadeler mahluklardır– yaymaktadır. Böylece bunların belli bir hiyerarşi içinde, her birinin kendi mükemmelliğinin belirlediği yerde ortaya çıktıklarını görmekteyiz. Ebedi olanlar âlemin sonuna kadar aynı yerde bulunurken, geçici olanlar, Tanrı'nın hikmetinin belirlediği anda kendilerine tahsis edilen yerlerine geçer ve vakitleri dolduğunda yerlerini başkalarına bırakarak silinirler.

Bu şekilde meydana gelen varlıkların birçoğu, özlerinin kendilerine saptadığı tarihten başka bir tarihe sahip değildir. Onlar ancak olabildikleri ve oldukları gibi olurlar. Bazı varlıklar da belli bir ölçüde varlıklar hiyerarşisindeki konumlarını belirleyebilirler. Bu durum da ebediyet içinde önceden bilinir ve istenilmiştir. Böyle varlıklar, hür iradelerinin kararı sayesinde ilahi katılım açısından büyüyebilir ya da küçülebilirler, yani Tanrı'ya benzemeyi veya benzememeyi ve dolayısıyla o şekilde olmayı isteyebilirler. Bilgilerini ve iradelerini iyi ya da kötü kullanmalarına göre, erdem veya günah, iyilik veya kötülük, mükâfat veya ceza yoluna girerler. Gerçekten de ilahi mükemmelliğe katılma iradesinin büyümesi, Tanrı'nın hazzına neden olur ve bu da Tanrı'nın kendi mükâfatıdır. Bunun tersine bilinçli olarak bu katılımı reddetmek, bu hazzın dışlanması demektir ve bu da kendine has cezasını kapsar.

İnsan bu varlıkların arasındadır. İnsan maddi, bölünebilir ve dolayısıyla fani bir bedenden ve aynı zamanda gayri-maddi, bölünemez ve dolayısıyla ölümsüz bir ruhtan oluşmaktadır. Beden onsuz olamadığı gibi, ondan önce de olamaz. Demek ki, embriyon meydana geldiği andan itibaren akıllı ruh bedenle birlikte vardır. Origenes gibi, ruhun bedenden önce varolduğunu düşünmemeliyiz: Böyle düşünürsek Tanrı'nın, günahkâr ruhların işledikleri günahların cezalarını çektikleri bir hapishane olarak bedeni yarattığına inanmak gibi korkunç bir hataya itiliriz. İnsanların yaptıkları ilahi arzuyu belirleyemez. Bütün sonsuzlukta İyiliğinden ve onların iyilikleri için,

Tanrı ruhları istediği gibi bedenleri de istemiştir. Demek ki ruh ile beden ezeli ve ebedi bir ilahi karardan dolayı aynı anda vücuda gelir.

Ruhuyla ve bedeniyle bu şekilde yaratılan insan, bilgi sayesinde hareketsiz bir merkez olan Yaratıcısına doğru hareket edebilmekte ve varlıklar hiyerarşisindeki konumu da onu orada son derece önemli bir birleştirici rol oynamaya davet etmektedir. Bedeni sayesinde maddenin yayılmasıyla temas halinde olurken, düşüncesi sayesinde de ilahi birlikle iç içedir. Görevi, çokluğu bilgisinin birliği içine toplayarak Tanrı'yla bütünleştirmektir. Oysa insan bunun tam tersini yapmıştır: Eşyayı Tanrı'ya geri götürerek çokluğu bir araya toplamak yerine, Tanrı'nın marifetine yüz çevirip eşyanın bilgisine dönerek bir olanı dağıtmıştır. Oysa her varlık için olmak ve bir olmak tek ve aynı şeydir. İnsan, çoklukta eriyerek az kalsın olmama haline (non-être) düşecekti. İşte o an doğasında hareketsiz Olan veya başka bir deyişle kendiliğinde hareketsizce hareket Eden, onu yeniden yaratmak için azalan doğasına doğru bir anlamda harekete geçmiştir. Doğru yoldan ayrılmış insanı kurtarmak için Tanrı insan olmuştur. Kırıkları onararak, günahtan dolayı bozulmuş eklemleri yeniden düzenleyerek, Mesih'in şahsında bedenin ve ruhun doğalarını birleştirerek doğaları birliğe tekrar kavuşturdu. Çünkü İsa, bizleri günahtan kurtarmak için günahlar dışında her şeyi insandan aldı. Tensel olmayan bir yolla üreyerek beşer türünün farklı şekilde çoğalmasının mümkün olduğunu ve eğer insan özgürlüğünde aşırıya kaçarak hayvanların düzeyine inmiş olmasaydı cinsiyetlerin farklılığına gerek kalmayacağını bizlere gösterdi.

Beşeri doğanın ilahi doğayla bütünleşmesi, insanın kurtuluşudur. Bizlere yeniden gayemize ulaşma imkânını sunmakta ve yol göstermektedir. Bizzat Tanrı, bizlere kendisinin dinlenme olduğunu söylemektedir: O, tenin yükü altında ezilenlerin hepsini kendisine gelmeye davet etmektedir. Bu da bizim huzursuzluğumuzun sonu, Tanrı'nın hareketsizliğine ulaşmak olmalıdır. Gerçekten de Tanrı eşyaya olmak ve iyi olmak imkânını vermektedir. Bizi hareket ettiren ve daha iyi olmamız için bizi kendisine doğru hareket ettiren O'dur. Daha önce söylediğimiz gibi ruhun hareketi, bilmektir. Tanrı'ya doğru hareket etmek, onu tanımaya çalışmaktır. Onu daha iyi tanımak, Onda özümsenerek ona yaklaşmaktır. Fakat iyiliği arzulamadan nasıl tanıyabiliriz? Demek ki Tanrı'yı tanıyarak insan Onu sevmeye başlıyor. Bu aşk nesnesinin cazibesiyle bir anlamda kendinden çıkan (*ekstasis*) insan, sanki vecde girmektedir. Daha ateşli olarak Ona koşar ve her bir tarafı onunla sarılmış gibi oluncaya dek tamamen tüm varlığıyla mâşukunun içinde oluncaya dek duramaz. İradesi büyük bir sevinçle onu sevenin içine kapanmayı ve onun tarafından sınırlanmayı ister. O zaman insanın

onu kurtaran bu kaplayıştan ve onu kucaklayan ve onun tarafından kucaklanan Tanrı'da kendini bulmaktan başka bir isteği kalmaz. O, alevin her bir tarafını yakarak sıvılaşmış demir gibi veya ışığın varlığıyla tamamen aydınlanan hava gibidir. Beşeri doğanın, kendisi olmaktan çıkmadan bizzat bu benzerlik olacak kadar ilahi benzerliğe katıldığı ve bir anlamda Tanrı'ya geçtiği mutlu vecd hali ... Artık yaşayan insan değildir, onun içinde yaşayan İsa Mesih'tir.

Bilgi sayesinde bu şekilde Tanrı'ya doğru ilerleyen insan, cennetten kovuluşunun ve düşüşünün ters yönünde, nedeni gibi hiçbir zaman Tanrı'da varolmayı bırakmayan kendisinin ebedi ideasına doğru yükselmekten başka bir şey yapmamaktadır. Böylece ilahi özlerine kavuşmak, insanın günahından dolayı Tanrı'dan ayrı düşmüş bütün varlıklar için umut edilmesi gereken kurtuluştur. Her insan, özünün ezeli ve ebedi olarak Onda varolması bakımından Tanrı'nın bir parçasıdır (*moïra théou*). Her insan, bağlı olduğu ilahi nedenden ayrıldığı için Tanrı'dan yoksun kalmıştır (*extase*). Vecd, bağlı oldukları ve şu an için ayrı bulundukları ebedi özlere dönerek, Tanrı'nın her parçasının Tanrı'daki yerini tekrar bularak her şeyin ilahileşmesinin (*théôsis*) gerçekleşeceği, ebedi geleceği haber veren bir harekettir. Yaptıklarıyla birleşen Tanrı'nın kendini de tamamen onlara uydurması olan bu tanrılaştırmadan daha fazla aşka değer ne olabilir? Bu umuttan güç alan Maximus, dünyanın sonunda kâinatın nedenine doğru geri döneceği günü öngörmektedir. Çünkü insan, yaratılmış bütün doğaların ortası ve düğümüdür; ve onun kusurundan dolayı her şey kaynağından ayrıldığına göre insanın Tanrı'ya dönüşü bütün âlemin dönüşüne neden olacaktır. İlk önce insanların cinsel farklılıkları silinecektir. İçinde yaşanan dünya, yeryüzü cennetiyle özdeşleşerek başkalaşım geçirecektir. Sonra da meleklere benzeyecek insanların yaşayacağı yeryüzü, göğün bir benzeri olacaktır. İşte o zaman duyumsanan ile idrak edilen arasındaki fark yok olacaktır. İlk önce o doğmuştu, en son o yok olacaktır. Her şey ebedi özüyle bütünleştiği ve herkesin Tanrı da ebedi olduğu için bu farklılık ortadan kalkacaktır.

Hıristiyan düşüncesinin Origenes'in öğretisinden akılda tutabileceği bu sentez, Maximus ve Dionysos'un çevirmeni olan Johannes Scotus Eriugena'nın öğretisinin çerçevesini oluşturacaktı. Tanrı'nın tecellisinden ibaret olan ve yaratılışı Tanrı'nın bir anlamda idrak edilebilir tözleri beyan ettiği edimden başka bir şey olmayan bir âlem ... Tanrı'nın Söz'ünün ebedi zenginliğini oluşturan özler ... Bir yargılama hatası sonucu kökeninden kopan ve daha sonra İsa'nın yeni vahyi sayesinde bu hatayı düzeltip bilgi ve aşk ile kaynağına doğru yeniden basamak basamak yükselen bir âlem ... Bunlar, çok geniş bakış açılarıydı. Bir metafizik, bir ahlak ve bir mistik bu şekilde

orada barınabilmiş ve ortaçağ felsefe tarihinin şimdiye kadar kabul etmekte zorlandığından çok daha uzun bir dönem etkisini sürdürmüştür.

Bu geniş yeni-Platoncu sentezler, Origenes'inkilerle birlikte Yunan Kilise Babaları edebiyatının en etkileyici ve orijinal şaheserleridir. Aynı dönemde farklı görüşlerde eserler de, bir gün büyük skolastik sentezlerin dayanacakları temelleri ortaya koymaktaydı. VI. Yüzyılın ilk yarısında gramerci ve diyalektikçi Ioannes Grammaticus, hem Hıristiyan hem de Aristoteles'in yorumcusu olmak gibi o dönemde nadir bulunan bir vasfa sahipti. Değişik fikirlere sahip, birçok noktada stoacı etkilere açık ve Hıristiyan olarak felsefe yapma kaygısını taşıyan Ioannes Grammaticus, daha sonra Aquinolu Thomas'ın çözeceği sorunlarla birçok kez karşı karşıya kalmıştır. Aristoteles'in çeşitli yazıları hakkında getirdiği yorumlar hakkında ortaçağda ancak geç ve kısmi bilgi sahibi olunabilecektir. Fakat Guillaume de Moerbecke, en azından *De anima* [*Ruh Üzerine*] (kitap III) üzerinde yaptığı yorumları 1268'de çevirmiştir. Yani bu çok önemli metin Aziz Thomas'ın ihtiyacı olduğu vakitte çevrilmiştir. Aziz Thomas bu metinde İbn Rüşt'e karşı kendisinin de savunduğu Aristoteles'in yorumunun teyidini bulacaktı. Söz konusu olan tabii ki, insan idraklerinin bir mi yoksa çok mu olduğu sorunudur. Philopon'a göre bütün Aristoteles yorumcuları, her insanın kendine özel mümkün akla sahip oldukları konusunda birleşirken, faal akıl sorununa gelince ayrılmaktadırlar. Dört farklı açıklama sunulmuştu. Bazıları, ilahi yaratıcı olmasından dolayı faal aklın evrensel olduğunu söylemektedirler. Buna neden olarak gösterdikleri şey de bazen bilkuvve halinde olmasından dolayı beşeri aklın her zaman faal olamayacağıdır. Ortaçağda Tanrı'nın ruhların faal aklı olduğu doğrultusundaki öğretiye rastlamaktayız. Başkaları ise faal aklın Tanrı değil de ruhlarımızı aydınlatan ve doğalarına orantılı olarak bir ışık veren, Tanrı'dan aşağı ve insandan üstün (demiurgos) olduğunu savunmuşlardır. Bunların tersine başkaları da anlığa tabi bilginin kaynağının bizzat ruhun içinde bulunduğunu söylemişlerdir. Fakat bunlara göre Aristoteles, her ruha iki akıl –biri mümkün diğer faal– atfetmekte ve mümkün aklın her zaman her ruhta mevcutken faal akıl da mümkün aklı aydınlattığında zaman zaman dışarıdan nefse girmektedir. Philopon, bu tezin taraftarlarının bunu savunmak için kendilerini Platoncu saydıklarını, ama bunun için gerekli neden gösteremediklerini not etmiştir. Sonra gerçek olan Aristoteles'in dördüncü yorumu gelir: Her insan kendi aklına sahiptir ve bazen bilkuvve bazen de bilfiil olan aynı akıldır (yay. M. De Corte, s. 30-38). Aristoteles'in bu yorumu doğru mudur? Bu konuda şüphelenmemiz mümkündür, ama her zaman bu tezi savunacak mükemmel yorumcular olmuştur ve halen de vardır. Her ne olursa olsun Aristotelesçi bir Hıristiyanın kabul edebileceği

tek tez buydu; çünkü Philopon'un da fark ettiği gibi bu tez en azından akıllı ruhun ölümsüzlüğünü savunmaya imkân tanımaktadır (*De Anima*, s. 42): *Evidenter utique es hiis solam rationalem animam immortalem novit Aristoteles, omnes autem alias partes animae mortales.* Aşağı yukarı aynı nedenlerden dolayı XIII. yüzyılın Hıristiyanlarının İbn Rüşt'ten ayrıldıkları gibi Hıristiyan Philopon da İskender Afrodisi'den ayrılmıştır. Kinetikte, aynı düşünce serbestliğini göstermiştir. *Fizik* (517) hakkında yaptığı yorumda, bir şey fırlatan birisinin havaya ilettiği şokun bu fırlatılan şeyin hareketini koruduğu şeklindeki tezde Aristoteles'e karşı çıkmıştır. Philopon bu açıklamayı reddetmiş ve bir şey fırlatan birisinin havaya kendisini hareket ettirmeye devam ettiren belli bir muharrik gücü (*kinètikè dumanis*) ilettiğini savunmuştur. Ortaçağ düşünürlerinin birçoğunda Aristoteles'e karşı konan *impetus* öğretisinin başlangıcıdır bu.

Ortaçağın tanıdığı son Yunan Kilise Babası Şamlı Johannes'tir (ölüm 749). En önemli eseri *Pègè gnôséôs* [*Marifetin Kaynağı*] içinde, felsefi bir giriş, sapkın mezhepler hakkında kısa bir tarih ve üçüncü ve son bölümünde de Hıristiyan dininin temel hakikatleri hakkında sistematik bir düzen içinde yerleştirilmiş kendisinden önce gelen düşünürlerden alıntılanmış metin derlemesi yer almaktadır. Burgundio de Pisa (Nemenius'un çevirmeni) tarafından 1151'de çevrilen bu son bölüm, Pierre Lombard'ın *Sentences*'larına [*Hikmetler*] model oluşturacaktır. Bu eser, XIII. yüzyıl boyunca *Doğru İnanç Üzerine* adı altında çok sık anılacaktır.

Şamlı Johannes çok orijinal bir filozof olma iddiasında değildi. O teologları için faydalı felsefi kavramların bir araya toplandığı bir derleme hazırlamayı amaçlamıştı. Bu eseri sayesinde dolaşıma soktuğu bazı ifadeleri olağanüstü bir başarı kazanmıştır. *Doğru İnanç Üzerine*'nin başından itibaren Tanrı'nın varolduğu bilgisine doğal olarak sahip olmayan bir kişi bile bulunmadığını beyan etmiştir. Bu ifadesi, ortaçağda bazen savunulmak bazen de eleştirilmek için birçok kez zikredilecekti. Burada Şamlı Johannes'in kendisi de tam anlamıyla doğuştan varolan bir bilgiden bahsetmemiştir; çünkü bu bilginin kaynağı olarak yaratılmış eşyanın görünüşünü, onların korunuş şekillerini ve uydukları düzeni; sonra Yasa'yı ve Peygamberleri; son olarak da İsa'nın vahyini göstermiştir. Bunun dışında Şamlı Johannes III. bölümün başından itibaren Tanrı'nın var olduğunu ispatlamaya çalışmıştır; çünkü ona göre Tanrı'nın varolduğu şeklindeki bilgi her ne kadar bizde doğal olarak mevcutsa da Şeytanın kötülüğü onu öylesine örtmüştür ki düşüncesiz kişi kalbinden "Tanrı yoktur" diye geçirir (Mezmur XIV:1). Tanrı mucizeleri sayesinde varlığını ispatlamıştır ve Onun öğrencileri de Ondan aldıklarını öğretme yeteneği sayesinde bunu göstermişlerdir: "Ama bizler, ne mucize yapma yeteneğine ne de bu öğretme yeteneğine sahip olan bizler (çünkü fazlaca şevk

düşkünü olduğumuz için bunu hak etmiyoruz artık), bize bu konuda inayet yorumcularının ne kadar az da olsa söyledikleri şeyler hakkında müzakere etmemiz gerekiyor." İşte bu yüzden, Tanrı mahlukatı sayesinde bilinebilir şeklindeki Pavlusçu ilkeyi yürürlüğe koyan Şamlı Johannes, algılanır tecrübe içinde bize verilen her şeyin, hatta ruhların ve meleklerin bile, değişken olduğunu, değişim yoluyla varlığa gelen hiçbir şeyin yaratılmamiş olmadığını, bize verilen her şeyin yaratılmış olduğunu ve dolayısıyla da yaratılmamış yaratıcısının varlığını göstererek Tanrı'nın varlığını ortaya koymuştur. Eşyanın korunumundan ve yönetiminden elde edilen ikinci bir delil, birincisini doğrulamakta ve Epikür'e karşı eşyanın düzeninin ve dağıtımının tesadüf eseri olamayacağını ispatlayan üçüncü bir delille mantıksal açıklama son bulmaktadır. Varlığı bu şekilde ispatlanan bu Tanrı'nın, bizim tarafımızdan bilinmesi imkânsızdır. Şamlı Johannes elinden geldiği kadar etkili bir şekilde bunu ifade etmektedir: "Tanrı'nın varlığı apaçık ortadadır. Fakat onun Varlığına ve Doğasına gelince bunları kavramamız tamamen imkânsızdır ve o bizim tarafımızdan bilinemez (*akatalèpton touto pantélôs kai agnôston*). Tanrı'nın bedensiz olduğunu biliyoruz. O, Yunan bilginlerinin "bir şeyin en özlü ve en güzel kısmı" olarak adlandırdıkları maddeden bile oluşmamaktadır. Aynı şekilde Tanrı doğurulmamış, değişmez, bozulmazdır vb. Ancak bu isimler bizlere onun ne olduğunu değil ne olmadığını söylemektedir. Bütün bunlardan anlayacağımız tek şey, Onun sonsuz ve dolayısıyla da anlaşılamaz oluşudur. Ona atfettiğimiz olumlayıcı isimlere gelince, bu isimler de Tanrı'nın ne olduğunu söylememekte ve doğasını da tasvir etmemektedir. Bu isimler sadece onun doğasına uygun olanı ifade etmektedir. Anlaşılmaz ve bilinmez olan Tanrı'nın bir, iyi, adil, hikmet sahibi vb, olduğunu ifade etmekteyiz. Fakat bu vasıfların sıralanması, onları atfettiğimizin doğasını veya özünü bilmemizi sağlamamaktadır. Aslında Platon'un İyiliği gibi Şamlı Johannes'in Tanrı'sı da özün ötesinde bulunduğu için bilginin de ötesinde bulunmaktadır (Bölüm IV). Şamlı Johannes, Çıkış'ın ünlü metninde (V:14) –"Ben Benim (*o ôn*)"– Tanrı'nın kendisine atfettiği ismi bile bu anlamda yorumlamaktadır. Dikkatlice bakıldığında aslında bu isim Onun anlaşılmazlığına işaret etmektedir; çünkü O, "sonsuz ve sınırsız gerçeğin (*ousia*) okyanusu gibi kendiliğinde varlığın bütününe sahip ve bunları bir araya toplamaktadır" (I:9). Bu ifade ortaçağda sık sık ve özellikle de Aquinolu Thomas tarafından ele alınıp yorumlanacaktır. Meleklerin, görünür göğün, gökcisimlerinin, elementlerin dünyanın ve insanların incelemesinden oluşan eserinin genel planına bakıldığında, *Doğru İnanç Üzerine* net bir biçimde skolastik bir eser olarak görünmektir. Aynı zamanda XIII. yüzyılın insanlarının hoşuna gidecek ve *Commentaire sur les Sentences* [*Hikmetler Üzerine Yorum*] veya *Sommes de*

théologie [*Teoloji Risalesi*] gibi eserlere model oluşturacaktı. Hem planından esin alınacak hem de Aristoteles'ten beslenen teologlar tarafından doğrudan kullanılabilen bir kavram ve tanım madeni olarak ondan faydalanılacaktı. II. kitabın, irade, iradi olan ve olmayan arasındaki fark, doğası ve nedeni çerçevesinde ele alınan hür irade konularını işleyen XXII-XXVIII bölümleri, birçoğu Aristotelesçi kaynaklı olan çok sayıda kavramın ortaçağda aktarılmasını sağlamıştır. Ancak Şamlı Johannes, bu kavramları belki de sadece Niksarlı Gregorios'un veya Nemenius'un eserinden alıntılamıştı. Kendisi çok yüksek düzeyde bir düşünür olmasa da yine de düşünce aktarıcı olarak çok önemli bir rol oynamıştır. Onu Yunan Babaları ile ortaçağdaki Batılı teologların Latin kültürü arasında çok önemli aracılarından birisi olarak kabul edebiliriz.

Yunan Kilise Babaları edebiyatının bıraktığı genel izlenim, onlarda egemen olan felsefi etkinin Platon ve yeni-Platonculuk olduğudur. Mutlaka tek etkiler bunlar değildi. Bunun tersine ilk Babaların, stoacılar gibi materyalist bir ruh anlayışını ne kadar kolayca kabul ettiklerini ve bedenin ölümü ile dirilişi arasında ruhun varolmaya devam ettiğine inanıp inanmadıklarını anlamanın zor olduğunu gördük. Aristotelesçi veya stoacı kaynaklı unsurlar, Yunanca yazan Hıristiyan yazarlarınca çoğu zaman kabul görmüştü. Genelde Platon'un etkisinin ağır bastığını inkâr etmek mümkün değildir. Bu olay öylesine belirgindir ki çoğu zaman "Babaların Platonculuğu"ndan bahsedilmiş ve teolojileri de basit yeni-Platoncu uyarlamalar olarak değerlendirilmiştir. Aslında sorun Yunan Kilise Babaları edebiyatını aşmaktadır; çünkü bu sorun Aziz Augustinus hakkında da ortaya atılmıştır. Fakat bütün bu veriler, Yunan Babaların eserinde mevcuttur ve iki durumda da cevap aynıdır.

Sürdürdüğümüz araştırmada aşağı yukarı kaçınılmaz olan bir bakış açısı hatasına düşmemekte yarar var. Teologların eserlerinde kullandıkları felsefi unsurları arayıp bulmak, bunlara, içinden seçilip alındıkları teolojilerde aslında sahip olmadıkları bir önem atfetme sonucuna varabilir. Kilise Babaları için ne hakikat ne de imanın dogması felsefeye hiçbir şekilde bağlı değildi ve onlar için önemli olan imandı. "Babaların Platonculuğu" ifadesini, Babalar Platoncuydu anlamında ele alırsak, çok saçma bir noktaya varılır. Çünkü onlar tamamen Hıristiyandı, yani başka bir deyişle İsa'ya inanarak kurtuluş dinine mensup insanlardı. Mümkün olan tek kurtuluş yolunun aklın sağlıklı bir biçimde kullanılmasıyla bulunabileceğine inanan bir filozofun tilmizleri kesinlikle değildiler.

Bu ifade ne kadar meşru kalsa da, anlamı çok daha farklıdır. Kilise Babalarının filozoflar karşısında açıkça tavır aldıkları ve aralarında Hıristiyan inancının öğretisine yabancı veya akraba olanları ayırt ettikleri bir gerçektir. Aynı zamanda bütün filozof-

lar arasında en çok tutulan ve en önemli yazarları tarafına çekenin Platon olduğunu reddetmek çok zordur. Bu başarının nedenleri çok açıktır. Çünkü bunların eylemi bizzat Yunan Babaları tarafından doğrulanmıştır. Platon, çok önemli noktalarda Hıristiyanlığın müttefiki olarak ortaya çıkmıştır: Evrenin bir demiurgosu olduğu, her şeye kadir bir Tanrı, algılanır âlemin yalnızca sureti olduğu algılar-üstü bir âlemin varlığı, ruhun maneviliği ve bedene üstünlüğü, Tanrı tarafından ruhların aydınlatılması, şu an bedene köle oluşu ve ona egemen olmak için savaşmanın gerektiği, ruhun ölümsüzlüğü, son olarak da mükâfatlandırılacağı veya cezalandırılacağı öte-dünyadaki hayat inancı. Bu Hıristiyan-Platoncu benzerliklerin listesini, özellikle de tam anlamıyla teoloji alanına girersek, daha çok uzatabiliriz. Örneğin Platon'un ve özellikle yeni-Platoncuların eserlerinde Hıristiyan Teslis'in belli belirsiz bir önsezisinin arandığı kuşku götürmez: Baba'nın habercisi olan Demiurgos, Söz'ün karşılığı olan *Nous* ve Kutsal Ruh'un karşılığı olan Âlem'in ruhu. XII. Yüzyılda Abélard ve birçok Chartreuse tarikatı üyesi bu benzerliklerin altını çizmeye çabalayacaklardı. Biraz daha ileri gidelim: Platon'un bütün öğretisi, öylesine bir hakikat ve ilahi gerçek –ki bütün gerçek filozoflar bunlara ulaşmaya çalışmaktadır– aşkıyla ilham almıştı ki bir din olmadığı halde dine bu kadar yaklaşan başka bir felsefe bulmak imkânsızdır. Aziz Augustinus bunu öylesine çok hissetti ki sonunda, "Platoncular Hıristiyanlığı tanısalardı kendi öğretilerinden çok az şey değiştirerek Hıristiyan olurlardı" demiştir. Yunan Babaları bu duyguyu zaten hissetmişlerdi ve bu da kendilerine ait olmayan ancak aynı zamanda bildikleri bütün öğretiler arasında Hıristiyan düşüncesine rahat bir şekilde özümsenebilir olan bir öğretiyi tercih etmiş olmalarını açıklamaya yeter. Bu özümseme çalışması boyunca, Hıristiyan dogma kendini ifade etme aşamasında olduğundan dolayı çok kolaylıkla birçok hata işlenmişti. Yine de bu İdealar öğretisi gibi birçok bilgi, hemen kesin kabul edilmişti; hatta Platonculukta Yunan Babaların yapmadıkları bazı düzeltmelerin veya derinleştirilmelerin zorunlu olduğu noktalarda bile, Hıristiyan düşüncesi için kendi hakikatinin felsefi yorumunu aramaya yönelik ilk teşvik olmuştu.

KAYNAKÇA

Bu dönemin geneli için bkz. (Rusça): G. V. Florovskii, *Vizantiiskie ottsi V-VIII*, Paris, 1933.

DIONYSOS (DÜZMECE AEROPAGOS): *Œuvres* dans Migne, *Patr. Gr.*, cilt III-IV. — H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos*, Münster i. Westf., 1918. — H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysos Areop. Und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, 1908. — G. V. Florovskii,

a.g.e., IV. Bölüm, s. 95-117.— İlk Latince çevirileri için bkz. G. Théry, *Etudes dionysiennes*, 2 cilt, Paris, J. Vrin, 1932 ve 1937. — Kaynakça için Dionysos üzerine çok sayıda makale kaleme almış J. Stiglmayr, bir de Bernhard Geyer, *Die patr. und schol. Philos.*, s. 667-668.

GÜNAH ÇIKARICI MAXİMUS: *Œuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, c. XC-XCI. — G. V. Florovskii, *a.g.e.*, böl. VII, s. 195-227. — J. Draeseke, *Maxime Confessor und Johannes Scotus Eriugena dans theol. studien und Kritiken*, cilt LXXXIV (1911), s. 20-60 ve 204-229).

JEAN PHILOPON: M. Grabmann, *Mittelalterliches lateinische Aristotelesübersetzungen von Schriflen der Aristoteles-Kommentatoren Ioh. Philoponos, Alex. Von Aphrodisias und Themistios*, Munich, 1929. — P. Duhem, *Le système du monde...*, c. I, s. 313-320: *Le lieu et le vide selon Jean Philopon*; s. 380-388: *Le mouvement des projectiles.* — *La Théorie de Jean Philopon.* — M. de Corte, *Le commentaire de Jean Philopon sur le III*[e] *livre du "Traité de l'âme" d'Aristote*, Liège ve Paris, E. Droz, 1934.

ŞAMLI JOHANNES: *Œuvres* in Migne, *Patr. Gr.*, cilt XCIV-XCXVI. — V. Ermoni, *Saint Jean Damascène* (La pensée chrétienne), Paris, Bloud et Gay, 1904.— E. Hocedez, *Les trois premières traductions du De Orthodoxa fide de saint Jean Damascène*, dans *Musée Belge*, cilt XVII (1913), s. 109-123. — J. de Ghellinck, *Les Œuvres de Jean de Damas en Occident au XIIe siècle*, in *Revues des questions histoiriques*, 1910, s. 149-160. — Bkz. aynı yazar: *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, s. 245-276. — M. Jugie, *Jean Damascène*, mad. in Vacant-Mangenot, *Dict. de théologie cath.*, cilt. VIII, kol. 693-751 (mükemmel). — G. V. Florovskii, *a.g.e.*, böl. VIII, s. 228-254.

PLATON'UN ETKİSİ: J. Stiglmayr, *Kirchenväter und Klassizismus*, Freiburg-J.-Breisgau, 1913. — R. Klinbanski, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outline of a Corpus Platonicorum Medii Aevi*, Londra, 1939. — R. Arnou, *Platonisme des Pères*: mad. in Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de théologie cath.*, cilt XII, kol. 2258-2392 (Kaynakça, kol. 2390-2392). R. Arnou.—: *De "platonismo" Patrum, Romae, Pontificiae Universtatis Gregorianae*, 1935 (metin seçkisi ve dipnotlar).

İKİNCİ BÖLÜM

LATİN BABALAR VE FELSEFE



Latin Hıristiyan literatürü Roma'da başladı; fakat Roma'da bile başı, Yunan dilinde eser veren yazarlar çekti. Justinus, Tatianus, Hippolytos, Roma'da ders verdiler ve Athenagoras, imparator Marcus Aurelius'a Yunanca konuşuyordu; zaten imparatorun kendisi de Yunanca yazmaktaydı. Bu tür işlerin Latincedeki eşdeğerlerinin ortaya çıkması için II. yüzyılın sonlarını ve III. yüzyılın başlarını beklemek gerekmişti. Ancak III. yüzyılın ortalarına doğru, Latince, Roma Hıristiyan topluluğunun liturjik dili olarak Yunancanın yerini Hıristiyanlığın edebi dili olarak kullanılması yürürlüğe girdi.

I

APOLOJİSTLERDEN AZİZ-AMBROSIUS'A

Tertullianus, Latinceyi kullanan Hıristiyan apolojetiğin, ilk ve en büyük yazarıdır. Ayrıca büyük Afrikalılar soyunun da ilk üyesidir. 160 yılına doğru Kartaca'da doğan Tertullianus 190 yılına doğru Hıristiyan dinine girmiş, papaz olarak buraya atanmış, sözü ve yazılarıyla inançlarını savunmuş; fakat yavaş yavaş Montanisme'e kaymış ve 213 yılında bu akıma katılmıştır. O andan itibaren yeteneğini Hıristiyanlığa karşı kullanmış, ahlak konusunda da aynı şiddetle Hıristiyanlığı eleştirmiştir. Kaygı dolu bu kişilik bununla da kalmamıştır. Montanisme'den de hoşnut kalmamış ve kendi öğretisini temel alan bir tarikat kurmuştur. 240 yılında vefat etmiş; fakat onun adını taşıyan tarikatı ölümünden sonra da varlığını sürdürmüştür. Onları Katoliklikle barıştırmayı başaran Aziz Augustinus döneminde bile Tertullianusçuların kendilerine ait kiliseleri vardı.

Tertullianus'un felsefe tarihi açısından ilgi çekici eserleri şunlardır: *Dinin Savunusu (Apologeticum)*, *Heretiklerin Hükümleri (De praescriptione haereticorum)* ve *Ruh Üzerine (De anima)* adlı incelemesi. Kutsal Yazıları yorumlama hakkının yalnızca Hıristi-

yanlara ait olması sorununu, filozof yönünden çok hukukçu yönüyle ele almıştır. Roma yasasına göre bir şeyi yeterli bir süre boyunca kullanan herkes kendini onun meşru sahibi olarak görebilirdi. Eğer birisi bu şeye sahip sayılan kişiye karşı çıktığı anda bu kişi zamanaşımı hakkını *–longae praescriptionis possessio–* kullanabilirdi. Bu kuralı Kutsal Metinlere de uygulayan Tertullianus, Gnostiklerin bu metinleri yorumlama iddialarını reddetmiştir. Başlangıçtan beri Hıristiyanlar tarafından kabul edilen ve yorumlanan bu metinlerin tüm hakları onlara aittir. Eğer Gnostikler bunları kullandıklarını iddia ederlerse zamanaşımı yoluyla bunlar bu haktan men edilebilirler. Tertullianus sorunu derhal gelenek alanına taşımıştır. Bu ağır argümanlar, gerçek incelikten çok kurallara bağlılık ve kurnazlıktan oluşan onun tarzının ayırt edici nitelikleridir. Latin dilinde yazılmış Hıristiyan apolojetiği kendi Tatianus'unu yaratmakla işe başlamıştır.

Tertullianus Hıristiyanlığı sadece bir inanç biçiminde her bireyin gözetmek zorunda olduğu bir bütün olarak ele almıştır. Her Hıristiyan, herhangi bir seçim yapmadan ve onu yargılamadan bu inancı olduğu gibi kabul etmelidir. Bu yüzden Gnostiklerin metafizik yorumları, akla sahip çıkmalarına rağmen –hatta bu nedenden dolayı– kabul edilemez. Mesih'in sözüne iman ederek Hıristiyan olunur; başkasının sözüne değil. Aziz Pavlus'la birlikte tekrarlayalım: "İster biz ister gökten bir melek, size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona!" (Galatyalılara Mektup 1:8). Demek ki iman katı bir kuraldır (*regula fidei*) ve tek başına yeterlidir.

Sorunu bu şekilde kesip atan Tertullianus, felsefeye karşı kökten muhalif bir tutum sergilemiştir. Gnostik tarikatların bu derece çoğalmasının kaynağı olarak felsefeyi göstermiştir ki, burada aslında ileri görüşlü bir tavır söz konusudur. Nasıl ki Peygamberler Hıristiyanların atalarıdır, aynı şekilde filozoflar da sapkın mezheplerin atalarıdır. Ne Platon ne de Sokrates bu kuralın dışında tutulmuştur. Zaten imanın felsefeye üstün geldiğini görmek için olaylara bakmak yeterlidir. Hıristiyanların en ümmisi, imana sahip ise, Tanrı'yı bulmuştur, onun doğasından ve eserlerinden bahsedebilir bir haldedir ve bu konuda kendisine sorulan bütün sorulara cevap verebilir. Oysa Platon'un kendisi evrenin yaratıcısını keşfetmenin, hatta keşfedilse bile onu tanımanın ve tanıtmanın kolay olmadığını söyler. Bazı filozofların Hıristiyan inancına benzer öğretiler vaaz ettikleri doğrudur; fakat bu tamamen bir tesadüftür. Bu durum, fırtınaya maruz kalan ve bir limanın girişini rasgele bulan denizcilerin durumuna benzer; onlar şans eseri bunu başarmışlardır; ama taklit edilecek bir örnek değildirler.

Tertullianus'un felsefe karşıtlığı, akılcılık karşıtlığına dönüştüğünde en ünlü ifadelerine kavuşur. İsa'nın Kefaret ödeyerek insanlığı kurtarması dogmasının akılla

kavranılamayacağının söylenmesinde: Aziz Pavlus, Yahudiler için yüz karası olan Haç gizeminin Yunan bilgeliği için delilik olduğunu söylemişti (I Korintliler 1:18-25). Aynı görüşü daha da katı hale getiren Tertullianus, kendini yankısı günümüze kadar gelen hitabetin etkisine bırakmıştır. "Tanrı'nın oğlu çarmıha gerildi, bundan utanmıyorum, çünkü utanmak gerekiyor. Ve Tanrı'nın oğlunun ölmüş olması, inanabileceğimiz bir şeydir, çünkü bu aptalca bir şeydir. Ve gömüldükten sonra dirileceği ise kesindir, çünkü bu imkânsızdır." *De carne Christi* [*İsa'nın Bedeni*] adlı eserinin V. bölümünde okuduğumuz bu cümleleri kasıtlı olarak kışkırtıcıdır. Yazarın *Manto* (*De pallio*) adlı retorik denemesini yazdığını hatırlarsak bu ifadeleri fazla irdeleme ihtiyacı duymayız. Bu ifadelerin çift anlamlı olduklarını kabul etmek gerekir. *Prorsus credibile, quia ineptum est* veya *certum quia impossibile est* sadece şu anlama gelebilir: Buna inanmak gerek, çünkü iman anlaşılabilir olmayanı temel almaktadır ve bu yüzden de kesindir, çünkü iman akıldan daha güvenilirdir; aslında Tertullianus yeni bir şey söylememiştir. Fakat bunun tersine eğer iki kez kullandığı *quia* kelimesine düz anlamını yüklersek bu kez aynı ifade şu anlama gelir: Dogmanın anlamsızlığının bizzat kendisi imanın kabulünü gerektirir, tıpkı imkânsızlığının kesinliği gerektirdiği gibi. Tertullianus bunu düşünmüş olabilir mi? Aslında bunu yapamayacak birisi değildi. Eğer söylediği buysa, gelecek nesiller onun tutumunu *Credo quia absurdum* (inanıyorum, çünkü saçma) ifadesiyle özetleyerek ona ihanet etmiş olmadılar. Bu kez son derece özgün bir düşünce söz konusudur, fakat bir hatibin bile doğruluk ölçütünü saçmalığa yüklemesine inanmak biraz zordur.

Tertullianus felsefeyi ne kadar sevmediyse, felsefe de ona aynı duyguyla karşılık verdi. Bu Hıristiyan nefret ettiği bu alana her girdiğinde yanlış bir yol izlemiştir, en azından Hıristiyan birisi olarak düşünmeye çalıştığını varsayarsak. Nefsin doğasını ele aldığında kendini bir materyalist gibi ifade etmiş ve bir stoacı gibi düşünmüştür. Ona göre nefs hava gibi ince ve uçucu, üç boyutlu bir cisimdir. Bütün bedeni kuşatmakta ve onun şeklini almaktadır. Zaten onun bir töz olduğunu söylemeye iten de budur; çünkü reel olan her şey maddidir: *Nihil enim, si non corpus*. Buradan yola çıkarak da bedeni etkilediğini, fiilinden zarar görebildiğini ve sindirdiği besinlerden yararlanabildiğini anlamaktayız. Buna nefsin besininin, gayri-maddi olan bilgelik olduğunu söyleyerek itiraz edilmektedir; Tertullianus buna şöyle cevap verir: Bu doğru ise birçok insan yakında açlıktan ölecektir.

Bu nefs telakkisini onaylayan Tertullianus, nefsin, Âdem'den beri, oluşum sırasında ebeveynlerden çocuklara geçerek çoğaldığını kabul eder. Nefs aslında, Aziz Pavlus'un bahsettiği o içteki insandır ve dıştaki insan veya beden onun örtüsüdür. De-

mek ki nefs de farklı unsurlardan oluşmaktadır. Kendine has organlara sahip olan nefs, kendi gözlerine, kulaklarına ve aynı zamanda kendi idrakine sahiptir. İdrak de içsel bir düzenlemedir ve nefsin maddi tözüne has bir yapıya sahiptir. Madem ki nefs babanınkinden ayrılmış bir daldır, o zaman karakterlerin kalıtımını –ister iyilik ister kötülük yönünden olsun– açıklamak çok basittir. İşte ilk günah da bu şekilde Âdem'den beri babadan oğula geçmiştir ve aynı zamanda ilk insanın nefsi de çoğalarak yayılmıştır. Fakat insan Tanrı'nın suretine göre yaratılmıştır ve bu ilahi benzerlik de nesilden nesle aktarılmıştır. Demek ki bu ilahi benzerlik bizde mevcuttur ve bu yüzden de –bir anlamda– her insanın nefsinin doğal olarak Hıristiyan bir nefs olduğunu söyleyebiliriz: *Anima naturaliter christiana.* Bu ifade çok tutuldu, fakat daha iyi bir açıklamayı hak ediyordu. *Ruh şahitliği* (*De testimonio animae*) adlı incelemesinde Tertullianus bu *testimonium animae naturaliter christianae*'yi halk dilinin çözümlemesinde aramıştır; burada Tanrı'ya yapılan kendiliğinden çağrılar, her nefsin kaynağını, ölümsüzlüğünü ve en yüce gayelerini karmaşık bir şekilde bildiğini göstermektedir.

Madem ki var olan her şey bir cisme sahiptir ve Tanrı da varolduğuna göre Tanrı da bir cisimdir. Kuşkusuz bütün cisimlerin en latifi ve incesidir. Hatta cisimlerin en parlağıdır da; öylesine parlaktır ki bu parlaklığından dolayı onu gözlerimizle göremeyiz; fakat yine de bir cisimdir. Onu kendi içinde tasavvur etmemiz imkânsızdır, fakat onun bir olduğunu, doğal olarak akıl olduğunu ve aklın onda iyilikle bütünleştiğini bilmekteyiz. Yaratma anı geldiğinde Tanrı, kendinden bir tinsel töz yaratmıştır; bu, Kelam'dır. Işınlar güneş için ne ise bu töz de Tanrı için odur; bu anlamda nasıl ki güneşin ışınları ışıktır, bu töz de Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'dan bir Tanrı'dır, hiç azalmadan Baba'dan saçılan, Işıktan bir Işıktır. Bununla beraber Kelam Baba'nın hepsi değildir; zaten kendisi de bunu Mesih'in ağzıyla "Baba benden üstündür" (Yuhanna XIV:28) diyerek itiraf etmiştir. Bu şekilde Kelam'ın varlığını doğruladıktan sonra Tertullianus, stoacılara, kendi Logos öğretilerinin Hıristiyan hakikatini doğruladığını çok rahatlıkla ispatlar. Tanrı evreni yoktan yaratmıştır; fakat Kelam onu yaratma şekillendirme ve yönetme sebebidir. Zaten stoacı Zenon ve Cleanthes de evrenin oluşturucu ve her yerine nüfuz eden bir akıl veya bilgelik olarak Logos'tan bahsettiklerinde bunu söylemiyorlar mıydı? Kutsal Ruh'a gelince, tıpkı meyvenin köküyle ve sapıyla veya tıpkı halicin nehirle ve kaynağıyla bir bütün olması gibi O da Tanrı'nın birliğini yok etmeden Baba'ya ve Kelam'a eklenmektedir. Yaratılış'tan esinlenen Kelam'ın Baba tarafından üretilmesi tam anlamıyla ezeli değildir; çünkü Baba, onsuz da vardı. Bununla beraber zaman içinde varolduğunu söyleyemeyiz; çünkü zaman yaratılışla birlikte başlamıştır. Demek ki bu, nasıl ifade etmemiz gerektiğini bilemediğimiz bir ilişkidir.

Gördüğümüz gibi Tertullianus'un öğretisi basit denecek kadar sadedir. Fakat hitabet yönünden güçlü olan bu yazar, dobra ifadeler kullanma yeteneğine sahipti ve birçoğu kullanılmaya devam ettiği için Kilise'den ayrılmış olmasına rağmen etkisi sürdü. Tertullianus'un oldukça göze çarpan hatalarının yanı sıra insanı kuşatan bir samimiyet ve bir iştiyak vardı; zaten birçok hatasının kaynağında da bu özellikleri yatmaktaydı. Nüanslar ona el altından uzlaşma yapmak gibi geliyordu. İşte bu yüzden bu saf iman ve koşulsuz itaat havarisi, sapkın bir mezhebin kurucusu olarak ölmüş ve bu materyalist her iki kiliseden de kendini soyutlamıştır; bu soyutlamasının nedeni ise bu kiliselerin bedenin ihtiyaçlarına fazla hoşgörülü davranmalarıydı. Düşüncesinin bu yönüyle Tertullianus ilginç bir şekilde Tatianus'a benzemektedir.

Büyüleyici Minucius Felix ise Justinus'u hatırlatmakta ve Cicero tarzındaki diyalogu da *Octavius*'u çağrıştırmaktadır. Bilginler şimdiye kadar Minicius'un eserinin Tertullianus'unkinden önce mi sonra mı geldiğine karar verememişlerdir. Bu sorun önemlidir; çünkü iki eserden hangisi önce yazıldıysa o eser diğerine kaynaklık etmiştir. Her ne olursa olsun Minucius'un, birçok fikrini Tertullianus'tan aldığını varsaysak da zihniyet açısından tamamen farklı olduğunu kabul etmek durumundayız. Tertullianus'ta, herkesin doğru olduğuna inandığı inancı yaşama hakkının ateşli bir şekilde savunulduğu saptanıyordu; fakat bir pagan imparatorluğunda Hıristiyanların dinsel özgürlüklerini savunan bu kişinin, Hıristiyan bir devlette paganların dinsel özgürlüklerini aynı ateşlilikle savunacağı pek kesin görünmemektedir. Tertullianus, Hıristiyan olduktan sonra insanın niye pagan olup, öyle de kalabileceğini tamamen unutmuştu. Belki de gençliğinde iyi bir pagan olamamıştı. *Octavius*'u ilginç kılan nedenlerden biri, yazarının Hıristiyan olma yolundaki bir paganın kuşkularını çok doğru bir biçimde hissederek ortaya koymasıdır. Belki kendisi de bu kuşkuları hissetmişti; en azından bu açıdan III. yüzyılın tüm apolojistleri arasında kimse onu taklit etmemiştir; yalnızca Minucius Felix sorunun iki yönünü ortaya koymuştur.

Cicero örneğine sadık kalan Minucius, Ostia'da, pagan Cecilius Natalis ile Hıristiyan Octavius arasında vuku bulmuş, kendisinin de şahit olduğu hayali veya sanatsal olarak yeniden oluşturulmuş bir sohbeti aktarmaktadır. Cecilius'un Hıristiyanlığa karşı yöneltiği iki temel argüman, muhtemelen Cicero'nun ifade ettiği argümanlardı. Her şeyden önce Hıristiyan inancının dogmatizminde, kültürlü bir pagan için rahatsız edici bir şey vardı. *Tanrıların Doğası Üzerine* adlı diyalogunun sonunda Cicero, kapsamlı teolojik araştırmasını daha alçakgönüllü terimlerle sonuca bağlamıştı: "Bu sözlerden sonra şöyle ayrıldık; Velleius'a sanki Cotta'nın görüşleri daha gerçekçi gelmişti, bence Balbus'unkiler gerçeğe daha yakın gibiydi." Platon, Aristoteles, Zenon ve

Epikür'ün öğretilerine aşina zihniyetlerin tutumu bu olduğuna göre, en büyük filozofların bile çözülemez olarak gördükleri sorunları hamalların ve kölelerin dogmatik bir şekilde kestirip attıkları bir tarikat karşısında bu tür eğitimli insanların nasıl bir sabırsızlığa kapılacağı tasavvur edilebilir. Çünkü en cahil Hıristiyanlar bile Tanrı'nın varlığı, doğası, dünyanın yaratılışı, kader, nefsin niteliği, bedenlerin dirilişi ve ahiret hakkında cevaplara sahiplerdi. Bir akademisyen için bu insanlardan daha çekilmez bir şey olabilir miydi? Ve Romalılara göre akıllı ve takvalı birisinin Roma'nın tarihine yön vermiş ve büyüklüğünü sağlamış tanrılara inanmakla yetinmesi gerekmiyor muydu? Böyle bir riski göze alacak kadar hiçbir şey kesin değildi; en iyisi atalardan gelen görüşlerle yetinmek ve geleneklere uymaktı. Octavius bu itirazlara saygılı bir kararlılıkla, hakikatin küçük bir zümrenin tekelinde kalması için hiçbir neden olmadığını, tam tersine bu hakikatin herkese ait olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Daha sonra Cecilius'un ele aldığı her noktaya değinerek âlemin düzeninin bir düzenleyici gerektirdiğini, yani Hıristiyanlarınki gibi tek ve inayet sahibi Tanrı'nın zorunlu olduğunu göstermiştir. Roma tanrılarına gelince eğer bunlar mitolojinin anlattığı gibiyseler, imparatorluğun yüceliğini kuşkusuz onlar sağlamamıştı. Bunun ardından Hıristiyanlara karşı yöneltilen suçlamaları açıklayan Octavius, bunların ibadetlerinin ne kadar saf olduğunu göstermiş; inandıkları şeylerin birçoğunun pagan şairler ve filozoflar tarafından önceden hissedildiğini ileri sürmüştür. Dünyanın sonu, ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonra iyilerin mükâfatlandırılması ve kötülerin cezalandırılması, bütün bunlar Eskilerin keşfetmeye çalıştıkları şeylerdir; oysa bu, Hıristiyanlara bir lütuf olarak sunulmuştur. Cecilius, ikna olacak kadar iyi niyetlidir ve böylece Octavius'un dinine girmiştir: "Bunun üzerine neşeli ve mutlu bir şekilde ayrıldık, Cecilius inandığı Octavius da yendiği için mutluydu; bense birinin iman etmesine ve diğerinin de zaferine sevindim."

Henüz Afrika'yı terk etmiyor ve Arnobius'u (260-327) ele alıyoruz. Bu ilginç kişi, doğduğu kent Sicca'da uzun zamandır retorik dersleri vermekteydi ve orada yerel bir şöhret edinmişti. 296 yılına doğru bu Mesih düşmanı, Hıristiyan olduğunu ilan etmiş ve vaftiz olmak istemiştir. Sicca başpiskoposu, bundan kuşku duymuş ve onu Hıristiyan dinine girmeye hazırlananların arasına almayı reddetmiştir. Fakat Arnobius başpiskoposu ikna etmek için girmek istediği dinin bir apolojisini yazmaya karar vermiştir. İşte *Adversus nationes*'nın [*Sapkınlara Karşı*](veya *Adversus gentes*'in [*Sapkınlara Karşı*]) kaleme alınmasının Hıristiyan olmak isteyen bir insanın kaleme aldığı bir Hıristiyanlık apolojisinin nedeni buydu. Bu eseri önemli kılan da kültürlü, paganizmden usanmış ve henüz tam olarak içeriğini bilmediği yeni inancına canı gönülden

kendini adamış bir paganın kalbi itirafları olmasıdır.

Yeni dini hakkındaki bilgisizliği çoğu kez belki de fazlasıyla sert bir biçimde başına kakılmıştır. Tabii *Sapkınlara Karşı*'nın içerdiği olumlu verilere baktığımızda Arnobius'un dogmatik birikiminin pek hafif olduğu düşünülebilir. Aslında öyledir de; fakat burada bir apolojistin Hıristiyan inancını sergilemek gibi bir amaç gütmediğini hatırlamak yeterli değildir; Arnobius'un aslında Sicca başpiskoposu karşısında kendi savunusunu yaptığını eklemeliyiz. Yeni Hıristiyan olan bu kişi samimi bir şekilde Hıristiyan inancına büründüğünü ve gerçekten de paganlığı bıraktığını ispat etmek istemektedir. Eserini okuduktan sonra kimse bundan kuşku duymaz. Yine de vaftiz olmak isteyen birisinden bir Kilise Babasının, hatta bilgili ve vaftiz olmuş bir Hıristiyanın otoritesiyle konuşmasını beklemek yanlış olur.

Zaten Arnobius hiçbir zaman teolog olmayacaktı ve ilgi çekici yanı da burasıdır. Hıristiyanlığa yeni girmiş olan bu retorik hocası, paganizmden tamamen kurtulmuş kültürlü bir zihnin yeni dinin önce hangi yönlerini aldığını veya daha doğrusu bu dinin hangi yönleriyle onu cezbettiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu yönler basitti: *Nihil sumus aliud Christani nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores*, der Arnobius. Ona göre Mesih, insanlara Tanrı'nın doğası ve ona yapılması gereken ibadetler hakkındaki hakikati açıklamaya gelmiş bir üstattı. Egemen bir Tanrı (*Deum principem*), varolan her şeyin Rabb'i (*rerum cunctarum quaecumque sunt dominum*), tapmamız, saygıyla ve yücelterek anmamız gereken bir Tanrı, varlığımızın tüm gücüyle kucaklamamız ve sevmemiz gereken bir Tanrı; işte Arnobius için yeni anladığı ve kötü olduğunun söylenmesine şaşırdığı bu yeni din, bunlardan ibaretti. Ona göre Hıristiyanlık her şeyden önce Mesih tarafından tektanrıcılığın ilanıydı. İnsanlara bir ve tek Tanrı'nın varlığını öğretmek, aynı zamanda varolan her şeyin –gök cisimleri, dünyanın unsurları, canlı varlıklar, insan ruhları– nedenini ve açıklamasını sunmaktı. Hatta bu ruhların doğasını ve ölümden sonraki hallerini açıklamaktı.

Bu vahiyde Arnobius'u etkileyen ilk şey, insan için son derece önemli bir alçakgönüllülük dersi olmasıydı. *Sapkınlara Karşı*'da şüphecilik izlerine veya daha doğrusu yeni-akademizm izlerine rastlanılmıştır. Bu eğilim Arnobius'un kişisel tecrübesiyle açıklanmaktadır. Pagan teolojilerinin saçmalığı konusunda bitmek tükenmek bilmeyen eleştirilerde bulunan Arnobius, bu saçmalıkları gözden geçirirken bir zamanlar bunların gerçekliğine inandığını unutamazdı. Sıvı yağla parlatılan tahta parçalarının ve taşların önünde imanla secde eden, Arnobius'tu: *Adulabar, adfabar et beneficia poscebam nihil sentiente de trunco*; oysa Mesih'in hakikati ışıltılı sadeliği içinde kendisini ona sunmuştu. Kim ona Tanrı adını vermekten çekinebilirdi ki? Ve insanın, kendi

aptallığını hatırlayınca gülmemesi mümkün müdür? Bizim kibrimiz açısından kesin bir tecrübedir bu. Tanrı'nın insanlara en yüce iyiliği onları sahte dinden gerçek dine yüceltmiş olmasıdır ve bunu yapış tarzı bizim kim olduğumuzu ortaya koymaktadır: *Animantia monstravit informia nos esse, varnis opinionibus fidere, nihil comprehensum habere, nihil scire et quae nostros sita sunt ante oculos non videre.* Arnobius'un bu insanı – gözünün önünde olanı göremeyen şekilsiz hayvan– aralarında Montaigne, Charron, Pascal ve başkalarının bulundukları gerçek anlamda Hıristiyan bir ailenin ilkidir. Belki şüpheciydi; fakat bu şüpheciliği, aklın imanı yargılama gücünün ilanından çok bilmek konusundaki kendi acziyetini görmesiydi, insanın büyüklüğünün hak olarak iddiasından çok hiçliğiydi. Burada söz konusu olan bir epistemoloji değil, bir ahlakçının gözlemleridir.

Arnobius, bu tür apolojilerin temel temalarını ele almıştır. Bu temaların ilki, insan zihninin kaçamadığı ve aynı zamanda cevabının bulunamadığı sorunların sıralandırılmasıdır. *Sapkınlara Karşı*'nın II. babında bunların uzun bir listesini bulmaktayız. Genelde bu tema ikinci bir temaya giriş sağlar; bu tema da bütün delillendirmelerin ana çatısını oluşturur. Madem ki bu sorunlar hakkında hiçbir şey bilmemekteyiz ve çeşitli şeylere inanıyoruz, iman etmekte olağanüstü veya gülünç ne olabilir ki? Zaten insanların hayatı sonsuzca tekrarlanan sayısız iman anlarını temel almakta değil mi? İnsanların tüm faaliyetleri bazı olayların kesin olarak gerçekleşeceğine inanmalarına bağlıdır. Oysa mantık bunu ispatlama yeteneğine sahip değildir. Yolcu evine döneceğine inanır; tarımcı tohumlarının büyüceğine inanarak onları eker; hasta kendisini iyileştireceğine inandığı için hekime başvurur; her şeyin su olduğunu düşünen filozof, Thales'in haklı olduğuna inanır; başkaları ise Platon, Aristoteles, Khrysippos, Zenon ve Epikür'ün dediklerine inanırlar; hatta hiçbir şey bilmediğimize inananlar en azından bu konuda Arcesilas ve Karnead'a inanırlar. O zaman neden Hıristiyanlar Mesih'e inanmasınlar? *Vos Platoni, vos Cronio, vos Numenio vel cui libuerit creditis: nos credimus et adquiescimus Christo.* Argümanın ebedi gücü ve zaafı: Bir şeylere inananların yalnızca Hıristiyanlar olmadığını göstermektedir. Daha sonra Montaigne'in yapacağı gibi birçok beşeri inancın Hıristiyanlarınkinden daha az olağanüstü olmadığını ispatlamaktadır. Fakat Arnobius'un sergilediği bütün delillendirmeler bununla sınırlıdır; bunun kötü tarafı da bu ispatın kolaylıkla tersine çevrilebilmesidir.

Bazen "Hıristiyan şüpheciler" olarak adlandırılan zümrenin alışılagelmiş temalarından biri de insanı yöntemli bir biçimde değersizleştirilmeleri ve bununla bağlantılı olarak hayvanların övülmesidir. Arnobius bunu çokça kullanmıştır ve bunun nedenini incelemek de son derece ilgi çekicidir. Hıristiyan düşünürler, ruhu düzenli bir cis-

min şekli olarak tanımlayan Aristotelesçi tanımı kabullenmekte tereddüt geçirmişlerdir. Bu tanım kabul edildiği takdirde ruhun ölümsüzlüğünü nasıl açıklayabiliriz? Bu yüzden birçok düşünür, Platon'u tercih ederek ruhun kendiliğinden tinsel bir töz olduğunu ve işlevlerinden birinin bedeni canlandırmak olduğunu öğretmeyi tercih etmişlerdir. Üstadı Platon ruhun ölümsüzlüğünü savunmuş olsa da Aristoteles bunu savunmamıştı; bunun nedeni de Aristotelesçi ruh tanımının bu sonucu dışlarken ruhun Platoncu tanımının bunu içermesiydi. İlk Hıristiyan apolojistlerin birçoğu sorunun başka bir yönüyle ilgilenmiştir. Platon'da, ruhun ölümsüzlüğünün onun önceden varoluşuna bağlı olduğunu ruhu, ölümsüz bir tinsel töz olarak kabul etmenin onu tanrılaştırmak anlamına geldiğini görmüşlerdir. Hemen ardından çoktanrıcılığa geri dönmek için Hıristiyan olmaya hiç gerek yoktu. Bu yüzden Justinus, Tatianus ve başkaları, Tanrı böyle dilediği için ve Onun dilediği sürece ruhun ölümsüz olduğunun altını ısrarla çizmişlerdir. Arnobius da aynı duyguyla hareket ederek daha da ileri gitmiştir. Ruhun doğasından dolayı ölümsüz olduğunu savunanlar, ona göre, ruhları, Tanrı'nın meydana getirdiği, ilahi olan, kendiliğinden hikmet sahibi ve bedenlerle hiçbir teması olmayan, saygınlık açısından Tanrı'ya yakın varlıklar olarak görenlerdir. Arnobius'un şu ifadelerle karşı çıktığı muhalifler bu kişilerdir: *Qui Deum vobis adsciscitis patrem et Cum eo contenditis immortalitatem habere vos unam.* Onları daha çok şaşırtmak için de insanların ruh değil de hayvan olduklarını iştiyakla savunmuştur. Bedenlerinden, çoğalma biçimlerinden ve beslenme tarzlarından dolayı insanlar hayvandır. Kuşkusuz insanlar, akıllarını kullanmayı becerselerdi diğer hayvanlara üstün gelirlerdi. Aslında akıl çok işimize yaramamaktadır. Hayvanlar da bizim gibi öngörüye sahiptir, bizim gibi soğuktan kaçınırlar ve yuvalarına veya inlerine baktığımızda şunu düşünmekten kendimizi alıkoyamayız: Eğer doğa onlara da bir çift el verseydi mutlaka onlar da evler inşa ederlerdi.

Bununla beraber insanın eşya hakkında belli bir bilgi edindiğini ve belli bir beceri gösterdiğini kabul etmeliyiz. Fakat burada övünülecek bir şey yoktur: *Non sunt ista scientiae munera, sed pauperrimae necessitatis inventa.* Burada Arnobius'un söylemek istediği şey, ne olursa olsun insanların bilgiyi büyük çabalar sonucunda ve yavaş yavaş edindikleridir. Kısacası ruhlar gökten inerken bu bilgileri beraberlerinde bedenlerine getirmemiştir. Bu noktayı iyice belirtmek için Arnobius kendisinden sonra gelenlerin kullanacakları bir "zihinsel deney"e başvurmaktadır. Bir çocuğun, varsaymayı arzu ettiğimiz kadar uzun bir zaman yalnız büyüdüğünü düşünelim. Diyelim ki bu çocuk erişkin yaşa geldi, yirmisini, otuzunu buldu veya geçti. Ne bilecek? Hiçbir şey. Bununla beraber Platon'un *Menon*'da savunduğu öğreti doğru olsaydı, ruhlarımız her

şeyi bildikleri bir ilahi âlemden yeryüzüne inmiş olsalardı, böylesi bir insanın diğer insanların bildiği her şeyi bilmesi gerekirdi. Platon'a göre doğru sorular sorulduktan sonra herkes doğru cevapları bulabilir. Fakat yalnız büyüyen çocuk örneğinde bu zavallıya nasıl soru yöneltilecektir? Ona söylenenlerin hiçbirini anlamayacaktır. İşte bu muhteşem ve ilahi asıllı varlığın, filozofların övmekle bitiremedikleri bu *minor mundus*'un durumu bundan ibarettir! Bildiklerimiz öküzün sabanı çekmeyi öğrenmesi veya av köpeğinin durmayı veya avı getirmeyi öğrenmesi gibi, okulda öğrendiklerimizden ibarettir. Tezini iyice ispatlamak için Arnobius yer altında bulunan, ısısı ılık ve değişmez olan, ses geçirmeyen ve içinde hiç eşya bulunmayan bir ev hayal etmiştir. Platoncu veya Pitagorasçı soydan gelen bir bebeği oraya yerleştirelim, der. Çocuğa hep çırılçıplak olan ve hiç konuşmayan bir sütanne baksın; bu sütanne çocuğu önce kendi sütüyle sonra da hep aynı besinlerle beslesin. İlahi ve ölümsüz olduğu ileri sürülen bu ruhun kırk yıl sonunda neler bileceğini bir düşünelim. Tabii ki hiçbir şey bilmeyecektir. XVIII. yüzyılın Fransız duyumculuğu bu küçük felsefi romandan faydalanacak; hatta La Mettrie'nin maddeci akımı bu tezi hiç çekinmeden sahiplenecekti.

Mesih'in ilahlığından (II:60) hiç şüphe duymayan Arnobius'un Teslis dogması hakkında pek bir şey bilmediği ortadadır. Sık sık bahsettiği yüce Tanrı (*princeps Deus, Deus summus*) başka birçok tanrıya önderlik ediyor görünmekte (*dii omnes, vel quicumque sunt veri qui esse rumore atque opinione dicuntur*) ve Mesih de cahilliğimizi gidermekle ve onun ilahi müdahalesi olmasa yok olmakla yüz yüze kalacak ruhlarımızı kurtarmakla görevli bir Tanrı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ruhlar en yüksek derecede bulunan Tanrı tarafından değil de semavi erkânın önde gelen bir üyesi tarafından yaratılmışlardır (II:36); Mesih'in bizlere öğrettiği gibi bunlar orta nitelikteki varlıklardır, yani ölümlü de ölümsüz de olabilirler: Eğer Tanrı'dan habersizlerse yok olacaklardır (*ad nihilum redactae*) ve bu ölüm kelimenin tam anlamıyla gerçekleşecek; yani dirilmemek üzere öleceklerdir, *nihil residuum faciens*; ama Mesih'i kabul edip onun yardımını dilerlerse ölümden kurtulacaklardır (II:14). Kimse Arnobius'u bir Kilise Âlimi olarak değerlendirmemiştir; yine de *Sapkınlara Karşı* çok malumat içeren bir eserdir; onu özel kılan da içinde eksik olan bilgilerdir. III. Yüzyılın sonuna doğru kültürlü beyinler üzerinde Hıristiyanlığın herhalde çok büyük bir çekim gücü vardı, çünkü kimi zaman azıcık bilgi sahibi olmak bile bu dini kabullenmeye yetiyordu.

Lactantius'un üslubu Sicca'da ders aldığı Arnobius'tan çok farklıdır. Nicomedia'da retorik hocası olan ve 300 yıllarına doğru Hıristiyan dinine giren Lactantius bir sınav döneminden geçtikten sonra İmparator Constantinus tarafından 316'da oğlunun

eğitimiyle görevlendirilmiştir. Lactantius en önemli eseri *Divinae Institutiones*'te [*Tanrısal Kurumlar*] (307-311) Constantinus'a seslenmiştir. Bu apolojiyi kaleme almadan önce *De opificio Dei* [*Tanrı'nın Görevi Üzerine*] adlı eserini yazmıştı (305); *Tanrısal Kurumlar*'dan sonra iki eser daha kaleme alacaktır: *De ira Dei* [*Tanrı'nın Öfkesi Üzerine*] ve *De mortibus persecutorum* [*Davacıların Ölümleri Üzerine*] (yaklaşık 314 yılında). Arnobius ne kadar sinirli ve hararetliyse Lactantius da o kadar sakin ve kendi halinde birisiydi. Ama üslubundaki zarafet onun kararlılığını eksiltmez ve *Davacıların Ölümleri Üzerine*'de bu yumuşak huylu yazarın öfkelenebildiğini görürüz. Alışıldık tarzı bu eserinde kullandığı yergici tarzına hiç benzememektedir. Lactantius acele etmeden sakince kendi yolunu izlemekte, hep yenilenen Hıristiyan olma sevinci içinde çocuksu bir hayranlıkla sevdiği hakikati usanmadan açıklamakta ve yorumlamaktadır. Bu da Lactantius'un hoş tarafıdır; fakat kalbin saflığına aklınkini eklememiş olmasını isterdik. Hiçbir şeyin sarsamadığı bir mantıkla, inancına sadık kalmak için aklın sesini duymazlıktan gelebilmektedir. *Tanrısal Kurumlar*'da antipodlar hakkında yazdığı ünlü bölümünde (III:23) Lactantius bunların varlığına inananların aptallıklarını kararlıkla eleştirir. Eğer sorunu kendisi can alıcı bir deney düzeyine yükseltmese, yanılgısı ikmal edilebilirdi; ama bunu yapmakla, yanlış ilkelerden hareketle mantıklı bir biçimde akıl yürütüldüğünde ne gibi sonuçlara varılabildiğini göstermektedir. Güneşin ve Ayın her zaman aynı taraftan yükselip aynı taraftan battığını görenler bu iki gökcisminin dairesel bir yörünge izledikleri ve dolayısıyla da âlemin bir top gibi yuvarlak olduğu sonucuna varmışlardır; bunun merkezinde bulunan dünya da doğal olarak yuvarlak olmalıdır; bundan da kaçınılmaz olarak şu sonuç çıkar ki, dünyanın bir tarafında yağmur aşağıdan yukarıya yağmak zorundadır ve orada insanlar baş aşağıya doğru sarkmaktadır. Bunlar ünlü Antipodlardır. Bunun kötü bir şaka olup olmadığını sormak gerekir, sonucuna varır Lactantius. Ama aslında bunu, yanlıştan hareketle akıl yürüten birçok insanın doğrudan mantıkları sonucunda kendilerini mahkûm ettikleri aptallık inadının çarpıcı bir örneği olarak görmeyi tercih eder.

Bu satırların yazarından herhangi bir felsefi hakikati açıklamasını beklemek boşuna olur. Lactantius alim olmadığı gibi metafizikçi de değildir; ama birçok paganın, sadece felsefe olarak ele alındığında bile, imanın felsefeye göre yine de çok ağır bastığı bir din karşısında kapılacakları şaşkınlığın önemli bir tanığıydı. Hıristiyan inançlarında mantıktan daha çok neden bulunmaktaydı. İşte bu yüzden Iustinus Hıristiyan olmuş ve şehit olana kadar da Hıristiyan kalmıştı; Cecilius'a bunu göstererek Octavius onu Hıristiyan yapmıştı; yine bu olayı fark ettiği için Poitierli Hilaire Hıristiyanlığı kabul etmişti ve Lactantius'un kendi dönemine ait paganlara yönelttiği mesaj da bu-

dur. Mutluluk, gerçeğin bilinmesinden başka ne olabilir ki? Lactantius gerçeği Hıristiyan inancında buldu; o bu mutluluğu tatmıştı ve herkesin de kendisi gibi mutlu olmasını istiyordu. Mutlu olmak için de Hıristiyan olmak yeterliydi. Geride ise pagan kültürünün saçma masalları ve dehaları kendilerini cehaletten kurtaramamış birkaç büyük filozofun çelişkili kararsızlıkları bulunuyordu. Önümüzde ise kesinlik, ışık ve huzur vardı: "Bizler ki; Tanrı tarafından hakikat bizlere açıklandığı ve onu bilgeliğin öğreticisi ve bizi gerçeğe götüren rehber olarak görüp takip ettiğimiz için gerçek dinin kutsal gizemine eriştik; işte bizler yaş ve cinsiyet olarak fark gözetmeksizin herkesi bu semavi şölene davet ediyoruz, çünkü ruha hakikatten daha tatlı gelen bir besin yoktur." Hızlıca bir göz atmak isteyenlere uzun ve ağır gelen, oysa konunun devasalığından dolayı Lactantius'un fazlasıyla kısa bulduğu yedi ciltlik *Tanrısal Kurumlar* bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Kendi döneminin paganlarına hitap ederken Lactantius aslında geçmişin büyük paganlarını –özellikle mesleğini taklit ettiği Cicero'yu (*qui non tantum perfectus oratur, sed etiam philosophus fuit*)– düşünmüştür. Her ikisi de hayatlarını hitabete adadıktan sonra Cicero filozofların hikmetine ve Lactantius da Hıristiyan hikmetine dönmüştür; elde ettikleri meyveler ise çok farklıydı. *Tanrıların Doğası Üzerine*'yi tekrar okuyalım. Cicero araştırmalarının sonucunda Tanrı hakkında ne biliyordu? Hiçbir şey. Tesadüf eseri bir şey biliyor gibi göründüğünde yanılıyordu. Seneca bu noktada ondan da ilerideydi: *Quis enim veram viam teneret, errante Cicerone*? Bu yanlışların kaynağını araştırırken Lactantius çok doğru bir fikir keşfeder ve bu fikri sürekli geliştirir: Pagan düşüncesinin yanlışı dinle hikmeti ayırmasında yatar. Pagan kültleri hiçbir felsefi unsur içermemekteydi; filozoflar da bu kültlerde tutarsızlıktan, saçmalıktan ve ahlaksızlıktan başka bir şey bulamazlardı. Hıristiyanlığın büyük yeniliği ise hikmet ile dini birleştirmesindedir. İşte Lactantius'un *Kurumlar*'daki temel konusu da budur: *Cujus scientiae summam breviter circumscribo, ut neque religio ulla sine sapienti ususcipienda sit, nec ulla sine religione probanda sapientia* (I:1). Paganlar hikmetsizlikten dolayı sahte dinleri veya dinsizlikten dolayı sahte hikmetleri kabul etmişlerdir (III:11); bunun tek çaresi ise hem gerçek dine hem de gerçek felsefeye açılan tektanrıcılığı kabul etmektir: *Ubi ergo sapientia Cum religione conjungitur? Scilicet, ubi Deus colitur unus; ubi vita et actus omnis ad unum caput et ad unam summam refertur. Denique iidem sunt doctores sapientiae, qui et Dei sacerdotes... Ideirco et in sapientia religio, et in religione sapientia est* (IV:3). Ve şunu ekler: *Fons sapentiae et religionis Reus est, a quo hi duo rivi si aberraverint, arescant necesse est; quem qui nesciunt, nec sapientes esse possunt, nec religiosi* (IV:4). Rahiplerin filozof ve filozofların rahip olduğu bu yeni dünya, MS II. yüzyıldan

XIV. yüzyıla kadar anlığa tabi tarihine göz attığımız dünyadır.

Lactantius kendisine biçtiği göreve yeterli olmaktan çok uzaktı. Kendisi bile bu görevin devasalığının farkında değildi. Ona göre Minucius Felix kentinde saygıdeğer ve kendi halinde bir avukattı; aslında biraz uğraşsaydı Hıristiyan hikmetinin saygıdeğer yorumcusu olabilirdi. Tertullianus anlaşılmazdı. Cyprien verimli bir dehaydı ve Lactantius'a göre temel özelliklerden birine (*quae sermenis maxima est virtus*) sahipti: Açıkça yazan bir yazardı. Ama bunu anlamak için Hıristiyan olmak gerekirdi, oysa o dönemin kültürlü kişileri onunla alay etmişlerdi. Bu yüzden de bütün hakikati (*ornate copioseque*) savunmak Lactantius'a düşmüştü. Cicero'ya özgü bir ihtirastı bu, fakat Lactantius Cicero kadar az felsefe biliyordu. O dönemde çok iyi bilinen bir konu olduğu için âlemin düzenini göstererek tek Tanrı'nın varlığını ve inayetini ispatlayabilen Lactantius teknik konularla karşılaştığında ise yetersiz kalmıştır. Sonuçta Lactantius'un beyan ettiği hikmet şu şekilde özetlenebilir: "Âlem doğmamız için yaratılmıştır; âlemin ve bizim yaratıcımız olan Tanrı'yı tanımak için doğarız; ona ibadet etmek için onu tanırız; gayretlerimize ödül olarak ölümsüzlüğü elde etmek için ibadet ederiz; çünkü Tanrı'ya ibadet etmek büyük gayretler gerektirmektedir. Bu yüzden ödül olarak ölümsüzlüğü alırız; çünkü meleklere benzer olduğumuzda sürekli yüce babamız Rabb'e hizmet ederiz ve Tanrı'nın ebedi melekutu oluruz." (VII:6). İşte her şey bu şekilde özetlenir, sonucuna varır Lactantius: *Haec summa reum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi.* Fakat ayrıntılara girdikçe zorlanır! Lactantius Tanrı'nın anlaşılmaz ve anlatılamaz olduğunu bilmektedir, fakat Seneca gibi, o da Tanrı kendisi oldu (*ispe se fecit*, I:7) ifadesinin ona bir şekil ve bir görünüm kazandırdığını ve Kelam'ını sesli bir şekilde vaaz ettiğini, Kelam'ı ses çıkararak düşüncesinden doğurduğunu düşünmektedir. İnsana gelince Lactantius insan ruhunun ölümsüz olduğundan kuşku duymamıştır; fakat Tertullianus gibi o da gerçek insanın onu saran görünür bedenin içinde gizlendiğini ve görünmediğini düşünür. Gerçek insan, düşüncesiyle (*mens, animus*) ve ruhuyla, canıyla (*anima*) orada bulunmaktadır. Lactantius bunların her birini ayrı ayrı tarif etmeye başlar, ama sonra bunların birbirinden ayrılıp ayrılamayacağını sorgular: *Sequitur alia et ipsa inextricabilis quaestio, idemne sit anima et animus, an vero aliud sit illud, quo vivimus, aliud autem, quo sentimus et sapimus* (*Tanrı'nın Görevi Üzerine*, 18). Aslında kendisi de bunu tam olarak bilmez, fakat her yerde sanki düşünceden, hatta ruhtan bir *natura subtilis et tenuis, yani* maddi unsurlarmış gibi bahseder. Tertullianus da ondan önce aynı şeyleri savunmuştu ve Lactantius bunun doğasını bilmemesine şaşırmamaktadır: *Quid autem sit anima, nondum inter philosophos convenit, nec unquam fortasse conveniet.* Şunu da ekleyelim ki Lactantius Manici iyilik

ve kötülük düalizmini hiçbir surette vaaz etmese de "bağımlı düalizm" (*dualisme subordonné*) olarak adlandırılan bir düalizme kaymıştır. Gayeci (*finaliste*) coşkusundan dolayı şeytanı Tanrı için öylesine gerekli bulmuştur ki onu evrensel düzenin vazgeçilmez bir edimcisi haline getirmiştir. Her şeyden evvel Lactantius'un Tanrı'sı çeşitliliği sevmektedir ve bu yüzden de *Tanrı'nın Görevi Üzerine*'de belirtildiği gibi, bu varlığı oluşturmuştur. Savaşmadan zafer, engelsiz fazilet olmaz; demek ki Tanrı ilk önce günaha çağırıp, baştan çıkaran Düşman'ı yarattı; sonra da insanın faziletleri sayesinde bunları aşması gerekti. Açıklama zekiceydi; günümüzde bizzat şeytanın otoritesine de dayandığı ileri sürülebilir, çünkü şeytan kendini *Faust*'ta şöyle tanımlamıştır:

Ein Teil von jener Kraft, Die stets das Böse will und stets da Gute Schafft.

Fakat bir apolojist olarak Mefistofeles'e güvenebilir miyiz? Anlaşılan Latin apolojisi, tek başına Roma geleneğinin çare olmadığı belli bir felsefi kültür eksikliğinin sıkıntısını çekmiştir. Lactantius için Platon her şeyden önce *solus extitit Platonis imitator* olan Cicero'ydu. Bu teknik eksikliği fark ettiğimizde Plotinus'un *Aineidas*'larıyla [*Dokuzluklar*] ilk temasların Batı düşüncesi tarihinde oynayacağı önemli rolü daha iyi kavramaktayız.

Yunanca bilen Lactantius ise birçok kez zikrettiği Platon'dan doğrudan ve aynı zamanda Platon'un *Timaios*'undan etkilenmiş bir dinsel öğretiden esinlenmiştir. Bu öğreti, günümüzde varsayımsal yazarı olan Hermes Trimegistos'un adından hareketle *Corpus Hermeticum* diye adlandırılan külliyatın içinde bulunmaktadır. Bu efsanevi kişi Mısır tanrısı Thot'tu (veya Thoth; Yunanca Tat; Latin ortaçağında Toz); Yunan tanrısı Hermes'le ve sonra da Latin tanrısı Mercurios'la özdeşleştirilmiştir. Çok kadim diye bilinen bu eserlerin Hermes'e atfedilmesi MS I. yüzyılın işidir (Thorndike, c. II, s. 288). Bu duruma II. yüzyıldan itibaren Hıristiyan yazarlarda daha sık rastlanılmaktadır. Athinagore onlara atıfta bulunmuştur; Tertullianus Hermes'i (*Ruh Üzerine*, 33) ve Trismegistos'u (*Adv. Valentinianos*, 15) zikretmektedir; İskenderiyeli Klemes ona 42 risaleyi isnad etmiştir; bunların vazgeçilmez olduğunu ve 10'unun dinle, 10'unun dinsel ayinlerle, 2'sinin tanrılara ilahiler ve kral için kurallarla, 6'sının tıpla, 4'ünün astronomi ve astrolojiyle, 10'unun kozmografya, coğrafya ve ritüelle ilgili olduğunu söylemiştir (*Derlemeler*, VI:4). Demek ki söz konusu olan, bir ansiklopediydi; değişik bölümlerden oluşmuş olması da XII. ve XIII. yüzyıllarda simya, astroloji ve büyü risalelerinin aynı Hermes Trismegistos'a atfedilmiş olmasını açıklamaktadır. Lactantius, bu ansiklopedinin yalnızca dinsel öğretilerle ilgili risalelerini bilmekteydi veya yalnızca

onları kullanmıştır; özellikle bahsettiği *Logos Teleios* (*Mükemmel söz, Sermo perfectus, Verbum perfectum*) risalesinin Augustinus tarafından kullanılan çok eski bir Latince versiyonunu bilmekteyiz. Bu risale ortaçağda Apuleios'un eseri olarak kabul edilmekteydi ve çoğu zaman *Asclepius*, bazen *Logostileos* (Lactantius'un *Mükemmel Söz*'ünün şeklen bozulmuş hali), hatta *De hellera* veya *De deo deorum* başlığıyla zikredilmekteydi.

Lactantius'tan önce Arnobius, Hermes'in öğretisinin Pitagoras ve Platon'un öğretisine benzediğini göstermişti. Bizzat Lactantius'un da "üç kez büyük" anlamına gelen Trismegistos'un –nasıl yaptıysa– hemen hemen bütün hakikati keşfetmeyi başardığını hayranlıkla kabul etmektedir (*Trismegistus, qui veritatem paene universam nescio quo modo investigaverit...*, IV:9). Belli bir noktada onun şahitliğini neredeyse ilahi diye nitelendirmektedir (*simile divino*). Gerçekten de diye saptar Lactantius, Hermes de tanrısına Hıristiyanlar gibi Rab ve Baba demektedir. Tek ve yalnız, dolayısıyla doğurulmamış olan Tanrı kendiliğinden ve kendisi sayesinde vardır (*quia ex se et Per se ipse sit*, Epitome'da, 4). Kendinde yalnız olan bu Tanrı bize ihtiyaç duymaz; doğrulmamış olan demek ki "isimsiz"dir (I:6). Söz'üyle meydana getirdiği ve kendi tezahürü için ilahi kıldığı (IV:6) âlemin yaratıcısı olan Hermes'in Tanrısı, Hermes'i yaratmıştır ve bir lütuf gibi onu yönlendirmektedir (II:8). Hatta insanı kendi suretine benzer şekilde yaratmıştır (II:10) ve bir kısmı ölümlü bir kısmı da ölümsüz olan insan, kaynağına ulaşmak için içinde bulunduğu bedeninden kurtulmalıdır. Demek ki bu Tanrı'ya ibadet etmek gerekir; fakat âlemin yaratıcısının her şeyden münezzeh olduğu için maddi sungulara ihtiyacı yoktur ve ona en yakışan bağış da kalptir (VI:25). Böylelikle Lactantius Hermes'te ruhun ölümsüzlüğü teorisini (VII:13) bulduğu gibi Hıristiyanlar için kabul edilebilir olan âlemin sonuyla ilgili verilere de rastlar (VII:18). Lactantius'un bahsettiği tesadüflere Hıristiyan Platonculuğunun ileri sürebileceği ve bazen bizzat Plotinus'un öğretisinin habercisi olan birçok özelliği burada rahatlıkla ekleyebiliriz. Oysa gnostisizmi Hıristiyanlıktan ayıran mesafe burada bulunmaktadır; *Poimandres* veya *Asclepius*'un basit mitolojisinin, *Dokuzluklar*'ın daha sonra oynayacağı rolü üstlenmesi mümkün değildi; *Dokuzluklar* Hıristiyan felsefesi tarihinde bir dönüm noktası, hatta yeni bir başlangıç olacaktır.

Dokuzluklar'ın dolaylı etkisinin dışında oluşan büyük Latin teolojileri incelendiğinde bu etkinin daha iyi farkına varılır. Poitiersli Aziz Hilaire'in (ölüm 368) teolojisi buna güzel bir örnek oluşturur. İyi bir aileden gelen ve pagan eğitimi almış bu Galyalı, geç bir dönemde Hıristiyan dinine girmiştir. *De Trinitate* [*Teslis Üzerine*] adlı eserinin başında kendisini bu dine girmeye sevk eden uzun tefekkürlerini bizzat anlat-

maktadır (I:1-10). Latin kültürü almış bu kişilerde ahlaksal kaygıların salt metafizik merakı bastırması şaşırtıcıdır. Hilaire, saadeti yürekten istemekte ve bunu fazilette aramaktaydı; fakat iyi bir Tanrı'nın bize önce hayatı ve saadeti verip sonra da bizi bundan mahrum ettiğine inanmakta güçlük çekmekteydi ve bu görüş onu Tanrı'nın pagan ilahlarından çok farklı olduğu, yani "tek, ebedi, yüce ve değişmez" olduğu sonucuna götürmüştür. Anlattığı hikâye olayların kronolojisine uyuyorsa, Hilaire'in Kutsal Kitapları tanımadan önce saadet sorununu çözmeye çalışırken tektanrıcılığa ulaştığı sonucuna varılabilir. Gerçekten de bu düşüncelerle doluyken Musa'nın kitaplarında Tanrı'nın şu sözlerini şaşkınlıkla okumuştu: *Ego sum qui sum* (Çıkış III:14). Bu keşif onun Hıristiyanlığa girişinin başlangıcıydı. Yuhanna İncili'nin başını okuması da kesin karar vermesine vesile olacaktı. İnsanın Tanrı'nın oğlu olması ve ebedi hayata kavuşması için Tanrı'nın tecessüm ettiğini anlatan bir öğreti tam anlamıyla Hilaire'in aradığı öğretiydi; bu yüzden de Hıristiyan dinine girmiştir.

Hilaire'in Frigya'da sürgündeyken (365-359) kaleme aldığı *Teslis Üzerine* adlı eseri Latin teoloji tarihinde bir başyapıttır; fakat bu eserde bir Origenes, bir Niksarlı Gregorios veya bir Augustinus'un ilginç metafizik yaklaşımlarına rastlamak imkânsızdır. Latin apolojistlerin hepsi gibi Hilaire de pagan yazarların çok çeşitli ve çelişkili görüşleriyle Hıristiyan öğretisinin açıklığı ve bütünlüğü arasındaki tezadı gözlemlemiştir. Onu son derece şaşırtan Çıkış metnini kendi yazdıklarında da unutmayacaktı. Bu metni, tam anlamıyla hiçliğin zıttı olan "varlık kadar hiçbir şey Tanrı'ya has değildir" şeklinde anlamaktadır. Augustinusçuluğun bazı temel tezlerinin habercisi olarak Hilaire, bu Tanrı kavramını değişmezlik kavramıyla sıkı sıkıya ilişkilendirmektedir; çünkü "bizatihi olan"ın başlaması veya bitmesi mümkün değildir. Saf *esse* değişmezdir, ebedidir, mutlak bir ontolojik yeterliliğe sahiptir ve mükemmel bir sadeliktedir. Hilaire'in eserini iyi bilen Aziz Aquinolu Thomas, bu *esse* kavramından yola çıkarak Tanrı'nın sıfatlarına ulaşma yönteminden yararlanmıştır. Kuşkusuz Hilaire'in eserlerinde felsefi güce sahip başka kavramlar bulmak mümkündür; fakat bu kavramlar bizzat kendileri için kullanılmamıştır ve bazen onları nasıl tanımlamamız gerektiğini çıkaramamaktayız. Örneğin ruhun tinselliği hakkında Hilaire'in tam olarak ne düşündüğü konusunda mutabakat sağlanmamıştır. Bunlar onun karşılaştığı, fakat üzerinde durmadığı sorunlardır.

Aziz Ambrosius'un (333-397) eserine baktığımızda bu durum daha da çarpıcıdır. Hilaire Yunanca biliyordu ve metafiziğin cazibesine kapılmamıştır; Ambrosius da Yunanca biliyordu, her türlü felsefi verilerle dolup taşan Philon ve Origenes'in eserlerini uzun uzun incelemiştir, fakat o da kutsal metni metafizik açıdan derinleştirmeye git-

memiştir. Ambrosius filozoflar hakkında pek iyi şeyler düşünmüyordu. *De fide [İnanç Üzerine]* (I:5; I:13; IV:8) ve *De incarnatione [Tanrı'nın Bedenlenişi Üzerine]* (IX:89) adlı eserlerde filozoflardan bahsetme tarzı bir Pierre Damiani'nin diyalektiğe yönelttiği sövgüleri çağrıştırmaktadır. Ambrosius, XI. ve XII. yüzyılın "diyalektik karşıtı" kaynaklarının en güveniliriydi ve yazılarında felsefi kavramlarla ilgili bulabileceğimiz şeyler de dogma şeklinde yer edinmiş şeylerdir. Kullandıkları kavramların bazılarının yeni-Platoncu özellikte olduğunu fark etmek son derece şaşırtıcıdır. Böylece Kutsal Kitap'taki *Ego sum qui sum* ifadesini yorumlarken Ambrosius, her zaman "olmak" fiilini tam anlamını kullandığında "daima olmak" anlamıyla özdeşleştirmiştir. Hayatının son yılında (397) kaleme aldığı düşünülen *43. Mezamir Üzerine* (n. 19) adlı risalesinde Kutsal Kitabın ifadesini şu şekilde çevirmektedir: *Quia nihil tam proprium Deo quam semper esse. İnanç Üzerine* (III:15) adlı eserinde Ambrosius, daha da ileri gitmiştir; çünkü burada *essetia* teriminin Tanrı'ya gayet iyi uymasının nedeninin Yunanca *ousia* terimiyle –ki etimolojisi *ousa aei*, yani "daima varolan"dır– aynı anlama gelmesidir. Aziz Augustinus'tan itibaren Hıristiyan öğretiler tarihinde önemli bir rol oynayacak olan varlık kavramının böylesine belirgin bir "özleştirilmesi" durumuyla karşılaşmak zordur. Fakat Ambrosius'un asıl vasfı Latinlere has olan ahlakçılıktır. Kaleme aldığı *Hexaemeron*'u, ilham aldığı Aziz Basile'inkiyle karşılaştırdığımızda bunu iyice görmekteyiz. Ambrosius altı günlük yaratılış hakkında yazdığı dokuz vaazında bazen Kutsal Metnin tam anlamının silindiği alegorik yorumlara dalmaktadır. Bu aşırıya kaçışa üzülmek yersizdir; çünkü Augustinus, lafzın öldürdüğünü ve ruhun ise canlandırdığını Milano başpiskoposunun Kitabı Mukaddes'i alegorik olarak yorumlayışını dinlerken keşfetmiştir. Ondan önce Origenes ile Philon bu arayışta yol almışlar; metinlerin, ahlaksal ve mistik yorumlarının lafzi anlamının ötesine geçmelerine rağmen bu yöntemin uygulanmasını çok fazla ileriye götürmemişlerdi. Aziz Basile'in yorumlarında ilginç bir şekilde hiç bulunmayan, oysa ortaçağda çok yaygın olan hayvanların ahlaksal sembolizmi, Aziz Ambrosius'un yorumlarında büyük bir kolaylıkla gelişmiştir. Alegorileştirmediği bir şey kalmış mıydı? İlk insanın günahını anlatan Tevrat'ın metnini açıklamak için Philon'la birlikte yılanın yalnızca hazzın (delectation), kadının şehvetin bir sureti olduğunu ve erkeğin de duyuları aracılığıyla kandırılan düşünce/idrak (*nous*) figürü olduğunu öngörmüştür. Yeryüzü cenneti ona göre yeryüzünde bulunan bir yer olamazdı; burada yalnızca ruhumuzun üstte kalan ve yönetici bölümünü (*principele*) görmektedir; o toprağı sulayan ırmaklar da Tanrı'nın lütfu ve erdemlerdir.

İnsan Ambrosius'un bazı alegorilerini okuduğunda, metafizik fikirlerini açıkça

ifade etseydi acaba ortaya ne çıkardı diye merak ediyor. İnsanın nihai gayeleriyle ve özellikle cehennem cezalarıyla ilgili yorumlarını bir hatırlayalım. "Dış karanlıklar" nedir? Suçluların kapatıldığı bir hapishaneyi mi tasavvur etmeliyiz? Kesinlikle değil; *minime.* Burada bedensel diş gıcırdatmaların, bedensel ebedi alevlerin ve bedensel kemirmelerin olduğuna inanmamız gerekir. Origenes'e göre olduğu gibi ona göre de cehennemin ateşi günahkârların ruhlarında günahın meydana getirdiği üzüntüdür; kemiren solucan aslında günahkârın vicdanını kemiren ve onu sürekli kederler içine sürükleyen pişmanlıktır. Ambrosius'un tuhaf eskatoloji/ahiret biliminin bazı özellikleriyle birlikte bütün bu kavramlar Johannes Scotus Eriugena'nın eserlerinde de yer alacaktır. Eriugena'nın düşüncesinde bu fikirlerin hangi "gayri-maddiliğe" bağlı olduğunu göreceğiz.

Origenes ve Philon'u rehber tutmasıyla, metinlerin yorumunda sergilediği özgürlükle Ambrosius'un metafiziği bir kenara bırakıp yalnızca ahlakla ilgilenmiş olması büyük bir şanstır. Fikirler tarihine yaptığı en büyük katkı *De officiis ministrorum* [*Rahiplerin Görevleri Üzerine*] adlı eseridir. Cicero'nun *De officiis*'inden [*Görevler Üzerine*] ilham alan Ambrosius genelde ruhban, bazen de sade Hıristiyanlar için dersler çıkarmaya gayret etmiştir. Hiçbir vesvese onu bu yoldan alıkoyamazdı. O da Yunan filozofların sahip oldukları bilgilerin bir kısmını Tevrat'tan elde ettiklerinden emin olduğu için Hıristiyanların lehine Cicero'yu arıtarak yalnızca kendi haklarını yeniden aldığını düşünmekteydi. Fakat daha çok, insanın kente karşı görevlerinin bir yasası olan Cicero ahlakını yeniden yorumlayarak insanın Tanrı'ya karşı görevlerini temel alan dini bir ahlaka dönüştürdüğünün bilincindeydi. Kadim ahlakın geçirdiği bu Hıristiyan başkalaşım, birçoğu çok başarılı olan çeşitli çalışmaların konusunu oluşturmuştur; yine de bu alanın bütün ayrıntısını incelemek ve etkisini çağlar boyunca gözlemlemek için daha çok çalışma gerekmektedir; çünkü bu etki XIII. yüzyıla ve ilerisine dek kendisini hissettirmiştir.

KAYNAKÇA

LATİN KİLİSE BABALARI EDEBİYATININ GENELİ İÇİN Bkz. Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, s. 640-644. — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, Les Belles-Lettres, 2. baskı, 1924. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 cilt, Paris, 1901-1923.

HERMES TRİMEGİSTOS. — Bu isim üç ayrı metne ya da üç ayrı metin grubuna gönderme yapabilir:

1. CORPUS HERMETICUM: *Hermetis Trismegisti Poemander*, Gust. Parthey yay., Berlin,

1854 (Yunanca metin ve Latince çevirisi). — L. Ménard, *Hermès Trismegiste*, Paris, Didier, 2. baskı, 1867 (yalnızca Fransızca çev.). — R. Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904 (*Poimandres*'ın edisyon kritiği ve birkaç sapkın metin parçası ve tarihsel incelem). — Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster i. Westf., 1914. — Walter Scott, *Hermetica*, Oxford, The Clarendon Press, 1924-1936, 4 c. (Giriş, metinler ve İngilizce çev., *Corpus hermeticum* hakkında dipnotlar, l'*Asclepius* ve Stobée'nin sapkın metinlerinden bölümler);

2. L'ASCLEPIUS, Apuleius'un eserleri arasında düzmece eseri olarak birkaç kez yayımlanmıştır; özellikle, *Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia*, Aloisius Goldbacher tarafından yay., Vindobonae, 1886 veya in L'edition d'Apulée, Thomas tarafından, c. III, Leipzig, Teubner, 1921;

3. XII. yüzyıla ait düzmece bir sapkın metin: *Liber de propositionibus sive de regulis theologiae*, daha sonra zikredilmiş, sonra *Liber XXIV philosophorum* başlığıyla yayımlanmıştır, Clemens Bemumker tarafından yay., *Das pseudo-hermetische "Bush der vierundzwanzig Meister,"* in *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte, eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling*, Freiburg i. Breisgau, Herder, 1913, s. 17-40 (s. 17-30, Ortaçağdaki yeni-Platonculuk hakkında mükemmel bir girişe sahiptir); tekrar basılmıştır in Cl. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1928, s. 194-214;

Aynı Hermes'e atfedilmiş Simya, astroloji veya büyü metinler, XIII. yüzyıldan itibaren buna atıflar sıklaşmıştır; Bu literatür için bkz. Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Macmillan, 1923, c. II, böl. XLV.

TERTULLIEN. — *Oeuvres* in Migne, *Pat. Lat.*, c. I ve II. — *Apologeticum*, J. P. Waltzing tarafından yay., Liége, 1920. — Adh. D'alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1905. — P. de Labriolle, *La crise montanistei*, Paris, Leroux, 1913.

MINUCIUS (FÉLIX). — *Oeuvres* in Migne, *Pat. Lat.*, c. III. — *M. Minucii Felicis Octavius*, par J. P. Waltzing, *Minutus Felix et Platon*, Paris, 1903. — J. H. Freese, *The Octavius of Minucius Felix*, Londra, 1920.

ARNOBIUS. — *Oeuvres* in Migne, *Pat. Lat.*, c. V. — P. Monceaux, *Histoire de littéraire l'Afrique chrétienne*, c. III, s. 241-286.

LACTANTIUS. — *Oeuvres* in Migne, *Pat. Lat.*, c. VI et VII. — R. Pichon, *Lactance, Etude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1903. — E. Amann, *Lactance*, art. in Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de théologie cath.*, c. VI, kol. 2388-2462.

AMBROSIUS. — *Oeuvres* in Migne, *Pat. Lat.*, tt. XIV-XVII. — A. de Broglie, *Saint Ambroise*, Paris, 1899. — P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris, Bloud, 1908 (seçilmiş metinlerle). — R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chétienne au Ive siècle. Etude comparée des traités* Des devoirs de *Cicéron et de saint Ambroise*, Paris, 1895.

II

IV. YÜZYILDA LATİN PLATONCULUK

IV. yüzyıl büyük bir felsefi özgünlüğe sahip olmayan iki metnin doğuşuna tanık olmuştur; fakat XII. yüzyıldaki Chartreslı Platoncuların dilini anlamak için bu iki eserden bahsetmemiz gereklidir. Bu iki eserin biri Macrobius'un *Scipio'nun Rüyası* hakkındaki yorumu, diğeri de Chalcidius'un *Timaios* hakkındaki yorumudur.

Cicero, Scipio Emilien'nin *De republica* [*Devlet Üzerine*] adlı eserinin VI. kitabında (ikinci Afrikalı) ağzından bir rüyayı aktarmıştır. Rüyasında ona Kartaca'yı gösteren babası Afrikalı Scipio, oğluna muzaffer olacağını haber verir ve onu iyiliğe sevk etmek için vatana iyi hizmet edenlerin ruhlarının en yüce Tanrı (*princeps deus*) tarafından ödüllendirildiğini ve onlara ölümden sonra mutlu bir hayat sunulacağını bildirir. Samanyolu onların ikamet yeridir. Bu yüce Tanrı göğün dokuz küresinin en üstünde ikamet etmektedir. Tıpkı Nil nehrinin kıyısında oturanların, gürültüye alıştıklarından çağlayanların sesini artık işitmemeleri gibi, biz de bu gökkürelerin eksenleri arasındaki ahengi alışık olduğumuzdan algılayamayız. Afrikalı, gökyüzünden bakıldığında ufacık görünen yeryüzüne bakan oğlunu semavi nesnelere dönmeye davet eder. Yüzyıllarca sürse bile şan ve şöhret anlamsızdır; çünkü gökyüzünde zaman yıllara göre yani güneşin dönüşüne göre değil de "büyük yıllara" göre, yani bütün göğün deveranına göre hesaplanır. Böylesi bir yılın yirmide biri geçmemişken insan kendisinden önce gelenleri unutmuş olur. Bu yüzden gök için yaşamak gerekir. İnsanın bedeni ölümlüdür, ama ruhu öyle değildir. Ruh, bedenin sorumluluğuyla görevlendirilmiş ve ayrıca düşünen bir tanrıdır: Tanrı âlem için ne ise o da beden için odur. Onun tarafından hareket ettirilen beden ve hareketi yok olabilir; fakat ruhun kendisi hareket etmeyi bırakmaz, çünkü o kendi kendine hareket edendir. Demek ki ruh yok olmaz ve ebediliği gözeterek bedeninden ne kadar kurtulursa o kadar mutlu yaşayacaktır.

İşte III. yüzyılın sonlarında veya IV. yüzyılın başlarında bir pagan –Macrobius– böyle bir temayı temel alarak *Somnium Scipionis* [*Scipio'nun Rüyası*] başlığıyla bilinen felsefi çeşitlemeleri kaleme almıştır. Başından itibaren Macrobius, iki önemli filozofun, yani Platon ve Plotinos'un taraftarı olduğunu ilan etmiştir. O da, onlar gibi varlıklar kademesinin doruğuna ilk neden olan İyiliği (*Tagathon*) yerleştirmiştir. Ondan sonra ise, Tanrı'dan doğan ve kendi içinde her şeyin örneğini veya ideaları taşıyan Akıl (*Nous*) gelir. İyiliğe yöneldiği takdirde bu Akıl tamamen kökenine uygun bir şekilde kalır; kendisine yöneldiğinde ruhu üretir. Aklın ortaya çıkardığı Ruh (*anima*)

ile Aklı (*nous, mens, animus*) karıştırmamak gerekir. Yine de Ruh'a gelinceye kadar birinci ilkenin birliğinin korunduğunu söylemek mümkündür. Akıl kendiliğinden türleri içinde taşıyor olsa da kendisi tektir ve Ruh ne kadar uçsuz bucaksız evrende yayılsa da kendi birliğini korur. Ruha kadar uzanan birinci ilkenin birimi sayı değil de daha çok bütün sayıların kaynağı ve kökenidir. Nokta cisim için neyse birinci ilkenin birimi de sayılar için odur. Bizatihi sayılar da kendilerine has özelliklerle donatılmış idrak edilebilir gerçekliklerdir; ki bu idrak edilebilir gerçeklikler sayesinde varlıkların doğası açıklanır ve bu gerçeklikler o varlıkları oluşturan temel öğelerdir. Böylece bizzat Bir (monad) ne eril ne de dişildir; fakat tek sayı erildir ve çift sayı da dişildir. 6'nın birimle birleşmesi sonucu ortaya çıkan 7 sayısının üstün erdemleri bu şekilde açıklandığını da geçerken kaydedelim.

Türlerin ve sayıların Akılda bulunması gibi aynı şekilde ruhlar da Ruh'ta bulunmaktadır. Bunlardan bazıları asla ayrılmazlar; fakat beden ve dünya hayatı arzusuna kapılan bazı ruhlar üstün gerçeklerin temaşasından alıkonmuş bulunurlar. Bu ruhlar bir anlamda doğdukları yerden düşerler ve kendilerini bedenlere kaptırırlar. Bir çeşit sarhoşluk onlara kökenlerini unutturur ve Platon'un da öğrettiği gibi ne olduklarını hatırlamak için gösterecekleri anımsama gayreti sayesinde ancak yavaş yavaş kurtuluşa erebilirler. Böylece içine varlıkların nüfuz ettiği ve onları tutan madde –veya *hylè*– yüzünden bölünme gerçek hale gelir; ki varlıkları ilk birlikten ayıran da bu bölünmeydi.

Ruh, kendisini bir bedene sürükleyen düşüş sırasında peş peşe bütün gökkürelerden geçer ve tecessüm ettiğinde kullanacağı yetenekleri her birinden alır: Satürn'de akıl yürütmeyi (*ratiocinatio*) ve idraki (*intelligentia*); Jüpiter'de davranma gücünü (*vis agendi* veya *praktikon*); Mars'ta cesareti (*animositatis ardor*); Güneş'te hissetme ve görüş oluşturma melekesini (*sentiendi opinandique natura*); Venüs'te arzuları (*desiderii motus*); Merkür'de kavradığı şeyi ifade etme melekesini (*hermenautikon*); son olarak da Ay'da büyüme ve beslenme gücünü elde eder. İlahi işlemlerin en alçağı olan bu son meleke aynı zamanda bedensel işlemlerin en yücesidir. Ruh bunu bir çeşit intihar pahasına, mezarı haline gelen bir bedene kendisini hapsederek gerçekleştirir: *Sôma* (beden) = *sêma* (mezar).

İnsan ruhu artık kaynağından çok uzak olsa da yine de ondan ayrılmamıştır. Üst bölümünü oluşturan idrak ve akıl yürütme melekeleri sayesinde doğuştan ilahın bilgisine sahiptir ve erdemlerin uygulanması sayesinde onunla tekrar bütünleşme imkânını korumaktadır. Plotinos'un da gösterdiği gibi bu erdemler ilahi kaynaktan doğan ruha gelmekte ve en basitinden en yücesine doğru dört grup halinde sıralanmakta-

dır: Siyasal erdemler, yani kent içinde insanın aktif hayatını düzenleyen erdemler (temkinlilik, güç, ılımlılık ve adalet); ruhu eylemden alıkoyup temaşaya yönlendiren arındırıcı erdemler; arınmış ve temaşa edebilecek bir düşüncenin erdemleri; bizim erdemlerimizin modeli ve ilkesi olarak ilahi Akıl'da ebedi bulunan örnek erdemler: "İlahi akılda her şeyin ideaları bulunuyorsa, erdemlerin idealarının bulunduğuna inanmak için daha da güçlü sebepler var demektir. Burada temkinlilik ilahi Aklın ta kendisidir, sürekli kendini gözeten ılımlılık, hep aynı kalan ve hiçbir zaman değişmeyen güç, onu idare eden ebedi yasaya göre eserini hiç şaşmadan devam ettiren adalet." Bu metin, XIII. yüzyıl Augustinusçularına –örneğin Aziz Bonaventure'e– "erdemlerin aydınlanması" için teknik bir formül oluşturacaktı.

Macrobius'un kabul ettiği ruh tanımı, ruhun ilahi etkilere açık olmasını sağlamaktaydı. Zaten kendi kendine hareket eden bir öz diyen Platon ve düzenlenmiş bedenin icraatı veya edimi diyen Aristoteles dışında, bu konuda başka bir ifade yoktur ve olsa olsa bu iki formül arasında tereddüde düşülebilir. Burada yapılacak seçim önemlidir; çünkü ölümsüzlük sorunu ona göre belirlenir. Platon gibi ruhun kendiliğinden hareket eden bir öz olduğunu kabul edersek, bunun herhangi bir anda eylemini durdurması ve dolayısıyla varolmayı bırakmasını gerektirecek bir neden bulunmaz. Fakat Aristoteles'le birlikte her şey gibi ruhun da hareketini dışarıdan aldığını kabul edersek durum değişmektedir. Fakat bunu kabul etmek zorunluluğu yoktur. Ne kadar Aristotelesçi ispattaki bir ilk hareketsiz muharrikin varlığı doğru olsa da ne ruhun bu hareketsiz muharrik olduğu ne de ruhun baştan başa hayat ve hareket olmadığı sonucu çıkar. Ruh, bir hareket kaynağıdır (*fons motus*); daha da bereketli bir kaynaktan türemiştir, ama bilgileri, istekleri, hatta duyguları hiç ara vermeden bu kaynaktan fışkırmaya devam etmektedir. Macrobius'un yorumu bu Platoncu temaları ortaçağ düşüncesine kabul ettiren sayısız etkiden biridir.

Chalcidius'un etkisi daha da belirgin bir şekilde buna katkıda bulunmuştur. Ortaçağ, Platon'un *Timaios*'unu Cicero'nun yaptığı çevirinin bir parçası sayesinde ve özellikle Chalcidius'un eksik olarak bize ulaşan (17A'dan 53C'ye kadar) çevirisi ve Posidonius'un yorumundan esinlenerek ve zenginleştirerek kaleme aldığı yorumu sayesinde tanımıştı. Chalcidius'un Hıristiyan olduğu konusunda hiç şüphe yoktur. Musa'nın ve *Tekvin* kitabının Tanrı kaynaklı olduğunu kabul etmektedir. Mesih'in Doğumuna (Nativitas) yaptığı bir gönderme ve insanın nihai gayeleri hakkında söyledikleri bu konuda kuşkuya yer bırakmamaktadır. Origenes'in (ölüm 254) bir alıntısı eserinin III. yüzyılın sonlarına ve IV. yüzyılın başlarına ait olduğunu göstermektedir.

Chalcidius üç temel ilke (*initia*) ayırt etmektedir: Tanrı, madde ve İdea (*Deus et*

silva et exemplum). Ortaçağ dönemine ait bir yazarın maddeden bahsederken *silva* terimini kullanmış olması Chalcidius'un etkisine işaret etmektedir. Yüce Tanrı, En Yüksek İyiliktir. Her tür özün ve doğanın ötesinde bulunan, hiçbir kavrayışla idrak edilemeyen, kendiliğinden mükemmel olan bu yüce Tanrı kendi kendine yeter; fakat aynı zamanda evrensel bir arzunun da amacıdır. Yüce Tanrı'dan sonra Yunanlıların Akıl (*nous*) diye adlandırdıkları ve ikinci sırada bulunan ilahi İnayet (Providence) gelir. Usanmadan İyiliğe yönelmiş olan bu ikinci idrak edilebilir öz, kendi mükemmelliğini ve diğer varlıklara verdiği mükemmelliği de bu iyilikten elde eder. Bütün varlıkları, her birini kendi doğasına göre, yöneten ilahi yasa olan Kader (*fatum*) İlahi İnayete bağlıdır. Demek ki bu Kader iki anlamda Hıristiyanlaştırılmıştır: İlk önce İlahi İnayete boyun eğer *–fatum ex providentia est, nec tamen ex fato providentia-*; sonra da doğaları ve arzuları göz önünde bulundurur. Doğa, Baht, Talih gibi başka güçler ve insanların hareketlerini izleyen ve değerlendiren Melekler de İlahi İnayete bağlı bulunmaktadır. İlahi İnayetin bu vekilleri İlahi İnayetten hemen sonra zikredilmiştir; çünkü bunlar doğrudan onun hizmetindedirler; fakat bunların hemen üstünde bazen İkinci İdrak olarak adlandırılan ve evrenin cismini düzenlemek ve canlandırmak için içine sızan âlemin Ruhu bulunmaktadır. Chalcidius, âlemin yapımını bir cümleyle özetlemiştir; Bertrand Silvestre'in *De mundi universitate*'ı [*Dünyanın Evrenselliği Üzerine*] veya Jean de Meun'ün *Roman de la Rose*'u [*Gülün Romanı*] gibi bazı ortaçağ kozmogonilerinin çerçevesini belirlediği için bu cümleyi bilmek gerekir. Bu cümle Chalcidius'un *Timaios* yorumunun CLXXXVIII. bölümündedir: "Birçok şeyi kısaca özetlemek için bütün bunları şu şekilde görmek gerekir. Eşyanın kaynağı olan her şeyin ve geri kalanının tümünün tözünü aldığı köken yüce ve anlatılamaz olan Tanrı'dır. Ondan sonra, hem bu dünyadaki, hem öte dünyadaki hem ebedi hem dünyevi hayatın yasa koyucusu olan ikinci Tanrı (*secundum Deum*), yani onun İlahi İnayeti bulunmaktadır. Üçüncü sıraya ise ebedi hayatın bir çeşit bekçisi misali ikinci Düşünce ve İdrak olarak adlandırılan özü yerleştirmekteyim. Yasaya uyan akıllı ruhların bunlara tabi olduklarını okudum; ve şu güçler de onları yönetmektedir: Doğa, Baht, Talih ve değerleri gözeten ve değerlendiren demonlar (*daemones*). Böylece en yüce Tanrı emretmekte, ikincisi düzeni oluşturmakta, üçüncüsü tebliğ etmekte ve ruhlar da yasaya göre hareket etmektedir." Âlemin Ruhunun doğası ve işlevleri, IC-CII. bölümlerinde açıklanmıştır; Baht ve Talih'inkiler de CLVIII-CLIX bölümlerinde anlatılmıştır.

• Demek ki âlem Tanrı'nın eseridir; fakat âlem zaman içinde yer alırken Tanrı zamanın dışındadır; demek ki Tanrı âlemin zamansal kaynağı değil de nedensel kayna-

ğıdır. Ne kadar cismani olsa ve Tanrı tarafından yaratılmış olsa da algılanır âlem ebedidir. En azından nedenleri açısından böyledir. Kendi içinde taşıdığı idrak edilebilir âlemle birlikte yalnızca Tanrı ebedidir. *Aevum*'da –ki zaman onun sadece geçici bir görüntüsüdür– bulunur. Böylece "idrak edilebilir âlem her zaman vardır; onun görüntüsü olan bu âlem, her zaman var olmuştur, vardır ve var olacaktır." CCLXXVI. bölüm, bu öğretiyi *Tekvin*'in metniyle, yani Hıristiyan dogmasıyla uzlaştırmaya çalışmıştır.

Demek ki iki tür varlık bulunmaktadır: Modeller ve kopyalar. Modeller âlemi (*exempla*) idrak edilebilir âlemdir; kopyaların veya görüntülerin âlemi (*simulacra*) ise modeline benzer bir şekilde üretilmiş olan algılanır âlemdir (*mundus sensilis*). Bir modelin teknik adı "İdea"dır. O gayri-cismani, renksiz, şekilsiz, elle dokunulamaz, sadece akıl ve idrakle anlaşılan, varlıkların –ki ona benzemesinde katkıda bulunur– nedeni olan bir tözdür. Chalcidius İdeaların tek mi çok mu olduğunu incelemek istemez. Buna karşılık onların kökeni sorununu şu şekilde kestirip atar: Bunlar onları tasarlayarak var eden Tanrı'nın eserleridir. Kısacası Tanrı'nın eserleri, idrak edimleridir (*intellections*) ve bu edimler Yunanlıların İdea olarak adlandırdıkları şeylerdir. Algılanır âlemin ebedi olduğunu söylemek Tanrı'nın ebedi olarak İdeaları düşünmesi anlamına gelir ve algılanır âlem de zaman içinde sürekli bu İdeaların görüntüsünü oluşturmaktadır.

Bu anlamda İdealar Tanrı'yla birdir; demek ki temel ilkelerin sayısını üçten ikiye indirebilir ve algılanır âlemin Tanrı'dan ve maddeden oluştuğunu söyleyebiliriz: *Ex Deo et silva factus est ille mundus*. İlk başta, Yunanlıların *hylè* ve Chalcidius'un da *silva* olarak adlandırdığı Kaos bulunmaktadır (Ovidius, *Metamorphoses* [*Dönüşümler*], I:1-23). Maddenin varlığı, çözümleme veya sentezle ispatlanabilir. Çözümleme (*resolutio*); olaylardan bunların ilkelerine varma yoludur. Bilgiye ulaşmak için birbirinden farklı iki araca –yani duyular ve idrak– sahip olduğumuz bir gerçektir. Doğal olarak bunların nesneleri de farklı olmak zorundadır: Algılanabilir olan ve idrak edilebilir olan. Algılanabilir olanlar değişken, zamansal, duyular sayesinde algılanabilir ve yalnızca kanılara neden olurlar. İdrak edilebilir olanlar ise değişmezdir, ebedidir, mantık sayesinde bilinebilir ve tam anlamıyla bilimin nesnesidirler. Doğaları icabı idrak edilebilir olanlar algılanır olanlardan önce gelirler; fakat bizler algılanır olanlara daha rahat ulaşırız. Algılanır olandan bunun koşullarına varan analitik yöntem, maddenin varlığını göstermek için en uygun yöntemdir.

Çözümleme; ateş, hava, su, toprak gibi ve bunların farklı doğa ve özellikleri gibi hemen algılanır olan verilerden yola çıkmaktadır. Bu unsurlar yalnızca bizim çevre-

mizde değildir aynı zamanda bizim içimizdedirler de; çünkü bizimkisi dahil bütün cisimler bunlardan oluşmaktadır. Bununla beraber cisim algılanır niteliklere, farklı biçimde oluşmuş şekillere ve figürlere sahiptir. Bütün bunları düşünce sayesinde ayırt edebilir ve ayrıca hangi gerçekliğin bütün bunları bölünmemiş halde kapsadığını sorarsak tam olarak ne aradığımızı buluruz: Madde. Chalcidius bu sonuca varınca gayet memnun bir şekilde sözlerini bağlar: *Inventa igitur est origo silvestris.* Ama bu çözümleme bir sentezle de doğrulanabilir. Biraz önce ayırdıklarımızı şimdi yavaş yavaş yeniden birleştirelim: Türleri, nitelikleri, figürleri deyim uygunsa kendi yerlerine yerleştirelim ve gerçeğin içinde sahip oldukları uyumla, oranla ve düzenle yerleştirelim. Bu düzeni, bu uyumu ve bu orantıları bir inayetle açıklamak durumunda oluruz. İdrak olmadan inayet, düşünce olmadan da idrak olmaz. Demek ki cisimleri oluşturan her şeyi şekillendiren ve güzelleştiren Tanrı'nın düşüncesidir. Bu ilahi düşüncenin idrak edimleri (*intellections*) İdealardır. Demek ki çözümlemenin gelip durduğu ilke maddedir, oysa sentez, maddeden yola çıkarak saptamaların ilk nedenine vardığında aslında ilkeye ulaşır ki bu da İdealardır.

Kendi içinde ele alındığında madde vasıfsızdır, yani basittir. Zaten bu yüzden ilkedir ve bir ilkenin ilkesini veya başlangıcın başlangıcını düşünmek saçma olduğu için maddenin her zaman varolduğunu kabul etmek gerekir. Aynı nedenden dolayı basit olduğu için madde bozulmaz ve her zaman varolacaktır. Ezelden beri varolduğu ve ebedi olarak varolacağı için madde ezeli ve ebedidir. Salt pasif olduğu, kendiliğinden sonsuz olduğu ve bu anlamda salt negatif olduğu için madde tamamen belirsizdir ve dolayısıyla salt potansiyelliktir. Hatta onun ne cismani ne de gayri-cismani olduğunu söyleyebiliriz; o bir cisim olma veya olmama olasılığından ibarettir.

Salt mahal (receptacle) olan madde ile İdealar veya salt biçimler arasında madde içinde İdealar tarafından meydana getirilmiş eşya âlemi bulunmaktadır. Bu eşyanın kendi biçimleri vardır ve bu biçimler cisimlerle birlikte doğdukları için onlara *species nativae* veya daha sonra Chartreslıların söyleyecekleri gibi *formae nativae* adı verilir. Chalcidius, *species* kelimesini *forma*'yla aynı anlamda kullanır; Chalcidius sık sık *species* kelimesini kullanırken Chartreslılar *forma* kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Her ne olursa olsun bu ayrımdan İdea'nın iki görünüm altında varolduğu sonucu çıkar: Kendi içinde ilk biçim olarak (*primaria species*) ve eşyada (*secunda species, id est nativa*) ebedi İdea'dan doğmuş biçim olarak. Sonra varlığını kendi biçiminden alan madde gelir: *Silva demum ex nativa specie sumit substantiam.* Varlığın bu üç düzeyine bilginin üç düzeyi tekabül eder: İdrakle kavranabilen idea bilimin konusudur; algılanır nitelikteki *formae nativae* kanı konusudur; maddeye gelince ne idrak edilebi-

lir ne de algılanır olduğu için bilinemez ve algılanamazdır. Hiçbir şekilde kavrayamadığımız şeyi beyan etmemizi sağlayan ve kaynağı belirli olmayan bir çeşit bilgi sayesinde onun varolduğunu biliriz.

Chalcidius, ruhu, bedenin biçimi olarak tanımlayan Aristotelesçi tanımı vargı yoluyla reddetmek durumunda kalmıştır. Chalcidius uzun uzadıya sunduğu bu öğretiyi iyi bilir; fakat ona göre bu öğretiyi kabul etmek, ruhu doğuştan gelen bir biçim, yani İdea'nın varlığı ile maddenin var olmaması arasında kalan bir biçim olarak, kısacası tıpkı beden gibi yok olabilen ve yok edilir olabilen basit bir bedensel araz olarak kabul etmekle aynı anlama gelir. Ruhun gerçek doğası bir biçim değil de akılla donatılmış tinsel bir töz olmasıdır: *Est igitur anima substantia carens corpore, semetipsam movens, rationabilis.* Chalcidius'un etkisi Macrobius, Nemesius ve başkalarının etkisine eklenerek, Aristotelesçi ruh tanımının Hıristiyan zihinler için kabul edilir olarak algılanmasını geciktirmiştir.

Adaşlarından ayırt etmek için *Afer* (Afrikalı) lakabıyla anılan Marius Victorinus'un (ölüm yaklaşık 363) eserinde de buna benzer eğilimler görülmektedir. 300 yılına doğru Roma'ya bağlı Afrika'da doğan Marius Victorinus, 340 yılına doğru Roma'da retorik dersi vermeye gitmiştir ve orada aktif bir Hıristiyan karşıtı polemik yürütmüştür. 355 yılına doğru Hıristiyanlara karşı koymak için sürekli okuduğu Kutsal Metinler'den etkilenip Hıristiyan olması büyük bir şaşkınlık yaratmıştır. Pek çok eserinden küçük bir bölümü bizlere ulaşmıştır; bu eserlerinde çeşitli temaları işlemiştir: Gramer, diyalektik, retorik, yorum (exegete) ve teoloji. Yine de *Galatyalılara mektup, Filipililere mektup, Efeslilere mektup* üzerine yorumları ve *Sur la génération du Verbe divin* [*İlahi Sözün Tenasülü Üzerine*] ve *Contre Arius* [*Arius'a Karşı*] (dört bab halinde) önemli teoloji incelemeleri bizlere ulaşmıştır. Marius Victorinus Hıristiyan dinine girmeden önce Plotinus'un Ennéade'larını Latinceye çevirmişti ve günümüzde kaybolan bu çeviri sayesinde Augustinus bildiğimiz sonucuyla yeni-Platonculuğu keşfedecekti. Bu anlamda Augustinusçuluğun oluşmasında oynadığı rol, Ariusçulara yönelik ihtilaflara kişisel katkısını göz ardı etmemelidir.

Ariusçu Candide, Marius Victorinus için tam bir muhalif olmuştur; Ariusçu Candide *İlahi Tenasül Üzerine* adında bir yazıyı Victorinus'a ithaf etmiştir; bu risalesinde salt filozof olan birisinin bir Tanrı'nın bir Tanrı'dan üremesinin gizemini anlamasının imkânsız olduğunu açıkça anlatmıştır. Burada açıkça görmekteyiz ki mutlak varlık gibi algılanan bir Tanrı şeklindeki Hıristiyan kavramına ikna edilmiş ve aynı zamanda da Platon'la birlikte varlığı, değişmez ve doğrulmamışla eş gören bu kişiler için doğrulmuş bir Tanrı dogması zihinlerinde aşılmaz tezatlar oluşturmaktaydı. Bu ihti-

lafı anlayabilmek için her sefer *Timaios*'un hayati metnine (27d) başvurmak gerekmektedir: "Her zaman varlık olup da üremeyen bir soya sahip olmayan ve her zaman doğurulmuş olup hiçbir zaman varlık olmayan kimdir?" Eğer Tanrı varlıksa doğurulmuş olamaz; oysa Söz'ün doğurulmuş olduğu söylenir; demek ki varlık değildir, dolayısıyla da Tanrı değildir. Eunomius'ta da rastladığımız bu görüş, Candide tarafından mantıksal delil sınırlarını aşmayan birinin sakin ve berrak bir bakışıyla her yönüyle ele alınmıştır. Her türlü üreme bir değişimdir; oysa ilahi olan her şey, yani Tanrı değişmezdir. Her şeyin Babası olan Tanrı aynı zamanda her şeyin ilk nedenidir. Eğer o Tanrı ise o zaman değişmez ve süreklidir. Ve değişmez ve sürekli olan da ne doğurulmuştur ne de doğurmuştur. Eğer durum böyleyse demek ki Tanrı doğurulmamıştır. Candide de birçok delile dayanarak Tanrı'dan önce olmuş ve Tanrı'yı doğurmuş hiçbir şeyi düşünemeyeceğimizi ortaya koymuştur. Güç olabilir mi? Ama Tanrı'dan daha güçlü hiçbir şey yoktur. Tözsellik ve töz olabilir mi? Veya varoluşsallık ve varoluş mudur? Fakat basit haldeki [bileşik olmayan manasında] Tanrı ister töz ister varoluş olsun herhangi bir şeyin verildiği, onu alan bir özne olarak algılanamaz. Tözün Tanrı tarafından ortaya konmuş olduğunu düşünmek, onun Tanrı'dan önce varolduğunu düşünmekten daha doğrudur. Tanrı tözdür ve bu tözü bir yerden almaz. Aynı şekilde Tanrı varolma hali olan varoluşsallığı, hatta varoluşu bile bir yerden almaz; o vardır ve bu yeterlidir. Aynı nedenden dolayı Tanrı varlığı ve zatiyeti alıyor olarak düşünülemez: "Gerçekten de o ilk nedendir ve o kendine yönelik nedendir (*sibi causa*), neden olması ve ona neden olunması anlamında değil (*non quae sit altera alterius*), onun kendisi olmasının, aslında olmasının nedeni olduğu anlamında bu böyledir (*ipsum hoc quod ipsum est, ad it ut sit causa est*); o kendi için hem yerdir hem de oranın sakinidir; fakat bunu iki ayrı şey olarak algılamamalıyız; çünkü o bir ve tektir. O gerçekten de tek varlıktır (*Est enim esse solum*)." Varlığın en mutlak basitlik hali olarak Tanrı'yı ortaya koyarsak her türlü bileşim, dolayısıyla oluşum ve üreme olasılığını Tanrı'dan uzaklaştırmış oluruz: *Inversibilis ergo et immutabilis Deus. Si autem ista Deus, neque generat neque generatur*. Bu durumda her şeyin sayesinde olduğu ve hiçbir şeyin onsuz olamadığı Söz olan İsa Mesih nedir? Bu bir üremenin değil, ilahi bir işlemin sonucudur. Söz Tanrı'nın ilk ve en önemli eseridir: *Primum opus et principale Dei*. Vahyedilmiş Hıristiyan Tanrı kavramını kendisi keşfetmiş gibi sahiplenip daha sonra da bu kavrama saf mantığın kurallarını uygulayarak bu kavramı sistemli bir biçimde Hıristiyan gizeminden arındırmış bir felsefe için bundan iyi bir örnek verilemez; bizatihi vahiy, gizemin insanlar tarafından bilinmesini sağlamıştır. Gizemsiz bir Hıristiyanlık ifadesi kendi içinde bir tezat oluştursa da bütün zamanların

deizmlerinin yöneldiği eğilim olmuştur.

Marius Victorinus'un Candide'e verdiği cevap *İlahi Söz'ün Tenasülü Üzerine* adlı incelemesinde bulunmaktadır. Candide'in itirazı ne denli açıksa Marius Victorinus'un cevabı o denli karanlık ve karmaşıktır. Şunu da itiraf edelim ki bunun nedeni de sadece gizeme kolay nüfuz edilememesi değildir; Victorinus da dogmatik verilere tamamen uyarak, felsefi ifadeyi mümkün olduğu kadar ileri götürme başarısını göstermiştir. Ve bunu, Tanrı'yı varlıkla özdeşleştirmenin ötesinde, Bir'le özdeşleştirmeye kadar vararak yapmıştır. Her varlığın nedeni Tanrı'dır, demek ki neden sonuçtan önce geldiği gibi Tanrı da varlıktan önce gelir. Şu bir gerçek ki neden olmak için olmak gerekir; bununla beraber varlığın nedeni olmak için varlıktan önce olmak gerekir. Böylece Tanrı bir "ön-varlıktır" ve bu anlamda olan her şeyin olduğu kadar olmayan her şeyin de nedenidir: "Bu durumda Tanrı hakkında ne demeliyiz? Varlık mıdır (être) yoksa varlık olmayan mıdır? Kuşkusuz ona varlık deriz, çünkü o olanın Babasıdır. Fakat Babası olduğu şeyler henüz olmadığı sürece olanın Babası varlık değildir. Öte yandan varlık olmayanın olanın nedeni olarak adlandırılmasına izin verilemez, hatta böyle bir şeyi düşünmek yasaktır. Gerçekten de neden, neden olduğu şeyden önce gelmektedir. Demek ki Tanrı en yüce varlıktır ve yüce olduğu için ona varlık olmayan denir; olanın evrenselliğinden yoksun bırakılmasından dolayı değil de aynı zamanda varlık olmayan olan varlığı ayırt etmek için böyle denir; gelecektekilere göre varlık olmayan; olanın üreme nedeni olarak varlık." Demek ki her şey, bu şekilde algılanan Tanrı'dan ya üreme aracılığıyla ya da yapımla gelir.

Victorinus, Yunanca terimlerle dolu, anlaşılmaz bir dilde gerçekten olanı, olanı, gerçekten varlık olmayan (*quae non vere non sunt*) ve son olarak da olmayanı birbirinden ayırt etmektedir. Daha sonra tekrar ortaya çıkacak olan bir terminolojiyi kullanarak gerçekten olana "*intellectibilia*" ve olana da "*intellectualia*" der. "idrak edilebilir"ler üstsemavi gerçekliklerdir: Önce İdrak, ruh, erdem, logos; sonra bunların üstünde varoluşsallık (existantialité), dirimsellik, "idraksallık" (intelligentialité) ve her şeyin en üstünde yalnızca varlık ve yalnızca olmak olan Bir bulunmaktadır. Ruhta uyanan *nous* ruhumuzun idrak melekesini aydınlatır ve şekillendirir; aynı zamanda aklı doğurur. Zaten bu yüzden ruh tözdür: Çünkü ruh *nous*'un ve onu aydınlatan kutsal ruhun "altında bulunmaktadır." Böylece ruh "olan" sınıfına dahildir ve *nous* onun içine girdiğinde ruh "gerçekten olanı" anlar. Diğer iki sınıfa gelince sahte "varlık olmayan" ve "varlık olmayan" yalnızca ilk iki sınıfa göre anlaşılabilir; çünkü varlık olmayan yalnızca varlık sayesinde kavranabilir; ki bu da varlığın mahvıdır. Her varlık varoluşta veya nitelikte bir şekle ve yüze sahiptir; şekilsiz ve yüzsüz olan yine de bir şeydir ve

buna da varlık olmayan denir. Demek ki varlık olmayan da bir anlamda ve kendi tarzında vardır. Âlemin aynı anda hem maddenin varlık olmamasının (non-être) hem de akli ruhun varlığının parçası olan bölümlerinin gerçekten varlık olmayan olmaması örneğinde (*sunt in natura eorum quae non vere non sunt*) bu durum kolaylıkla anlaşılabilir. Fakat âlemin yalnızca maddi olarak ele alındıklarında tamamen maddi olan bölümleri örneğinde ilk bakışta bunu anlamak pek mümkün değildir; çünkü tek başına ele alındığında madde varlık olmayanın süt annesidir; bununla beraber ona can veren ruh için o kendi tarzında vardır. Mutlak varlık olmayana (non-être) ulaşmak için biraz önce sıralandırılmış olan dört sınıfa bir beşincisini eklemek gerekir; gerçekten olmayandan gerçek olarak olmayanı (*quae vere non sunt*), yani ne Tanrı'da ne Tanrı aracılığıyla olanı ve olabilecek olanı, yani imkânsız olanı ayırt etmek gerekir.

Bu sınıflandırmayı kabul ettiğimizde Tanrı'yı nereye yerleştirmeliyiz? Bu dört sınıfın ötesine yerleştirmeliyiz. O "*supra omnem existentiam, supra omnem vitam, supra omnen cognoscentiam, super omne on et pantôn ontôn onta*"dır. Gerçekten idrak edilemez, sonsuz, görünmez, idraksiz, tözsüz, bilinmez, her şeyin üstünde olduğu için olanın dışında olan Tanrı dolayısıyla "varlık olmayan"dır (XIII); bununla beraber şunu da ekleyelim ki o salt anlamda varlık olmayan değil de bir anlamda da bir varlık olan bir varlık olmayandır; çünkü o yalnızca gücü sayesinde varlıkta tezahür etmiş bir varlık olmayandır. Demek ki varlık onda gizliydi. Oysa gizli olanın tezahürüne üreme denir. Böylece her şeyin nedeni olan Tanrı, üreme aracılığıyla *tout ontos* nedendir. "Ön-varlık"ta (préêtre) gizlenen ve onun meydana getirdiği varlık, tam anlamıyla Logos'tur, yani doğurulmuş olduğu için Oğul'dur; "Çıkış" kitabında (III:14) şöyle diyen bizzat İsa Mesih'tir: Sana kim seni gönderdi diye sorulursa, "Ben, Ben Olanım (...) İsrailoğullarına böyle diyeceksin: Beni size Ben Olan gönderdi." Nitekim sadece her zaman varlık olan bu varlık Olan'dır (*Solum enim illud on semper on, o ôn est*)." Başka bir deyişle "ön-varlık" her şeyden önce varlıktan başka bir şey meydana getirmedi; her açıdan mükemmel ve kimseye ihtiyaç duymayan bir varlık (*on*): "Bir olan varlık ve bütün türlerin ötesindeki genel varlık olan evrensel *on* [varlık] ve sadece *on*, birdir ve o sadece varlıktır (*unum est et solum on*)" (XV). Buradan, İsa Mesih'in ilk ve hepsinden önce gelen varlık olduğu anlaşılmaktadır; olan her şey ondan olmuştur.

Victorinus'un Candide'e karşıt olarak söylediği şey, Baba tarafından sonsuz bir şekilde doğurulan Söz kavramı, yani Baba olan "ön-varlık"tan sonsuz bir şekilde fışkıran ve gizli derinliği sonsuz bir şekilde tezahür ettiren varlık kavramıdır. Bununla beraber Victorinus Candide'e karşı Söz'ün Tanrı olduğunu savunabilmesinin nedeni, Söz olan İsa'nın –bu kelimeye hangi anlam verilirse verilsin– varlık olmayandan gel-

memesidir; tam tersine varlığın tezahürüdür; Tanrı Baba'da gizli olan varlık Tanrı Oğul'da tezahür etmiştir. Bu anlamda şunu diyebiliriz ki Tanrı yalnızca kendisinin dışındakilerinin değil ilk önce kendisinin nedenidir: *Sic enim prima causa, non solum aliorum omnium causa, sed sui ipsius est causa. Deus ergo a semeptipso et Deus est* (XVIII). Kuşkusuz buradan Oğul'un Baba'da olduğu gibi Baba'nın da Oğul'da olduğunu ve bunların yalnızca birlikte değil aynı anda da bir olduklarını anlamak imkânsızdır (*Neque solum simul ambo, sed unum solum et simplex*). Araştırmayı daha ileriye götürmeyelim, çünkü burada iman yeterlidir: *Sed hoc non oportet quaerere, sufficit enim credere.*

İşte Hıristiyanlık ile Ariusçuluk arasındaki, yani iman içine hapsolan spekülasyon ile gizemi dışlayan spekülasyon, teologun metafiziği ve metafizikçinin teolojisi arasındaki kopukluk buradadır. Aynı zamanda Victorinus'un teolojisinin ışığı, aydınlanmayı hangi metafizikten beklediğini görmekteyiz. Plotinus'un çevirmeni olmasından dolayı doğal olarak ondan ilham almıştır. Söz'ün doğduğu "ön-varlık," kendisinin de ima ettiği gibi, *Dokuzluklar*'da çokça bahsi geçen ilk temel ilkeden başkası değildir: "Gerçekten olan her şeyden önce Bir vardı veya tek varlığın olmasından önce bizzat Bir vardı...; her türlü varoluştan, varoluşsallıktan ve özellikle de alt kesimden, bizatihi varlıktan önce Bir vardı; çünkü bu bir varlıktan önce vardı (*hoc enim unum ante on*). Demek ki varoluşsuz, tözsüz, idraksiz Bir, her türlü varoluşsallıktan, tözden, tözün kalıcılığından, hatta onlardan da üstün olan her şeyden önce gelir... Bütün ilkelerin ilk nedenidir, bütün akılların ilkesidir, bütün güçlerin ön-aklıdır, hareketten bile daha hızlıdır ve hareketsizlikten bile daha istikrarlıdır." Söze dökülemez bir hareket olan bu hareketsizlik, en yüce hareketsizlik olan bu hareket, aynı anda praeintelligentia [idrak öncesi], praeexistens [varlık öncesi] ve praeexistentia [varoluş öncesi] olan bu Tanrı, Dionysos Aeropagos, Günah Çıkarıcı Maximus, Johannes Scotus Eriugena ve XIV. yüzyılda Plotinus'un düşüncelerini Proclus'ta yazılı bulan herkesin teolojisinin habercisiydi. Belki de Hıristiyan düşünce tarihinde Augustinus'un büyüklüğünü, bu kişinin hangi sadelikle Hıristiyan Tanrı'yı birden ve iyiden ayrılmaz olarak algılanan varlık düzleminde yeniden yerli yerince oturtmasıyla fark etmekteyiz; üstelik onun Plotinus'a karşı tek savunma silahı teolog dehası ve İznik konsiliydi.

Eğer Aziz Augustinus'un (354-430) öğretisinin kaynağı olmasaydı bu belirsiz yeni-Platonculuğun üzerinde durmazdık. Doğduğu kent olan Tagastes'te (günümüz Suk-Aras'ı, Bône'un yaklaşık yüz kilometre yakınında) ilk eğitimini bitirdikten sonra Augustinus, edebiyat ve retorik öğrenmek için Madaure'a sonra da Kartaca'ya gitmiştir; kendisi de daha sonra bu bilimleri öğretecekti. Annesi Monique küçük yaşta ona İsa

sevgisini aşılamıştı; fakat vaftiz olmamıştı, Hıristiyan öğretileri pek bilmiyordu ve çalkantılı geçen gençlik yılları yüzünden de bu konularda yeterli eğitimi alamamıştı. 373 yılında, Kartaca kentinin eğlence hayatı içindeyken, Cicero'nun bugün kaybolmuş olan bir diyalogunu -*Hortensius*- okumuştu. Yaptığı bu okuma onun içinde hikmete karşı ateşli bir aşkı alevlendirmişti. Bununla beraber aynı yıl âlemin salt rasyonel açıklamasını vaaz ettiklerini, kötülüğün varlığını açıklayabildiklerini ve salt akıl aracılığıyla tilmizlerini imana getirebildiklerini söyleyerek övünen Manicilerle karşılaşmıştı. Augustinus bir süre, aradığı hikmetin bu olduğunu sandı. Böylece Manici ve Hıristiyanlığa düşman birisi olarak ders vermek üzere Tagaste'a ve sonra da günümüzde kaybolmuş olan ilk incelemesini -*De pulchro et apto* [*Güzel ve Uygun Üzerine*]- kaleme aldığı Kartaca'ya döndü. Bu zaman içinde Manici görüşleri sarsıntıya uğramıştı. Kendisine söz verilen akılcı açıklamalar sunulmuyordu ve bunların asla yapılmayacağını da gayet iyi anlamıştı. Bu yüzden tarikattan ayrıldı ve 383'de retorik dersleri vermek üzere Roma'ya gitti. Ertesi yıl Roma valisi Symmachus'un araya girmesi sayesinde Milano belediyesinde vaiz kürsüsünü elde etti. Kentin piskoposu Ambrosius'u ziyaret etti; onun vaazlarını dinledi ve böylece kutsal metinlerin lafzi anlamının altında gizli manevi bir anlam bulunduğunu keşfetti. Fakat ruhu tatmin olmamıştı. O sırada, Cicero'nun iyi bir öğrencisi olarak, hemen hemen her şeyden kuşku duyarak, ama bu belirsizliklerden de acı çekerek ılımlı bir "akademizm" vaaz ediyordu. O sıralar birkaç yeni-Platoncu yazı ve özellikle de Marius Victorinus'un çevirdiği Plotinus'un *Dokuzluklar*'ını okudu. Bu onun metafizikle ilk karşılaşmasıydı ve bu karşılaşma çok belirleyici olmuştur. Mani'nin materyalizminden kurtulan Augustinus, düşüncesini aydınlattığı gibi ahlakını da arındırmaya karar vermişti; fakat tutkular inatçıydı ve onları yenmek konusundaki aczine kendi de şaşırmıştı ki, Aziz Pavlus'un Mektuplarında insanın her zaman günahlara açık olduğunu ve hiç kimsenin İsa Mesih'in inayeti olmadan kurtulamayacağını okudu. Augustinus'un uzun zamandır aradığı bütüncül hakikat kendisine sunulmuştu; 386 yılında otuz üç yaşındayken büyük bir sevinçle dine girdi.

Aziz Augustinus'un olgunlaşması henüz bitmemişti. Kabul ettiği inancı pek iyi bilmeyen Augustinus'a bu inancı daha iyi bilmek ve öğretmek kalmıştı. Gerçi bütün ömrü boyunca bu işle uğraşacaktı, ama felsefi görüşlerine baktığımızda Augustinus'un 385-386 yıllarının ilk coşkusuyla biriktirdiği yeni-Platoncu kaynaktan beslendiği söylenebilir. Bu birikimini hiçbir zaman çoğaltmayacaktı. Yaşlandıkça da bu yeni-Platoncu birikimden faydalanmak konusunda giderek isteksizleşecekti; fakat bütün felsefi tekniği oradan ileri gelecekti. Yine de dine girdiği ilk günden itibaren kendi-

sinde mevcut olan son derece önemli bir farklılık onu yeni-Platonculardan ayırt etmektedir. Maniciler onu akılcı bilgi sayesinde Kutsal Metinlere iman etmeye götüreceklerine söz vermişlerdi: Aziz Augustinus ise artık, Kutsal Metinlere iman sayesinde onların öğrettiklerinin hikmetine ulaşmayı amaçlayacaktı. Kuşkusuz imanın hakikatlerini kabul etmeden önce belli bir akli çalışma gereklidir. Bu hakikatler ispatlanabilir olmasa da bunlara inanmanın yerinde olduğu ispatlanabilir ve bunu yapacak olan da akıldır. Demek ki imandan önce aklın bir müdahalesi söz konusudur; bununla beraber imandan sonra da ikinci bir müdahale gelir. İşaya'nın metninin, "Septuagint" tarafından yapılmış ve –doğru olmayan– bir çevirisini temel alan Augustinus usanmadan şunu tekrarlar: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Tanrı'nın açığa çıkarttığı hakikatlere iman etmek gerekir ki bunlar daha sonra biraz idrak edilebilsin. Bu idrak, bu dünyada imanının içeriği hakkında insanın ulaşabileceği en son noktadır. 43. Vaaz'ın ünlü bir metni mükemmel bir ifadeyle aklın bu çifte faaliyetini özetlemektedir: İman etmek için anla, anlamak için iman et: *Intellige ut credas, crede ut intelligas.* Aziz Anselmus daha sonra bu öğretiyi Augustinus'a ait olmayan, ama onun düşüncesine sadık kalarak ifade eden bir kalıp bulacaktı: İdrak arayışı içindeki iman, *fides quaerens intellectum.*

Hıristiyan yazarlık kariyerinin başlangıcında aklıma gelen bu tez, Augustinus'un çok sayıdaki eserine ilham kaynağı olacaktı. İşlediği konular çok farklı alanları kuşatsa da bütün eserlerinde onun felsefi tutumuna dair izler bulmaktayız; fakat doğal olarak ilk eserlerinde saf bir felsefi spekülasyona yakındı. Hıristiyan dinine girme aşamasında bulunduğu, dini yeni öğrendiği dönemine ait eserler şunlardır: *Contra Academicos [Akademialılara Karşı]*, *De beate vita [Mutlu Yaşam Üzerine]*, *De Ordine [Düzen Üzerine]*(hepsi 386 yılına aittir), *Soliloquia [İç Konuşmalar] ve De immortalitate animae [Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine]*(387), son olarak da *De musica [Müzik Üzerine]* (387'de başlamış ve 391'de bitirmişti). Vaftizi (387) ve papaz olarak atanması (391) arasında felsefe tarihi için önemli olan eserleri: *De quantitate animae [Ruhun Niceliği Üzerine]* (387-388), *De Genesi contra Manichaeos [Manicilere Karşı Doğuş Üzerine]*(388-290), *De libero arbitrio [Özgür İrade Üzerine]* (388-395), *De magistro [Öğretmen Üzerine]* (389), *De vera religione [Gerçek Din Üzerine]* (389-391), *De diversis quaestionibus [Değişik Araştırmalar Üzerine] 83* (389-396). Augustinus papaz olduktan sonra teolojik sorunlara ve yorumlara atılacaktır; yöntemini iyi anlamak için vazgeçilmez olan *De utilitate credendi [İnanmanın Yararları Üzerine]*(391-392); *De Genesi ad litteram liber imperfectus [Doğuşun Gerçek Anlamı Üzerine]* (393-394); ortaçağda Hıristiyan kültürü tarihinde egemen olacak olan *De doctrina christiana [Hıristiyan Eğitimi Üzerine]* (397); *Confessiones*

[*İtiraflar*](400); bütün felsefi fikirlerinin bulunduğu ve teoloji kadar felsefe açısından da çok zengin olan *De Trinitate* [*Teslis Üzerine*] (400-416); kozmolojisinin incelenmesi için son derece önemli olan *Doğuşun Gerçek Anlamı Üzerine*; tarih teolojisi için çok önemli ve öğretisinin hangi noktasını incelersek inceleyelim hep gerekli olan devasa eseri *De civitate Dei* [*Tanrı Devleti Üzerine*] (413-426). Her tür felsefi önerilerle dolu dinsel eserleri ise şunlardır: *Enarrationes in Psalmos*' [*Psalmos'taki Anlatılar*](391'den Augustinus'un kariyerinin sonlarına kadar); *In Joannis Evangelium* [*Yuhanna İncilinde*] (416-417), *De anima et ejus origine* [*Ruh ve Kökeni Üzerine*] (419-420). Bazı mektupların geniş incelemeler olduğu muazzam *Yazışmalar*'ı ve kısaltılmış ifadelerin anlamına büyük ışık tutan *Retractations* (426-427) adlı eserini de unutmamak gerekir. Bunlara bir de Augustinus'un bazı felsefi eserlerinin –özellikle serbest sanatlar hakkındaki ansiklopedisi– kaybolduğunu ve burada yalnızca salt teolojik yanı ağır basmayan eserlerinin söz konusu edildiğini eklersek, külliyatın genişliği hakkında bir fikir edinebiliriz. Bundan dolayı da tarihçi ele aldığı önemli temaların şematik sunuşuyla yetinmek durumundadır.

Augustinus'un eserinin felsefi bölümü, temel unsurlarının yeni-Platonculuktan ve özellikle de Plotinus'tan alınmış bir felsefi teknik yardımıyla kendi içeriğinin hikmetinin mümkün olduğu kadar ileriye götürmeye çalışan Hıristiyan imanın gayretini ifade eder. Bu unsurlar arasında Platon'un *Alkibiades*'te diyalektik olarak açıkladığı ve Plotinus'un da kullandığı insan tanımı Augustinus'un düşüncesinde çok belirleyici bir etkide bulunmuştur: İnsan, bir bedeni kullanan bir ruhtur. Hıristiyan olarak konuştuğunda Augustinus insanın ruhla bedenin birliği olduğunu hatırlatmaya özen gösterir; oysa filozof olarak konuştuğunda Platon'un tanımına döner. Bunun da ötesinde bu tanımı kapsadığı mantıksal sonuçlarla birlikte ele alır; bu sonuçların en önemlisi de ruhun bedenin üzerindeki hiyerarşik aşkınlığıdır. Bütün bedende mevcut olan bütün ruh, onu canlı tutmak için durmaksızın onun üzerinde gerçekleştirdiği eylem sayesinde ona bağlıdır. Olup biten her şeye çok dikkat eden ruhun gözünden hiçbir şey kaçmaz. Dışarıdaki eşya duyularımızı etkilediğinde duyusal organlarımız bunların eylemine maruz kalırlar; oysa ruh bedenden üstün olduğu ve altta olan üstün olanı etkileyemeyeceği için ruh bunlardan etkilenmez. Bu durumda şunlar meydana gelmektedir: Ruh, uyguladığı dikkatli gözetim sayesinde bedeninde gerçekleşen bu değişimin gözden kaçmasına izin vermez. Bedenden etkilenmeden ve kendi faaliyeti aracılığıyla kendi özünden muhteşem bir kavrayış çabukluğuyla eşyaya benzer bir suret meydana getirir. Buna da duyum denilir. Demek ki duyumlar ruhun etkisinde kaldığı duygular değil de ruhun meydana getirdiği eylemlerdir.

Duyumlardan bazıları bedenimizin durumu ve ihtiyaçları hakkında, bazıları da bedeni çevreleyen eşya hakkında bizi bilgilendirirler. Bu eşyanın ayırt edici özellikleri bunların değişkenliğidir. Zaman içinde kalan bu eşya onları kavramamıza izin vermeden ortaya çıkar ve kaybolurlar, silinir ve birbirleriyle yer değiştirirler. Tam onlar var diyecekken yok olup gitmişlerdir bile. Gerçek varlık eksikliğine işaret eden bu istikrar eksikliği onları bilmemize engel olur. Bilmek, değişmeyen ve istikrarı sayesinde zihnin bakışı altında tutulabilen bir nesneyi düşünceyle kavramaktır. Aslında ruh, kendi içinde, bu tür nesnelerle ilgili bilgilerle karşılaşır. Bir hakikati her kavradığımız da durum böyledir. Çünkü bir hakikat bir *olgunun* ampirik saptanmasından çok farklı bir şeydir: Düşüncenin ona boyun eğmesi yoluyla idrak edilebilen bir *kuralın* keşfidir. $2 + 2 = 4$ görüyorsam veya iyilik yapıp kötülükten kaçınmak gerektiğini anlıyorsam, algılanır olmayan, sadece idrak edilebilen ve temel özellikleri zorunlulukları olan gerçekleri kavrıyorum demektir. Bunların başka türlü olması imkânsızdır. Gerekli oldukları için değişmezler. Değişmez oldukları için ebedidirler. Gerekli, değişmez, ebedi şeklindeki bu üç yüklemi gerçektir diyerek özetleriz. Demek ki bunların hakikati varlığa sahip olmalarından ileri gelmektedir; çünkü yalnızca gerçekten olan gerçektir.

Düşünüldüğünde, ruhun içinde gerçek bilgilerin bulunması ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Bunu nasıl açıklayabiliriz? Bir anlamda bütün bilgilerimiz duyumlarımızdan türemektedir. Algılayabileceğimiz nesneler, gördüğümüz veya gördüklerimizden yola çıkarak hayal edebileceklerimizle sınırlıdır. Oysa algılanır eşyaların hiçbiri gerekli, değişmez ve ebedi değildir; tam tersine hepsi de olumsal, değişken ve geçicidir. Dilediğimiz kadar algılanır tecrübe biriktirelim asla gerekli bir kural elde edemeyiz. Çıplak gözle baktığımda $2 + 2 = 4$ olduğunu görüyorum, fakat yalnızca düşüncem bunun başka türlü olamayacağını görmemi sağlıyor. Demek ki kendilerini ilgilendiren hakikatleri bana öğreten algılanır eşyalar değildir; diğer hakikatleri öğretmeleri ise imkânsızdır. Bu durumda gerçek bilgilerimin kaynağı kendim olabilir miyim? Fakat ben de eşya kadar olumsal ve değişkenim ve zaten bu yüzden düşüncem kendisine egemen olan hakikate boyun eğiyor. Akıl için gerçeğin zorunluluğu, bunun aklın üzerindeki aşkınlığının işaretinden başka bir şey değildir. Akılda hakikat aklın üstündedir.

Demek ki insanın içinde insanı aşan bir şeyler vardır. Madem ki bu hakikattir, demek ki tamamen idrak edilebilir, gerekli, değişmez, ebedi bir gerçekliktir. İşte buna Tanrı deriz. Çeşitli metaforlar onu göstermek için kullanılabilir, sonuçta hepsi de aynı anlama sahiptir. O ışığıyla akla hakikati gösteren, idrak edilebilir güneştir; o

kendisine danışan akla içeriden cevap veren deruni Üstat'tır; ona ne ad verilirse verilsin her seferinde hayatımızın hayatı olan, içimizden daha içsel olan ilahi gerçeği tanımlamayı hedefleriz. Bu yüzden Tanrı'ya yönelen bütün Augustinuscu yollar benzer güzergâhlar izler: Dıştan içe ve içten üstün olana.

Bu yöntemle keşfedilen Aziz Augustinus'un Tanrı'sı aynı zamanda düşünceye özel ve düşünceye aşkın bir gerçek olarak ortaya çıkar. İsterbilim ister estetik veya ahlak alanında olsun onun mevcudiyeti her gerçek yargıyla doğrulanmaktadır; fakat doğasını kavrayamayız. Anladığımız takdirde yine Tanrı söz konusu değildir, çünkü o dille ifade edilemez ve biz onun ne olduğundan çok ne olmadığını daha kolayca söyleriz. Verebileceğimiz bütün isimler arasında onu diğerlerinden daha iyi ifade eden bir isim vardır; bu isim kendisinin insanlar tarafından bilinmek istediğinde Musa'ya söylediği isimdir: *Ego sum qui sum* (Çıkış III:14). O bizatihi varlık, (*ipsum esse*), bütüncül ve tam gerçektir (*essentia*), öyle ki ifade anlamında bu *essentia* unvanı yalnızca ona uygundur. Bunun nedenini daha önce gördük. Değişen, gerçek anlamda olmaz, çünkü değişmek; olmayı yine bırakacağımız başka bir şey olmak üzere olduğumuz şeyi olmayı bırakmaktır. Demek ki her tür değişim kendi içinde varlıktan ve varlık olmayandan oluşan bir karışımı kapsar. Varlık olmayanı ortadan kaldırmak, değişime neden olan ilkeyi ortadan kaldırmak ve yalnızca değişmezlikle varlığı korumak anlamına gelir. Tanrı'nın her şeyden önce *essentia* olduğunu veya onun en yüce varlık olduğunu veya değişmezlik olduğunu söylemek aslında aynı şeyi söylemektir. Gerçekten olmak her zaman aynı şekilde olmak anlamına gelir: *Vere esse est enim semper eodem modo esse*; oysa yalnızca Tanrı hep aynı kalmaktadır: Demek ki o Varlıktır, çünkü o değişmezliktir.

Aziz Augustinus bu noktada Platon'la aynı görüşte olduğunun bilincinde miydi? *Tanrı Devleti* adlı eserinin olağanüstü bir bölümünde (VIII:11) bunu fark edebiliriz. Ona göre *Çıkış* kitabındaki "Olan" açık bir şekilde "değişmez olan" anlamına, dolayısıyla da Platon'un varlık olarak adlandırdığı anlamına gelmektedir; bu yüzden de bu durum, Augustinus'u Platon'un daha önce Eski Ahit'ten haberdar olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. Aziz Augustinus'un bu *essentia* Tanrı anlayışı uzun süre Aziz Anselmus, Halesli Alexandre ve Aziz Bonaventure'ün düşüncesini etkileyecekti; gerçek bilgiyi, İdrakin Söz'le aydınlatılmasına dayandıran öğretiye gelince o da ortaçağ Augustinusçuluğunun belirleyici özelliği olacaktı. Yine de şuna işaret edelim ki bu öğreti belli bakış açısı değişiklikleriyle birlikte varlığını koruyacaktı. Bir yandan ortaçağ, Tanrı'nın *özselliği* kavramında Onun varlığının aşikâr olduğunu ispatlamaya yarayacak şeyler arayacaktı (örneğin Aziz Anselmus ve Aziz Bonaventure); oysa Aziz Augus-

tinus bunu yapmamıştır. Öte yandan Aziz Augustinusa esas olarak Tanrı'ya erişme amacıyla ilahi aydınlanmaya dayanırken, ortaçağ Augustinusçuları Aristotelesçilerin bunun tersini savunan öğretileri karşısında bu tezi doğrulamak amacıyla onu tam anlamıyla bir epistemoloji tezi gibi geliştireceklerdi. Bununla beraber bu duruşlar arasında devam eden kendinden emin bir Augustinusçu kitle görebiliriz.

Augustinus'un, içsel hayatın verilerinin çözümlenmesine daha eğilimli olduğu fark edilmiştir. Bu onun en büyük yeteneklerinden biridir ve dehasının belirtisidir. Ona *İtiraflar*'ı borçluyuz; Augustinus yine her sayfasında hayatın tazeliğine ve derinliğine rastlanan bu eşsiz kitap sayesinde Hıristiyan Teslis dogmasına derin bir biçimde damgasını vurmuştur. E. Portalié onun eserini özgün kılan yönü öyle güzel tasvir etmiştir ki, en iyisi sözü ona bırakmaktır: "Teslis'e getirdiği açıklamada *Augustinus kişilerden önce ilahi doğayı tasarlamıştır*. Onun Teslis formülü şöyledir: Üç kişide varolan tek bir ilahi doğa; oysa Yunanlıların anlayışına göre aynı doğaya sahip üç kişi bulunmaktadır. Gerçekten de o zamana dek Yunanlıların zihniyeti doğrudan kişilere takılıyordu: Tek Tanrı olarak algılanan Baba üzerinde (ilk zamanlar *Deus*, ὁ Θέος yalnızca onun için kullanılmaktaydı), *credo unum Deum Patrem*; sonra Baba'dan doğan Oğul üzerine, *Deum de Deo* ve son olarak da Baba olarak Baba'dan ve dolayısıyla da Oğul aracılığıyla meydana gelmiş Kutsal Ruh üzerine yoğunlaşmışlardı. Ancak tefekkür sonucunda, bu üç kişide tek ve aynı ilahi doğanın olduğunu kabul etmişlerdi. Bunun tersine Aziz Augustinus, ilk önce ilahi doğayı göz önünde tutmuş ve daha sonra gerçeğe eksiksiz olarak ulaşmak için kişilere geçmiştir. Bu anlamda Aziz Augustinus daha sonra skolastiklerin de kullanacağı bu Latin kavrama öncüllük etmiştir. Ona göre *Deus* doğrudan Baba'yı değil de daha genel anlamda tanrısallığı ifade etmektedir; bu genel Tanrı kavramı, yine hiç kuşkusuz somut ve kişisel bir biçimde tasarlansa da, özel olarak şu veya bu zata işaret etmez. Tanrı-Teslis; zaman ve doğa sıralaması içinde gelişmeden, fakat kaynak itibariyle belli bir düzen içinde, yani üç kişi halinde –Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde– gelişen tanrısallıktır."

Bu gelişme –ki bu gerçekten bir gelişmedir– Augustinus'un psikolojik tahliller – konusunda sahip olduğu yeteneğe doğrudan bağlı gibi görünmektedir. Birçok kez, özellikle de *De Trinitate*'de, yaratıcının eserlerinde ve açık biçimde insan ruhunda bıraktığı suretiyle kıyaslama yaparak, Tanrı'nın doğasını kavramaya çalışmıştır. Orada, insan ruhunun yapısında Kutsal Teslis'in ne olabileceği hakkında en güvenilir belirtileri bulmaktayız. Çünkü ruh, Baba gibidir; tıpkı Oğul veya Söz gibi varlığından idraki doğurmuştur; tıpkı Kutsal Ruh gibi bu varlığın aklıyla olan ilişkisi bir hayattır. Başka bir deyişle ruh ilk önce kendisini ifade ettiği (*notitia*) bir bilginin fışkırdığı bir

düşüncedir (*mens*) ve bu bilgiyle olan ilişkisinden de içinde taşıdığı şeyin sevgisi (*amor*) fışkırmaktadır. Zaten Baba Söz aracılığıyla konuşmuyor mu ve her ikisi de birbirini Ruh'ta sevmiyorlar mı? Kuşkusuz burada yalnızca suretler söz konusudur, fakat insan gerçekten de Tanrı'nın suretinde ise, bu durumda bu suretler tam olarak boşuna değildir. Diğer yandan, aynı suretler ters yönde bir şokla bizi insan hakkında da bilgilendirirler. Teslis'in bir benzeri olmak kendisini bilen ve seven bir düşünce olmak değildir yalnızca; Baba, Oğul ve Ruh'un canlı tanığı olmaktır. Sokrates'in bize öğütlediği gibi kendini bilmek, kendini Tanrı'nın sureti olarak bilmek, yani Tanrı'yı bilmektir. Bu anlamda düşüncemiz Tanrı'nın belleğidir, onu orada bulan bilgi de Tanrı'nın idrakidir, her ikisinden kaynaklanan sevgi de Tanrı'nın sevgisidir. Demek ki insanda, insandan daha derin bir şeyler bulunmaktadır. Düşüncesinin geri çekilmesi (*abditum mentis*) bizzat Tanrı'nın bitmek tükenmek bilmez sırrıdır; onunki gibi bizim en derindeki içsel hayatımız da ilahi bir düşüncenin kendisine dair sahip olduğu bilginin ve kendine duyduğu sevginin kendi içinde yayılmasıdır. Guillaume de Saint-Thierry, Thierry de Vrieberg ve Üstat Eckhart bu dersi hatırlayacaklardı.

Bütün bu öğreti yaratılış fikrini de içermektedir; fakat yaratılış tıpkı Tanrı'yı bulduğumuz tarzda bize benimsetilmiştir. Tanrı, diğer varlıkların varlığını doğruladıkları *essentia*'dır, değişimin neden olarak gereksindiği değişmezliktir. Daha önce söylediğimiz gibi değişmek, olmak ve olmamaktır veya tam olarak olduğumuzu olmamaktır. Gerçekten olmayan nasıl varlık sahibi olabilir? "Gerçekten olan"dan başka bunun nedeni ne olabilir ki? Bizatihi dönüşümlerinden dolayı eşya durmadan şunu ilan eder: Kendi kendimize oluşmadık, bizi meydana getiren Odur. Madem ki varlık anlamında sahip oldukları her şeyi Tanrı'dan elde ettiler; bu durumda kendiliklerinden sahip oldukları tek şey, varolmak konusundaki yetersizlikleridir ki, bu da varlık olmayandır. Demek ki onlar, kendi varoluşlarında hiçbir role sahip değildirler; kısacası eşya, Tanrı tarafından yoktan meydana getirilmiştir ve buna da yaratma denir.

Hiçbir surette değişmez olan Tanrı, yaratıcı fiilini zaman içine yaymamıştır. Kendini tamamen Söz'de ifade eden Tanrı, mümkün tüm varlıkların ilkörneklerini (arketiplerini), idrak edilebilir biçimlerini, bunların yasalarını, ağırlıklarını, ölçülerini ve sayılarını kendi içinde ezelden beri taşımaktadır. Bu ebedi modeller, yaratılmamış ve Söz'le eş-tözlü olduklarından Tanrı'yla da eş-tözlü olan İdealardır. Âlemi yaratmak için Tanrı'nın bunu söylemesi yetmiştir; bunu söyleyerek bunu istemiş ve bunu yapmıştı. Bir anda, yani zaman seyri olmadan o anda olan, bugün olan ve sonra olacak olanı da, yani her şeyi bütünüyle var etti. Altı günde yaratılış hikâyesi alegorik bir anlamda anlaşılmalıdır, çünkü Tanrı her şeyi bir seferde yarattı ve hâlâ muhafaza etse

de artık yaratmamaktadır. Demek ki gelecekteki tüm varlıklar başlangıçta bizatihi maddeyle meydana getirilmiştir, fakat bunlar tohum halindedirler (*rationes seminates*), bunlar ileriki zamanlarda Tanrı'nın oluşturduğu düzen ve yasalara göre gelişmiştir veya gelişeceklerdir. İnsan da bu kuralın istisnası değildir, fakat ruh konusu farklıdır. Âdem ve Havva, gelecekteki tüm insanların bedenleri, başlangıçtan itibaren, henüz varolmayan ve gelecekte varolacak varlıkların hepsi gibi, görünmez ve nedensel olarak maddede bilkuvve halinde mevcuttular. Demek ki Augustinus âlemin tarihini kesintisiz bir gelişme veya başka bir deyişle bir evrim olarak görmüştür; fakat bu evrim yaratıcı evrimin tamamen tersi bir evrimdir. Bireyler gibi bunların türleri de başlangıçtan beri vardı. Augustinus'un tasarladığı âlem, zamanın içinde yayılmakta ve zaman da onunla birlikte gelişmektedir, tıpkı şairin dehasının elde etmek istediği genel etkiye ulaşmak için her bölümünün, her cümlesinin ve her kelimesinin gelip yerine yerleştiği, geçtiği ve bir sonrakinin önünde silindiği devasa ve muhteşem bir şiir gibi.

Tanrı'nın en asil mahlukları, Augustinus'un bir bedene sahip olup olmadıklarını bilmediği meleklerdir. İnsan ise onlardan sonra gelir, meleklerden fazla altta değildir (*paulo minuisti eum ab angelis*), fakat insan daha önce söylediğimiz gibi bedeni kullanan ruhtan ve ruhun kullandığı bedenden oluşmaktadır. Saf bir şekilde tinsel ve sade olan ruh, bedeni canlandırmaya, onu yönetmeye ve ona dikkat etmeye sevk eden doğal bir yönelimle bedene bağlıdır. Onun sayesinde madde canlı ve düzenli bir beden haline gelmiştir. Bütün parçalarında bütüncül olarak bulunan ruh, insan olan bu birliği oluşturmaktadır, fakat bunun kökenin ne olduğunu bilmek çok zordur. *Ruh ve Kökeni Üzerine* 'nin yazarı sonuçta bu sorunu çözemeyeceğini itiraf etmiştir. Tanrı başlangıçtan itibaren ruhların tinsel tohumlarını yaratmış mıdır yoksa gelecek ruhların daha sonra oluşacakları bir tinsel töz mü oluşturmuştur; yoksa onlardan geri alıp bedenlere eklemek üzere bu ruhların tohumlarını meleklere mi emanet etmiştir? Bunu bilmiyoruz ve Aziz Augustinus bu konuda bilgisizliğini çekinmeden ortaya koyma hakkını kullanmıştır.

Bu yaratılış öğretisinin ilham aldığı metafizik iyimserlik herhalde göze çarpmıştır. Ne kadar Platonculuğun etkisine maruz kalmış olsa da Augustinus maddenin kötü olduğunu, ruhun bir günahın cezası olarak bedenle birleştiğini bir an bile kabul etmemiştir. Manicilerin gnostik düalizminden kurtulduğu andan itibaren asla tekrar buna düşmemiştir. Buna karşılık Augustinus ruhun bedenle ilişkisinin eskiden olduğu gibi ve olması gerektiği gibi olmadığını sürekli tekrarlamıştır. İnsanın bedeni ruhunun hapishanesi *değildir*, fakat ilk günahtan dolayı bu *hale gelmiştir* ve ahlaksal ha-

yatın ilk amacı da kendimizi bundan kurtarmaktır.

Değişmez olan Tanrı, varlığın eksiksiz halidir; bu yüzden de O mutlak ve değişmez iyiliktir. Yoktan yaratılan insanın doğası iyi olduğu kadar iyidir; fakat o, ölçüyü göz önünde tutarak iyidir. Böylece iyilik varlıkla orantılıdır; buradan da iyiliğin tersi olan kötülüğün varlıktan geldiğinin kabul edilemeyeceği sonucuna varılır. Kelimenin tam anlamıyla kötülük yoktur. Bu isimle adlandırılan şey, iyiliğe sahip olması gereken bir doğada belli bir iyiliğin eksikliğini gösterir. İşte kötülük bir yoksunluktur derken bu söylenmek istenmiştir. Demek ki günahkâr doğa, günahla bozulduğu oranda kötüdür; ama doğa olarak iyidir. O, içinde kötülüğün de varolduğu ve onsuz varolamayacağı iyiliğin ta kendisidir.

Bu ilke, iyi bir Tanrı tarafından yaratılmış bir âlemde kötülüğün varlığını açıklamayı mümkün kılar. Söz konusu olan doğal kötülükse şunu hatırlamak gerekir ki her şey kendi içinde ele alındığında mümkün olduğu ölçüde iyidir. Kuşkusuz her mahluk sonunda ölecektir, fakat evren açısından değerlendirdiğimizde bir şeyin yok oluşu başka bir şeyin meydana gelişiyle telafi edilmektedir ve bir şiiri oluşturan heceler gibi bunların art arda gelişi evrenin güzelliğini oluşturmaktadır. Ahlaksal anlama gelince buna yalnızca akıllı mahlukların edimlerinde rastlanır. Aklın bir yargısına bağlı olduklarına göre bu edimler hürdür; demek ki ahlaksal günahlar, insanın cüzi iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda da bunun sorumlusu olan Tanrı değil kişinin kendisidir. Kuşkusuz buna şöyle karşı çıkılabilir: Tanrı insanı yanlışa sevk edebilecek bir iradeyle donatmamalıydı ve içinde kaçınılmaz bir tehlike içerdiği için hür iradenin mutlak bir iyilik olmadığını kabul etmek gerekir. Yine de bu hür irade iyiliktir, hatta iyiliklerin en büyüğü olan ahiret mutluluğunun koşuludur. Mutlu olmak her insanın yegane amacıdır; bunun için de Yüce İyiliğe doğru yönelmesi, onu istemesi, elde etmesi ve dolayısıyla özgür olması gerekmektedir. İnsan böyle davranacak yerde Tanrı'dan yüz çevirip kendisine ve kendisinden daha aşağıda bulunan eşyaya yönelmiştir. İşte hiçbir şeyin zorunlu kılmadığı günah da burada yatmaktadır ve insan bunun sorumluluğunu tek başına taşımaktadır.

İlahi yasanın ihlali olan ilk günahın sonucu bedenin ruha başkaldırmasıdır; kösnül istekler ve cehalet buradan kaynaklanır. Ruh, Tanrı tarafından bedeni yönetmek için yaratılmışken, şimdi ruh, beden tarafından yönetilmektedir. Artık maddeye yönelen ruh, algılanırla beslenmektedir. Duyumları ve imgeleri kendisinden elde ettiği için bunları üreterek tükenmektedir. Augustinus'un söylediği gibi bunları oluşturmak için kendi özünden bir şeyler vermektedir. Bu töz kaybından tükenen ve bir suret kabuğuyla kuşanan ruh, kendi kendini tanımaz hale gelir; yalnızca maddenin

gerçekliğine ve kendisinin bir beden olduğuna inanır hale gelir. İşte ruhun mezarı, beden değil de budur ve kurtulunması gereken kötülük de budur.

Ruh, bulunduğu bu güçsüzlük halinden kendi gücüyle kurtulamaz. İnsan kendiliğinden, yani hür iradesiyle düşmüş olabilir, fakat bu halden yükselmek için hür iradesi yeterli olmaz. Çünkü artık yalnızca istemek söz konusu değildir, aynı zamanda da bunu yapabilmek gerekmektedir. Augustinus'un kişisel tarihinin belirleyici anı; günahın keşfi; insanın, Kefaret inayeti olmadan kurtulamayacağını ve ilahi yardım sayesinde bunu başarabileceğini keşfidir. Öğreti kariyerinin başından itibaren inayete, Aziz Pavlus'tan beri örneği görülmemiş bir güçle, vurgu yapmasının nedeni böylece anlaşılmaktadır. 412 yılına doğru başlayan Pelagiusçu-karşıtı ihtilaflar onun bu konu üzerinde daha çok durmasına neden olmuştur. Yirmi yıldan fazla süren bu tür tartışmalar boyunca ifadelerin ateşliliğini bazen azaltmak mümkün olmamaktadır. İnayetin zorunluluğu konusunda yönetilen itirazlara usanmadan cevap verirken hür iradeyi unutmuş gibi görünmüş olması veya bunun tersinin olması da mümkündür. Augustinus'un temel görüşü yine de açık ve istikrarlıdır: Günah yüzünden düzeni bozulmuş kösnül isteklerin saldırılarına karşı etkili bir biçimde karşı koyabilmek ve Tanrı'nın huzurunda ona layık olabilmek için insanın hür iradesi inayetten vazgeçemez. İnayet olmadan Yasa'yı bilebiliriz; fakat inayet sayesinde Yasa'yı yerine getirebiliriz. İlahi bir inisiyatif olan inayet, düzelmemiz için her tür gayretten önce gelmektedir. Kuşkusuz inayet imandan doğar; aynı zamanda imanın bizzat kendisi bir inayettir. Bu yüzden iman hayır işlerinden önce gelir, fakat bu demek değildir ki imandan dolayı hayır işlemek gerekmez; bunun tersine hayır işleri ve sevapları inayetten doğar. Öte yandan inayetin Tanrı'nın insanın hür iradesine lütfettiği bir yardım olduğunu unutmamak gerekir. Demek ki inayet hür iradeyi yok etmez; bunun tersine günah yüzünden mahrum kaldığı iyilik yapma yönünde onu yeniden etkili kılarak, onunla işbirliği yapar. İyilik yapmak için iki koşul gerekmektedir: İnayet olan Tanrı vergisi ve hür irade. Hür irade olmasaydı sorun olmazdı; inayet olmasaydı hür irade iyiliği istemezdi veya istese de onu gerçekleştiremezdi. Demek ki inayetin amacı iradeyi yok etmek değil de onu günah yüzünden saptığı kötü yönden yeniden iyiliğe sevk etmektir. İşte hür iradeyi (*liberum arbitrium*) iyi kullanma gücü tam anlamıyla özgürlüktür (*libertas*). Kötülük yapmak hür iradeden ayrılmazdır; oysa kötülük yapmamak bir özgürlük işaretidir ve hiç kötülük yapamama haline ulaşarak inayeti doğrulamak özgürlüğün en yüksek derecesidir. Demek ki Mesih'in inayetinin en eksiksiz bir şekilde egemen olduğu insan en özgür olan insandır: *Libertas vera est Christo servire.*

Bu bütüncül özgürlüğe bu hayatta erişemeyiz; fakat onu ölümden sonra elde etmenin yolu, ona bu dünyada yaklaşmaktır. Bizler, Tanrı'dan yüz çevirip bedene yönelerek bu özgürlüğü yitirdik; ona ancak, bedenden yüz çevirip Tanrı'ya yönelirsek tekrar kavuşabiliriz. Düşüş bir tamahkarlık hareketi olmuştur; Tanrı'ya yönelmek sevilmeyi hak eden tek şeyi sevmek olan bir merhamet hareketidir. Bilgi terimleriyle ifade edilecek olursa, Tanrı'ya yönelim algılanırdan idrak edilebilire, yani bilimden hikmete dönmeye çalışan aklın gayretidir. İdeaların değişken yansımaları olan algılanır eşyanın incelemesine kendisini veren akla "alt akıl" denir; algıya dayalı bireysellikten kurtulma ve İdeaları idrak ile temaşaya doğru yavaş yavaş yükselme çabasını gösteren akla da "üst akıl" adı verilir. Platon ve Plotinus ulaşılması gereken noktanın bu olduğunu bilmekteydiler; hatta göz açıp kapayıncaya kadar gelip geçen kısacık vecd hallerinde buna zaman zaman ulaşmış görünmekteler. Doğal olarak bir Hıristiyan inayetin yardımıyla bu noktaya kadar yükselebilir; fakat ilahi ışığın dayanılmaz parıltısından dolayı gözleri kör olmuş bir halde yeniden kendi üzerine düşer. Ruhların Güneşine sabit bir şekilde bakılamaz. Fakat idrakin yapamadığını irade yapabilir. Nasıl ki tamahkarlık onu bir çekim merkezine çeker gibi bedenlere çeker, merhamet de Tanrı ile bütünleşmek, onda hoşnut olmak ve mutluluğu bulmak için iradeyi O'na doğru çeker. Hıristiyan kişi de bu anlamda filozof görünmektedir; çünkü paganların yapılması gerektiğini söyleyip yapmadıkları şeyi Hıristiyan kişi yapmıştır. Felsefe yapmanın tek nedeni mutlu olmaktır; gerçekten mutlu olan kişi gerçekten filozoftur ve yalnızca Hıristiyan kişi mutludur; çünkü yalnızca o, bütün mutlulukların kaynağı olan gerçek İyiliğe sahiptir ve her zaman da sahip olacaktır.

Yalnızca Hıristiyan kişi ona sahiptir; aslında bütün Hıristiyanlar ona birlikte sahiptir. Tanrı'yı seven insanlar ona karşı duydukları sevgiden dolayı onunla bütünleşmişlerdir ve ona karşı duydukları ortak sevgiden dolayı kendi aralarında da birbirlerine bağlıdırlar. Bir halk veya bir topluluk, aynı iyiliğin arayışında ve sevgisinde birleşmiş insanların tümüdür. Demek ki hayat için gerekli olan dünyevi iyiliklerin –ki bunların arasında en yüksek iyilik bütün diğer iyilikleri kendi içinde taşıdığı için barıştır, düzenden doğan o huzurdur– peşinden gittikleri için zaman içinde birbirlerine bağlanmış dünyevi halklar bulunmaktadır. Paganlar gibi insan olan Hıristiyanlar, dünyevi kentlerde yaşamakta ve düzenin sürmesine çalışıp ondan yararlanmaktadırlar; bununla beraber dünyevi kentleri ne olursa olsun, tüm ülkelerin, tüm dillerin ve tüm çağların bütün Hıristiyanları, aynı Tanrı'ya hissettikleri ortak sevgiden ve peşinde koştukları aynı ahiret mutluluğundan dolayı birbirlerine bağlıdırlar. Demek ki onlar da bir halk sayılırlar; vatandaşları dünyanın çeşitli kentlerindedir ve bu halkın

mistik merkezine de "Tanrı'nın sitesi/devleti" adını verebiliriz. Bütün seçilmiş kişiler, eskiden yaşamış olanlar, şu an da yaşayanlar ve gelecekte yaşayacak olanlar bu kente üyedirler. Günümüzde iki kent birbirine karışmış bulunmaktadır; fakat kıyamet gününde bu iki kent birbirinden ayrılacak ve ayrı yerlerde oluşturulacaklardır. Tanrı'nın devletinin yavaş yavaş inşası büyük eserdir; bu inşa yaratılışla birlikte başlamış, o zamandan beri durmadan devam etmiş ve evrensel tarihe anlam kazandırmıştır. Aziz Augustinus'un devasa tarih eseri olan *Tanrı Devleti Üzerine*, tarihin bu teolojisinin genel hatlarını çizmeyi amaçlamaktadır. Bu tarihe göre evrensel tarihin bütün önemli olayları, Tanrı'nın istediği ve öngördüğü planın gerçekleşmesinin anlarıdır. Bütün bu tarih, büyük bir gizemle kuşatılmıştır; bu büyük gizem, günahtan dolayı düzeni bozulmuş bir yaratılışı canlandırmak için hiç durmadan uğraşan ilahi merhametin gizemidir. Seçilmiş halkı ve iyileri ahiret mutluluğuna vardıracak kaderleri, bu merhametin bizzat ifadesidir. Neden bazıları kurtuluşa ererken başkaları ermeyecek, aklımız bunu bilmez, çünkü bu Tanrı'nın sırrıdır; fakat bir şeyden emin olabiliriz ki o da Tanrı, tamamen doğrulanmış bir hakkaniyeti gözetmeden hiçbir insanı lanetlemez; ama bu kararın hakkaniyeti, öylesine derine gizlenmiştir ki, aklımız bu hakkaniyetin varlığından bile şüphe edemez.

Aziz Augustinus'un felsefi eseri büyüklüğü ve derinliğiyle, Hıristiyan düşüncesinin önceki ifadelerini çok gerilerde bırakmıştı ve etkisi gelecek yüzyıllar üzerinde çok büyük olacaktı. Onun izine her yerde rastlanacaktı ve günümüzde bile bu etkiyi hissetmek mümkündür. Augustinus'un düşüncesi en şematik haline indirgendiğinde Aziz Aquinolu Thomas'ın gayet doğru ifade ettiği gibi şöyledir: "Katolik inancının izin verdiği yere kadar Platonculuğu izlemek." Hıristiyanlığın hoş görebileceği Platonculuk dozu Augustinus'un tamamen felsefi bir teknik oluşturmasını mümkün kılarken, Platoncuların Hıristiyanlığa karşı direnişleri Augustinus'u özgün kalmaya mahkûm etmiştir. Dehası bu direnişleri alt etmesini sağladığı için Origenes'in kısmen başaramadığı teolojik eseri o başardı; fakat bu karşı çıkışlar bazı noktalarda yenilmez olduğu için felsefesinin özünde bulunan bazı belirsizlikler, Katolik düşüncesin de yeni bir reform ve bunları kaldırmak için yeni bir gayret çağrısı gibi kendisinden sonra da varolmaya devam ettiler. Aristoteles olmadan ne bu reform ne de bu gayret bir sonuç verebilirdi. Platon yaratılış fikrine ulaşamadan oldukça yakınlaşmıştı; oysa içerdiği insan kavramıyla Platoncu evren, varlık unvanını tek hak edenin yalnızca reel gibi görünen suretleridir. Aristoteles ise bu yaratılış fikrine yüz çevirmişti; bununla beraber tasvir ettiği ebedi âlem, tözsel bir gerçekliğe ve tabiri caizse bir yaratıcının eseri olmaya layık ontolojik bir yoğunluğa sahipti. Aristoteles'in âlemini yaratıya ve Pla-

ton'un Tanrısını gerçek bir yaratıcıya dönüştürmek için *Çıkış*'taki *Ego sum*'un gözü pek yorumlarıyla her iki filozofu aşmak gerekmekteydi. Aziz Augustinus'un en büyük başarısı, yorumu varlığın değişmezliğine kadar götürmüş olmasında yatmaktadır; çünkü bu yorum çok doğrudur ve büyük bir deha sergileyerek bu yorumun içerdiği tüm sonuçları da ortaya koymuştur. Daha da ileri gitmek için son bir deha çabası gerekmekteydi; bu da Aziz Aquinolu Thomas'a düşecekti.

KAYNAKÇA

MACROBIUS. – *Ambrosii Theodosii Macrobiee... Commentarium in Somnium Scipionis*, Franc. Eyssenhardt tarafından yay., Leipzig, Teubner, 1868; 2. Bsk., 1893. – M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster i. Weftf., 1916.

CHALDIUS. – *Platonis Timaeus, interprete Chalcidio, Cum ejusdem commentario*, John Wrobel, Leipzig, Teubner, 1876. – B. Switalski, *Des Chaldius Kommentar zu Platos Timaeus*, Münster i. W., 1902.

CANDIDE L'ARIEN. – *Liber de generatione divina*, in Migne, Patr. lat., c. CVIII, kol 1013-1020.

MARIUS VICTORINUS. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. VIII. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, c. III, s. 373-422.

AZİZ AUGUSTINUS. –*Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. XXXII-XLVII. – Augustinus'un eserine en iyi giriş niteliğindeki yazı şu maddedir: E. Portalle, *Augustin* (*Saint*), in Vacant-Mangenot, Dict. de théol., cath. c. I, kol. 2268-2472. Bu maddenin tek satırı boş değildir ve ciltlik bir bilgi içerir, türünün şaheseridir. Aziz Augustinus'un hayatı hakkında: bkz. G. Bardy, *Saint-Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940. Düşüncesinin gelişmesi için bkz. Ch. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint-Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1920. – Genel bir öğreti incelemeleri: bkz. J. Martin, Paris, Alcan, 1901, 2. Bsk., 1923. – É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint-Augustin*, Paris, J. Vrin, 2. Bsk. 1943 (oldukça geniş bir kaynakça içerir). – Ortaçağ üzerindeki etkisi: M. Grabmann, *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter, in Mittelarterliches Geistesleben*, c. II, München, M. Hueber, 1936, s. 1-24; aynı yazarın: *Des heiligen Augustinus Quaestio de Ideis* (*De diversis quaestionibus* 83, *qu.* 46) *in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung, a.g.e.*, s. 25-34; ve *Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken, a.g.e.*, s. 35-62.

III

BOETIUS'TAN BÜYÜK GREGORIUS'A

470 yılında Roma'da doğan ve 525 yılına doğru vefat eden Boetius (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius) ilk önce Roma'da daha sonra da Atina'da eğitim görmüştür. Got kralı Theodoric'e bağlı olarak önce elçi sonra *magister palatii* olan Boetius, fesat çıkarmakla suçlanmış, malları elinden alınmış ve hapishaneye atılmıştır. Hapiste kaldığı uzun süre içinde düşmanlığa karşı hikmette bir derman bulmak amacıyla *De Consolatione Philosophiae* [*Felsefenin Tesellisi*] adlı eserini kaleme almıştır. Sonunda Pavie'de ölüm cezasına çarptırılmıştır. Mahkûmiyeti öncelikle dinsel gerekçelere dayandırıldığı için uzun zaman şehit olarak kabul edilmiştir; Pavie'de onun için uygulanan kült geleneksel olarak 1883'de resmi olarak kabul edilmiştir. Öte yandan modern eleştiri ona atfedilen teolojik risalelerin gerçekten ona ait olup olmadıklarına uzun süre kuşkuyla bakmıştı; Hıristiyanlık tartışmasız olarak yalnızca bu eserleri ona ait olarak kabul ettiği için bunların sahih olmaması durumunda elimizde –şehitliğini bir kenara bırakırsak– onun hiç olmazsa Hıristiyan bir yazar olduğunu gösterecek kanıt kalmaz. Holder'in 1877 yılında keşfettiği Cassiodorus'tan bir parçada geçen ve bir *librum de sancta Trinitate et Capita quaedam dogmatica*'yı Boetius'a atfeden alıntı tartışmaya son vermiştir ve *Opuscula*'ların sahihlik sorununu çözmüş görünmektedir.

Boetius'un eseri çok yönlüdür ve her yönüyle ortaçağı etkilemiştir. Bununla beraber otoritesi en çok mantık alanında kendini göstermiştir. Ona ait eserler şunlardır: Porphyrios'un Marius Victorinus tarafından Latinceye çevrilmiş *Giriş*'inin (*İsagore*) ilk yorumu ve kendisinin tekrar Latinceye çevirdiği aynı eserin ikinci yorumu; Aristoteles'in *Kategoriler*'inin çevirisi ve yorumu; *De interpretatione*'nin [*Yorum Üzerine*] çevirisi ve biri bu alanda yeni başlayanlara, diğeri de bu alanda ilerlemiş olanlara yönelik iki yorumu; Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'inin, *İkinci Analitikler*'inin, Sofistik Argümanlar'ının (*Argument sophistique)* ve *Topika*'nın çevirisi; mantıkla ilgili bir dizi risale: *Introductio ad categoricos syllogismos* [*Kategorik Tasımlara Giriş*], *De syllogismo categorico* [*Kategorik Talsım Üzerine*], *De syllogismo Hypotheitico* [*Varsayımsal Tasım Üzerine*], *De divisione* [*Bölümleme Üzerine*], *De topics differentiis* [*Farklı Konular Üzerine*]; son olarak da yalnızca bir bölümü bizlere ulaşan Cicero'nun *Topikler*'inin yorumu. XIII. yüzyılda Aristoteles'in *Organon*'unun tamamı (yani mantıkla ilgili eserlerinin tümü) Latinceye çevrilip doğrudan yorumlanana kadar, Boetius'un bu risaleleriyle ortaçağın mantık hocası olduğunu söyleyebiliriz. Zaten bizzat Boetius'un mantık eseri de yavaş yavaş keşfedilecektir. Daha sonra *Logica vetus* [*Eski mantık*] adı verile-

cek olan yazılar Alcuin'den XII. yüzyılın ortalarına kadar, peş peşe sıralanmaktadır. Thierry de Chartres'ın *Heptateuchon* adlı eserinde bunların tamamı bulunmaktadır ve bu eserde Boetius'un konumunu görebiliriz: Porphyrios, *Giriş*; Aristoteles, *Kategoriler, Yorum Üzerine, Birinci Analitikler, Topikler, Sophistici Elenchi*; *Düzmece Apuleios, De interpretatione*; Marius Victorinus, *De definitionibus* [*Tanımlamalar Üzerine*]; Boetius, *Introductio ad categoricos syllogismos* [*Kategorik Tasımlara Giriş*], *Kategorik Talsım Üzerine, Varsayımsal Tasım Üzerine, De topics differentiis* [*Farklı Konular Üzerine*]; Cicero, *Topikler*. Örneğin Abélard'ın mantık eseri Boetius'un yorumlarına getirilmiş bir dizi yorumdur. XII. yüzyılın ortalarında Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'i de bu listeye eklenecekti; bu eser de *logica nova* [yeni mantık] adıyla bilinen yeni eser grubunun başını oluşturacaktı.

Boetius'un başarısı tesadüf değildir. Yunan felsefesi ile Latin âlemi arasında aracılık rolünü kendisi benimsemişti. İlk baştaki niyeti, Aristoteles'in tüm risalelerini ve Platon'un tüm diyaloglarını çevirmek ve yorumlar sayesinde iki öğretinin birbiriyle uyuştuğunu göstermekti. Boetius'un bu devasa projeyi gerçekleştirmesi biraz zordu; fakat aktarmak istediği mesajın önemli bölümünü hedefine ulaştırmaya yetecek bütüncül ve zengin fikirleri ona borçluyuz.

Felsefenin Tesellisi'nin yazarı, ortaçağa yalnızca bazı katedrallerin cephelerinde yontu olarak hâlâ gördüğümüz alegorik felsefe görüntüsünü miras bırakmamıştır; aynı zamanda felsefenin egemen olduğu bilimlerin sınıflandırılmasını ve tanımını bırakmıştır. Felsefe, Hikmet aşkıdır; burada kastedilen, basit bir pratik beceri veya soyut spekülatif bilgi değil, bir gerçekliktir. Hikmet, her şeyin nedeni olan, kendiliğinden varolmaya devam eden ve varlığını devam ettirmek için kendinden başkasına ihtiyaç duymayan canlı düşüncedir. Hikmet insanın düşüncesini aydınlatırken ona ışık tutar ve aşkla onu kendisine çeker. Demek ki Felsefe veya Hikmet aşkı, fark gözetmeksizin Hikmet arayışı, Tanrı veya Tanrı sevgisi olarak kabul edilebilir.

Felsefe, bir tür olarak ele alındığında, iki cinse ayrılır: Teorik veya spekülatif ve aktif veya pratik. Spekülatif felsefe de incelenmesi gereken ne kadar varlık sınıfı varsa o sayıda alt-dala, bilime ayrılır. Üç varlık türü gerçek bilgi konusudur: İdrakle kavrananlar (intellectibles, *intellectibilia*), akılla anlaşılanlar (intelligibles, *intelligibilia*) ve doğal olanlar (*naturalia*). Marius Victorinus'un da daha önce kullandığı ve kendisinin oluşturduğunu söylediği intellectible [idrak edilebilir] terimiyle Boetius, maddenin dışında varolan veya varolması gereken varlıkları kasteder. Tanrı, melekler, belki de bedenlerinden ayrılmış ruhlar bu varlık kategorisine aittir. Bunun tersine akılla anlaşılanlar, saf düşünceyle kavranabilen ama aşağı düşerek cisimlerin içine yerleşmiş

varlıklardır. İdrakle anlaşılanın bilimi teolojidir; Boetius akılla anlaşılanlar için bir isim öne sürmemiştir; bu bilime psikoloji adını verirsek sanırım Boetius'a ihanet etmiş sayılmayız. Geriye fizyoloji veya bizim ifademizle fizik bilimlerinin konusu olan doğal cisimler kalmaktadır. Bu bilimi oluşturan dalları tek bir isim altında toplayan Boetius doğanın incelenmesini kapsayan dört bilim grubuna *Quadrivium* adını vermiştir: Aritmetik, astronomi, geometri ve müzik. Kendisinin bu terime verdiği anlam "hikmete giden dört yol"dur. Gerçekten de bu bilimler Hikmet yollarıdır ve onları bilmeyenler Hikmet'i sevdiklerini iddia edemezler. Nasıl ki teorik felsefe bilinmesi gereken konulara göre kendi içinde ayrılır, pratik felsefe de yerine getirilmesi gereken edimlere göre bölünür. Üç bölüm içerir: Erdemlerin elde edilmesi yoluyla kişinin kendi hal ve davranışlarını düzenlemesini öğreten felsefe; temkinlilik, adalet, güç ve ılımlılık erdemlerinin devlette uygulanmasını sağlayan felsefe; son olarak da hane halkının yönetimini düzenleyen felsefe.

Felsefenin bu dört bölümüne üç disiplin daha eklenir ve onlar da *Trivium*'u oluştururlar: Gramer, retorik ve mantık. Bu bilimler bilginin elde edilmesinden çok ifade biçimini inceler. Bununla beraber mantık konusunda bir sorun ortaya çıkar. Mantık bilimden çok sanattır ve Boetius da mantığı felsefenin bir bölümü olarak mı yoksa felsefenin hizmetinde bir araç olarak mı kabul etmek gerektiğini sorgulamıştır. İki tez ona uyuşabilir gibi görünmüştür: Sahteyi ve gerçek gibiyi gerçekten ayırma sanatı olarak kendine has bir konuya sahiptir ve bundan dolayı da bölüm olarak felsefenin içine dahil edilebilir; fakat felsefenin diğer tüm bölümlerine de yaradığı için bütün bu bölümler onu bir araç olarak kullanmaktadırlar. Tıpkı bedenin bir uzvu olan ve aynı zamanda da bütün bedenin yardımcısı olan el gibi.

Boetius'un mantığı, Aristoteles mantığının bir yorumudur ve içinde onu Platon'un felsefesine göre yorumlama isteğini sık sık belirtmektedir. Bu durum Boetius'un Porphyrios'un bir yorumunu çok yakından izlemesiyle açıklanabilir (J. Bidez) ve XII. yüzyılda Aristoteles öğretisinin etrafında yapılan tartışmaların artmasını açıklar; çünkü bütün profesörler Boetius'un metnini yorumlamışlar, fakat bazıları Boetius'ta Aristoteles unsurlarını göz önünde tutarken başkaları da yazarın Platon'u buna dahil etmesini dikkate almışlardır. Bu açıdan can alıcı sorun genel ideaların veya tümellerin yapısı sorunudur. Uzun zaman ortaçağ felsefesinden, sanki tamamen tümeller sorunundan ibaretmiş gibi bahsedilmiştir. Bu tezi ortaya atan Victor Cousin –*Ouvrages inedits d'Abélard*'a [*Abélard'ın Duyulmamış Eserleri*] girişinde– gibi görünmektedir ve Sainte-Beuve'ün ifadesiyle Cousin her şeyi "abartıyla" yaptığı için bu tez çok tutmuştur. B. Hauréau'nun *Histoire de la philosophie scolastique*'i [*Skolastik Felsefe-*

nin Tarihi] bu etkinin altında kalmıştır ve günümüzde hâlâ P. Lasserre'in *Jeunesse de Renan*'ın [*Renan'ın Gençliği*] II. cildinde (Le drame de la métaphysique chrétienne: Hıristiyan metafiziğinin draması) sunduğu geniş fresk bu tezin bazı zihniyetler üzerinde ne denli etkili olduğunu göstermektedir. Aslında tümeller sorunu, hasımların bütün silahlarını kuşandıktan sonra kavgaya girdikleri bir savaş alanıdır. Rakip metafizik anlayışlar, bu sorunu kim daha iyi çözecek diye rekabete girmişlerdir, yoksa bu anlayışlar önerdikleri çözümlerden doğmamışlardır.

Haklı olarak tartışmanın başlangıç noktası olarak *İsagore*'un (Aristoteles'in *Kategoriler*'ine giriş) bir pasajı gösterilir. Bu pasajda Platoncu Porphyrios, incelemesinin türleri (genre) ve cinsleri (espece) konu alacağını söyledikten sonra türlerin ve cinslerin kendiliklerinden mi kalıcı olduğunu yoksa bunların zihnin basit kavramları mı olduğunu daha sonra ele alacağını ekler. Bunun dışında bunların gerçek oldukları varsayıldığında bile, bunların cismani mi gayri-cismani mi oldukları konusunda bir şey söylemeyi reddeder. Son olarak bunların gayri-cismani oldukları varsayılırsa, algılanır eşyadan ayrı mı, yoksa birleşik mi olarak varoldukların ı incelemeyi de reddeder. Porphyrios, iyi bir öğretmen olarak mantığa henüz yeni adım atanlara yönelik kaleme aldığı bir mantık risalesinin başında derin metafizik sorunlarını ele almaktan kaçınmıştır. Tartışmaktan kaçındığı sorunlar bile muhteşem bir program oluşturmaktaydı; Platon ile Aristoteles arasında seçim yapmak durumunda olan ve en azından XII. yüzyıla kadar ellerinde ne Platon ne de Aristoteles'in bulunduğu kişiler için cezbedici bir durumdu bu. Bununla beraber Boetius Porphyrios'un bu ağzı sıkılığına öykünmemiş ve Platon ile Aristoteles'i uzlaştırmak için iki çıkış yolu sunmuştur.

Aristoteles'in *Kategoriler*'ine Giriş üzerine yaptığı iki yorumunda doğal olarak Aristoteles'in sunduğu cevap ağır basmaktadır. Boetius ilk önce genel idealarn töz olamayacaklarını ispatlar. Örnek olarak "hayvan" türü ve "insan" cinsi ideasını ele alalım. Türler ve cinsler tanım itibariyle bireylerden oluşan grupların ortak özelliğidir. Oysa birkaç bireyde ortak olan şey kendiliğinden bir birey olamaz. Örneğin cinsin bütüncül olarak türe ait olmasından (bir insan bütüncül olarak hayvanlığa sahiptir) dolayı bu daha da imkânsızdır; çünkü türün kendisi bir varlık olsa, çeşitli alt - grupları arasında bölüşülmesi gerekirdi, bu durumda da örneğin insanın hayvanlığa tamamen sahip olması imkânsızlaşırdı. Fakat bunun tersine genel idealarımızca (tümeller) temsil edilen cinslerin ve türlerin basit zihinsel kavramlar olduklarını varsayalım; başka bir deyişle realitede hiçbir şeyin varolan şeyler hakkında sahip olduğumuz idealara karşılık gelmediğini varsayalım: Bu ikinci varsayımda düşüncemiz onları düşünürken aslında hiçbir şey düşünmemektedir. Nesnesiz bir düşünce hiçbir şe-

yin düşüncesidir; bu bir düşünce bile değildir. Düşünce adına layık her düşüncenin bir nesnesi varsa, tümellerin de bir şeyin düşüncesi olması gerekir, bu durumda da bunların niteliği sorunu tekrar ortaya çıkar.

Bu ikilem karşısında Boetius, İskender Afrodisi'den aldığı bir çıkış yolunu benimser. Duyular, bizlere eşyayı karmaşık veya en azından bileşik halde sunarlar; bu verileri ayırt etme ve yeniden oluşturma gücünden faydalanan tinimiz (*animus*), cisimleri ayrı ayrı ele almak için, onlarda ancak karışık halde bulunan özellikleri ayırt edebilmektedir. Türler ve cinsler de bu sınıfa dahildir. Ya tin bunları gayri-cismani varlıklarda keşfeder, bu durumda da hepsini soyut olarak bulur; ya da bunları cismani varlıklarda bulur ve bu durumda da cisimlerden içerdikleri gayri-cismani yönü çıkarıp, onu çıplak ve saf bir biçim olarak ayrıca dikkate alır. Tecrübe içinde karşımıza çıkan somut bireylerden hayvan ve insan kavramlarını elde ettiğimizde bunu yapmış oluyoruz. Burada aslında olmayan bir şeyi düşündüğümüz söylenerek itiraz edilebilir. Fakat bu itiraz ciddiyetten uzak olur; çünkü gerçekte birleşmiş olanı düşünceyle ayırt etmemizde yanlış bir şey yoktur, önemli olan düşünceyle ayırt ettiğimiz şeyin gerçekte birleşmiş olduğunu bilmektir. Katılardan başka cisim olmadığını bilsek de çizgiyi yüzeyden ayrı düşünmek kadar meşru bir şey yoktur. Yanlış olan, gerçekte birleşik olmayan iki şeyi bitişik olarak düşünmektir: Örneğin bir insanın baş ve göğüs kısmıyla bir atın arka kısmı. Demek ki aslında onlar ayrı olarak varolmasalar da hiçbir şey türleri ve cinsleri ayrı düşünmeyi yasaklamaz. İşte tümeller sorununun çözümü de bundan ibarettir; *subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora*, onlar algılanır eşyayla ilişki içinde kalmaktadır, fakat onları cisimlerden ayrı olarak biliriz.

Demek ki Boetius, ortaçağa tümeller sorununun basit bir sunuşundan öte bir şey aktarmıştır ve getirdiği çözüm de Aristoteles'in çözümüdür; fakat yine de bu çözümü ihtiyatla önermiştir. Ve şöyle eklemiştir: "Platon, türlerin, cinslerin ve diğer tümellerin yalnızca cisimlerden ayrı olarak bilinmekle kalmadıklarını, aynı zamanda da onların dışında varolup varlıklarını devam ettirdiklerini düşünmektedir. Oysa Aristoteles, gayri-cismanilerin ve tümellerin bilgi nesneleri olduklarını, ama sadece algılanır eşyada varlıklarını sürdürdüklerini düşünmektedir. Bu görüşlerden hangisi doğrudur, bu konuda karar vermek gibi bir niyetim olmadı, çünkü bu sorun daha yüksek bir felsefeye aittir. Bu yüzden Aristoteles'in görüşünü izlemeye çalıştık; bunun nedeni, o görüşü daha çok benimsememiz değil, elinizdeki kitabın Aristoteles'in yazdığı *Kategoriler*'i incelemeyi amaçlamasıdır."

Bu sorunun aslında tamamen çözülmediğini görmek için Boetius'un yazılarına bi-

raz daha yakından bakmak yeterlidir. Ayrı halde varolmayanı ayrı düşünebildiğimizi açıklayarak, soyutlama kavramına tam anlamını veren Aristotelesçi faal akıl (intellect agent) teorisi, Boetius'un metninde hiç yoktur. Boetius, bize sadece ruhun algılanırdan akledilir'i *-ut solet-* çıkardığını söyler, ama bu gizemli işlemin niteliği ve koşulları hakkında hiçbir bilgi sunmaz. Son olarak madem ki bu tümeller *circa sensibilia* olarak varolmaya devam ederler bu durumda bir şey olmaları gerekir. Bu yüzden Boetius'u okuyanlar, *Felsefenin Tesellisi*'nin V. kitabında daha farklı bir öğretiyle karşılaştıklarında pek şaşırmamışlardır. Herhangi bir varlık, örneğin insan, duyular, imgelem, akıl ve idrak tarafından farklı şekillerde algılanır. Duyu onu sadece madde içindeki bir şekil olarak görür, imgelem madde olmadan yalnızca şekli tasavvur eder; akıl, şekli aşar ve bireylerde mevcut olan cinsi genel bir bakışla kavrar, idrak gözü ise bunun daha da ötesini görür, çünkü evrenin sınırlarını aşarak düşüncenin saf bakışıyla kendi içinde basit olan bu şekli temaşa eder. Gundissalinus'un *De anima*'sında [*Ruh Üzerine*] başka kaynaklardan gelen Platoncu temalarla birleşecek olan bu formüller, Boetius için tümellere karşılık gelen gerçeğin İdealar olduğunu göstermektedir. Augustinus için söz konusu olduğu gibi onun için de duyum, bedenin bazı eylemlerinden dolayı ruhun maruz kaldığı bir duygu değil de bedenin maruz kaldığı duyguları ruhun değerlendirmesini sağlayan bir eylemdir. Duyumsanabilir izlenimler bizleri yalnızca İdealara doğru yönelmeye davet eder. Tarih konusunda daha bilgili olduğumuz için Boetius'un Platoncu temeli konusunda kuşku duymamız mümkün değildir; fakat ortaçağda düşüncesinin gerçek anlamı hakkında çok tereddüt edilmiştir. Boetius genelde Platon ve Aristoteles arasında, sırasıyla her birini dinleyen ve neye karar vereceğini bilmeyen birisi olarak gösterilmiştir. İşte XII. yüzyılda Godefroy de Saint-Victor onu şöyle görmekteydi:

Assied Boethius; stupens de hac lite,
Audiens quid hic et hiç asserat pertite,
Et quid cui faveat non discernit rite,
Nec praesumit solvere litem definite.

Aslında tarihin gerçek Boetius'u tereddüt etmemiştir. Ona göre en yüce bilim aklın nesnesini oluşturan akledilirinki değil de, saf düşüncenin nesnesi olan "idrak edilebilir"in bitimidir; en kusursuz "idrak edilebilir" de Tanrı'dır. Bu nesne hakkında doğuştan bilgiye sahibiz; bu bilgi bizlere onun Yüce İyilik olduğunu gösterir, yani daha sonra Aziz Anselmus'un (*Cum nihil Deo melius excogitari queat*) kullanacağı tanıma göre daha iyisi tasavvur edilemeyecek bir varlıktır. Onun varlığını göstermek için Bo-

etius, mükemmel olmayanın ancak mükemmel olanın eksik hali olduğu şeklindeki ilkeye dayanmıştır; herhangi bir düzende, mükemmel olmayanın varlığı, mükemmel olanı varsayar. Oysa mükemmel olmayan varlıkların varlığı açıktır; bu yüzden de mükemmel bir varlığın, yani bütün diğer iyiliklerin kaynağı ve temel öğesi olan bir iyiliğin varlığı konusunda kuşku duyamayız. Aslında bu mükemmel şeyin Tanrı olduğunu ispatlamamıza bile gerek yoktur, çünkü mükemmel olan bizim düşünebileceğimiz her şeyden daha iyidir. Yine de bu konuda düşünelim, Tanrı'nın mükemmel olmadığını kabul etmek Tanrı'dan önce varolan ve dolayısıyla onun da kaynağı olan mükemmel bir varlığın varlığını kabul etmek anlamına gelir. Fakat Tanrı her şeyin kaynağıdır, o halde mükemmel olan O'dur. Tabii onun sonsuza doğru azaldığını varsayabiliriz, fakat bu saçma olur, mükemmel ve yüce bir varlık olmalıdır, bu da Tanrı'dır. Aziz Anselmus XI. yüzyılda *Monologium*'unda bu çeşitli temaları tekrar ele almıştır.

Mükemmel olarak Tanrı, İyilik ve mutluluktur. Boetius klasikleşecek ve Aziz Aquinolu Thomas'ın kullanacağı bir ifadeyle mutluluğu şu şekilde tanımlar: Bütün iyiliklere sahip olmayı içeren mükemmellik hali: *Statum bonorum omnium congregatione perfectum*. Demek ki Tanrı mutludur veya daha doğrusu mutluluğu bizzat kendisidir; buradan da insanların ancak Tanrı'nın parçası olarak ve bir anlamda kendileri de tanrı olarak mutluluğa erişebilecekleri sonucu çıkar. Bir anlamda dedik, çünkü insanın mutluluğu Tanrı'nın mutluluğuna bir katılımdan başka bir şey olamaz.

Düşüncemiz, evrenin ilk nedeni olan Tanrı'yı –ki eşyanın düzeni bunu göstermeye yeter– saptayamaz. Mükemmel olduğu için, kendiliğinden, olduğu her şeydir. Demek ki Tanrı mutlak anlamda birdir. Baba, Tanrı'dır; Oğul, Tanrı'dır; Kutsal-Ruh, Tanrı'dır. Bunların birliğinin nedeni, farklı olmayışlarıdır (*indifferentia*), der Boetius; Guillaume de Chapeaux bu görüşü evrensel olanın nasıl aynı anda hem bir hem de birkaç bireyde ortak olabileceğini açıklamak için kullanmıştır. Mutlak anlamda bir ise bütün kategorilerin dışındadır, diye ekler Boetius, bu tez Johannes Scotus Eriugena tarafından uzunca geliştirilmiştir. Tanrı hakkında söyleyebileceğimiz her şey kendisinden çok âlemi yönetmesiyle ilgilidir. Örneğin ondan, eşyanın hareketsiz muharriki (*stabilisque manens dat cuncta moveri*) diye bahsedildiğinde veya her şey üzerinde inayetini aynı şekilde teolojinin incelediği diğer ilahi isimleri uyguladığı söylendiğinde ondan bu anlamdan söz etmiş oluruz. Fakat insan Tanrı hakkında söyleyebileceği her şeyi söylediğinde yine de Ona olduğu şeklinde ulaşamamıştır.

Bütün bu teolojik kavramlar, *Felsefenin Tesellisi*'nde Kutsal Metin'den destek alınmadan sunulmuştur; bu da şaşırtıcı bir durum değildir, çünkü burada konuşan Fel-

sefedir. Yine de tek bir yerde Kutsal Metne bir atıf bulunmaktadır, o da kitap III, paragraf 12'de Boetius'un Yüce İyilik hakkında şunları söylediği yerdir: *Regit cuncta fortiter. Suaviterque disponit.* Kuşkusuz bu alıntı Aziz Augustinus'un dayanak olarak sürekli gösterdiği *Hikmetler Kitabı*'nın (VIII:1) çok bilinen bir metnidir. *De Trinitate*'nin Girişinde Boetius'un Aziz Augustinusçu olduğunu açıkça söylediğini göz önünde bulundurursak *Felsefenin Tesellisi*'nin öğretisi ile Aziz Augustinus'un öğretisi arasındaki benzerliklerin tesadüf olmadığını söylersek yanılmış olmayız. Boetius filozof olarak konuştuğunda bile Hıristiyan olarak düşünmektedir.

Tanrı olan idrak edilebilirden sonra sıra ruh olan akledilire gelir. Ruhun kaynağıyla ilgili yalnızca iki metne sahibiz; bu iki metin karşılıklı birbirini doğrular ve içerikleri biraz tuhaftır. Birincisi Porphyrios hakkında kaleme aldığı diyalog şeklindeki yorumunun XI. bölümünde bulunmaktadır; daha önce de zikrettiğimiz bu bölümde Boetius şunları söyler: İlk akledilir tözlerle (melekler) birlikte olduktan sonra insan ruhlarının durumu ve hali, bedenlerle temastan, dolayı bozulmuş ve idrak edilenden akledilire doğru inmiştir; öyle ki artık bunlar ne idrak için birer nesnedir ne de idraki kullanacak haldedirler; fakat akledilirlere uygulandığında aklın saflığında mutluluğu bulmaktadırlar." Ruhların hepsi meleklerle birlikte olduklarına göre bedenlerden önce var olmaları gerekir. İkinci metin – *Felsefenin Tesellisi*, kitap III, şiir II, § 12– aynı öğretiyi özetlemiş ve bunu Platoncu anımsama öğretisine bağlamıştır. Şunu da ekleyelim ki Albertus Magnus (*De anima* [*Ruh Üzerine*], III:2, 10) daha ileri bir tarihte Boetius'u ruhların daha önceden varolduğunu savunanlar arasına yerleştirmiştir. Demek ki Platon ve Macrobius'un yönünde gitmek için Aziz Augustinus'un sunduğu özgürlüğü kullanmıştır.

Tümeller hakkında bilişsel faaliyetlerin hiyerarşisinden bahsetmiştik. Boetius bu konuyu kısaca geçmiş ve uzun uzadıya irade hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. *Felsefenin Tesellisi*'nin bizzat konusu onu buna davet etmekteydi. Ölüm tehdidi altında yalnızca inayet sahibi bir Tanrı'nın düşüncesiyle teselli bulabilirdi; bahtsızlık ne olursa olsun mutlu olmak istiyorsak Onun iradesine boyun eğmek gerekir. İşte Boetius burada (*Nedenler Kitabı* II, § 1-2), minyatür sanatçılarının o dönemden sonra çizdikleri ünlü Baht Tekerleği'ni (Çark-ı Felek) geliştirmişti. Doğal varlıklar, doğal olarak, bütünlüklerinin korunacağı kendi doğal mekânlarına yönelirler; insan da böyle yapabilir, hatta yapmalıdır da; fakat bunu iradesiyle yapar. İrade özgürlükle eşanlamlıdır. Özgürlüğü, her şeyi önceden belirlemiş ve tesadüfe yer bırakmayan inayetle nasıl uzlaştırabiliriz? İnsan bilebilen ve seçebilen bir akılla donatıldığı için irade olduğu gibidir ve dolayısıyla özgürdür. Aklı ne kadar iyi kullanırsak o kadar özgür oluruz. Tanrı

ve idrak edilebilir üstün tözler mükemmel bir bilgiye sahip oldukları için kararlarında yanılmazlar; bundan dolayı da özgürlükleri mükemmeldir. İnsanda ruh kendini ilahi düşünceye göre ne kadar ayarlarsa o kadar özgür olur; algılanır eşyaya yöneldiğinde özgürlüğü azalır ve bedeni hareketlendiren tutkularının kendisine egemen olmasına izin verdiğinde özgürlüğü iyice kısıtlanır. Bedenin arzuladığını istemek köleliğin en uç derecesidir; Tanrı'nın istediğini istemek, sevdiğini sevmek, en yüksek özgürlük, dolayısıyla mutluluktur:

O felix hominum genus
Si vestros animos amor,
Quo coelum regitur, regat.

Sorunun çözülmediği söylenerek itiraz edilebilir: Tanrı'nın öngörüleri yanılmazsa; ya bizim irademiz Onun belirlediği çizgiden dışarı çıkamaz ve dolayısıyla özgür olamaz ya da bu çizgiden çıkar o zaman da inayetin yanılmazlığı hükümsüz kalır. Bu da "olumsal gelecekler"in (*futurs contingents*) klasik sorunudur. İnsanın eylemlerinin tanrı tarafından öngörüldüğünü öğretmeyen Aristoteles'te bu sorun basit bir mantık sorunuyken Hıristiyanlar için en zor teolojik ve metafizik sorunlardan biriydi: İnsanın özgürlüğüyle Tanrı'nın eylemlerimizi önceden bilmesini nasıl uzlaştırılabiliriz? Boetius'un bu soruna çözümü, özgürlükle öngörü sorununu birbirinden ayırtmak olmuştur. Tanrı yanılmaz bir şekilde hür eylemleri öngörür, fakat bunları hür olarak öngörür. Bu eylemlerin önceden bilinmesi bunların mecburen öyle olmasını gerektirmez. Zaten sorunu bu şekilde ortaya koymamızın nedeni de bir yanılsamadır. Tanrı ebedidir ve ebedilik, sonsuz bir hayata bütüncül, mükemmel ve eşzamanlı bir şekilde sahip olmaktır (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*); demek ki Tanrı bitmeyen bir şimdiki zamanda yaşamaktadır. Fakat âlem için aynı şey söz konusu değildir, çünkü âlem zaman içinde sürer ve Aristoteles'le birlikte her zaman varolduğunu kabul etsek bile, âlemi kalıcı (bütüncül bir mevcudiyetin hareketsizliği) değil de sonsuz (sürekli olarak değişen) diye nitelendirebiliriz. Demek ki olayların bir öncesi ve sonrası vardır, oysa Tanrı'nın onlar hakkında sahip olduğu mevcut bütüncül bilgi için bu söz konusu değildir. O *öngörmüyor, sağlıyor*; onun adı "öngörü" değil "inayet"tir; demek ki ebedi bir şekilde zorunlu olanı zorunlu olarak ve hür olanı hür olarak görmektedir. Güneşin doğduğunu görüyorum: Güneşin doğmasına neden olan şey bunu görmem değildir. Bir insanın yürüdüğünü görüyorum: O bundan dolayı zorunlu olarak yürümüyor. Aynı şekilde bizim irademiz dahilinde yaptığımız eylemleri Tanrı'nın sürekli ve hareketsizce görmesi, bu hareketlerin özgürlüklerin-

den hiçbir şeyi eksiltmez.

Ruhun kökeni hakkında bilgi vermekte cimri davranan Boetius, bunların gayeleri konusunda da hiç müsriflik etmemiştir. Manevi hayatın bizzat kendisinde mündemiç olan cezalar üzerinde çokça durmuştur; iyiler iyi oldukları için tanrılaşırlar, bu da onların mükâfatıdır; kötüler ise kötülüklerinden dolayı hayvanlaşırlar, bu da onların cezalarıdır. *Phedre* mitolojisini ahlaksal yönden yorumlayan Boetius'a göre, bu hayattan itibaren cimri kişi açgözlülüğünden dolayı kurt, kurnaz kişi tilki, tembel kişi eşek ve ahlaksız kişi de domuza dönüşür. Ölümden sonra suçlu ruhlar için bir araf ve caniler için işkence yerleri bulunduğu konusunda; Boetius'un hiç kuşkusu yoktur; fakat bunları incelemek niyetinde değildir.

Psikolojiden sonra fizyoloji veya doğa bilimi gelir. Boetius'un *Felsefenin Tesellisi*'ndeki [kitap III, şiir 9] güzel şiirinde sunduğu doğa bilimi, Chalcidius'un yorumladığı *Timaios*'un yirmi sekiz mısra halindeki özetidir. Tanrı, iyilik İdeasının cömertliğine kendini bırakarak kaos halindeki maddeyi İdeaların sureti olan biçimlerle süsler; sayılar, elementler, âlemin ruhu ve temaşa ile ruhun kurtuluşuyla ilgili öğretiler orada kısa, ama aynı zamanda net bir şekilde açıklanmıştır. Bu kozmolojik senaryo çok özgün değildir, fakat Boetius iki noktayı derinleştirmiştir: İnayet ile kader ilişkisi ve varlıkların metafizik yapıları.

Chalcidius'la hemfikir olan Boetius, kader diye adlandırdığı şeyi inayete bağlar. Tanrı'nın düzenleyici düşüncesinde ele alındığında eşyanın düzeni inayettir; eşyanın sürecini içten düzenleyen içsel yasa olarak ele alındığında kaderdir. Burada birbirinden ayrı iki gerçek söz konusudur, çünkü inayet Tanrı'dır ve mükemmel hareketsizlikte varlığını sürdürür, oysa eşyanın art arda geliş yasasından başka bir şey olmayan kader, eşyayla birlikte zaman içinde gerçekleşir. İnayetin ebedi kararlarının zaman içindeki gerçekleşmesi olan kader inayete karşı çıkmaz, yalnızca ona hizmet eder. Aynı zamanda insanın özgürlüğüne de zarar vermez. Hareket halindeki bir dizi iç içe ve eşmerkezli çemberin merkezi hareketsizdir; insan Tanrı'dan ne kadar yüz çevirirse ve merkezinden uzaklaşırsa kader tarafından o kadar sürüklenir; fakat bunun tersine ne kadar Tanrı'ya yaklaşırsa o kadar hareketsiz ve özgürdür. Kim ki en yüce idrak edilebilirin temaşasına sıkı sıkıya bağlı kalır; aynı anda hem tamamen hareketsiz kalır hem de tamamen özgür olur. Burada Hıristiyan bir Platonculuk sayesinde stoacılıktan tuhaf bir kaçış bulunmaktadır.

Boetius'un derinleştirdiği ikinci sorun ise, düşüncesinin en kişisel ve en verimli sorunlarından biridir. Platon ve Augustinus'la birlikte o, varlığı iyilikle ve kötülüğü de varlık olmayanla özdeş kılmıştır. Demek ki olan her şey için, varolmak ile iyi ol-

mak tek ve aynı şeydir. Fakat eşya *tözsel olarak* iyiyse, onların kendinde iyilikten, yani Tanrı'dan farkları nedir?

Boetius'un cevabı, yoğunluğuyla birçok yoruma neden olacak bir ifadedir: *Diversum est esse et id quod est*. Bu ne anlama gelir? Her bireysel varlık, başkasına indirgenemez ve tek olan bir rastlantılar derlemesidir. Birbirine bağlı böylesi bir belirlemeler bütünü (boyutlar, algılanır özellikler, şekiller, vs.) bizzat olandır (*id quod est*). Demek ki "olan" onu oluşturan parçaların tümünden sonuç olarak ortaya çıkar: Ortak olarak bunların hepsidir, fakat tek başına alındıklarında bunlardan hiçbiri değildir. Örneğin madem ki insan bir beden ve bir ruhtan oluşmaktadır o zaman o aynı anda hem beden hem ruhtur; fakat ya ruh ya beden değildir. Şu halde insan her parçasında, olduğunun tümü değildir (*in parte igitur non est id quod est*). İşte bileşik varlıklar için söz konusu olan da budur, çünkü parçalarının tümüdür ve onlardan hiçbiri değildir. Şu ifadenin anlamı da budur: Bileşikte, varlık ile olan arasında çeşitlilik söz konusudur. Tanrı gibi sade/müfret bir tözde durum farklıdır; onun mükemmel sadeliğinden dolayı varlığı ile olduğu şey birdir.

Geriye varlıkta "olduğu şeyden" farklı olan bileşik tözün bu varlığının (*esse*) ne olduğunu aramak kalıyor. Madem ki burada varlık bileşik olanın parçalarını bir bütün halinde bağlayandan kaynaklanmaktadır, o zaman "olan"ın "varlığı" bütünün oluşturucu unsurudur. Fakat bileşik olan her şey, belirleyici bir unsur tarafından belirlenen unsurlardan oluşmaktadır. En üst belirlenmiş olan maddedir ve en üst belirleyici de biçimdir. Örneğin insan beden halinde bileşmiş bir maddeden ve bu maddeyi beden halinde düzenleyen ruhtan oluşmaktadır. Ruh insanı olduğu gibi yapan şeydir. Demek ki bu *id quod est*'in *quo est*'idir ve onu oldurduğu için ruh onun varlığıdır (*esse*). Bileşik bir tözün varlığı bu tözün olduğu gibi olmasını sağlayan şeydir. Bununla beraber şunu da fark etmeliyiz ki bileşik tözün bu oluşturucu şekli bu tözün bütünü değildir; bunun yalnızca bir parçasıdır. Ayrı olarak ele alındığında var değildir. bu bileşik tözün özelliği –ki burada Tanrı olmayan her şey Tanrı'dan ayırt edilir– *esse*'sinin bile varolmadığıdır veya başka bir ifadeyle *esse*'sinin kendisi hâlâ bir *quo est*'tir. Ortaçağ filozoflarının şu ifadeler üzerinde durmalarının nedeni budur: *Diversum est esse* (biçim) ve *id quo est* (bütüncül töz); *ipsum enim esse* (yalnız biçim), *nondum est* (tek başına töz değildir), *ad vero quod est* (töz), *accepta essendi forma* (onu var eden biçim), *est atque subsistit*. Ve şunlar: *Omne quod est* (töz) *participat eo quod est esse* (onu var eden biçim aracılığıyla), *ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit* (bununla beraber niteliklerini başka ilkelerden elde eder)... *Omni composito aliud est esse* (biçim), *aliud ipsum est* (bileşik olan). Aslında Boetius net bir şekilde öz ile varoluş ilişkisi sorununu

değil de tözle tözsel varlığının ilkesiyle, yani töz olarak onu var edenle ilişkisi sorununu ortaya koymuştur. Düşüncesinin biriktiği bu ifadelerin sağlamlığından dolayı daha sonra bazılarının töz düzlemini aşıp varoluş düzlemine ulaşmalarını zorlaştırmıştır, aynı zamanda başkalarının kendi düşüncelerini daha sağlam ve yerli yerinde terimlerle ifade etmelerini sağlayacaktı.

Böylece Boetius'a tabii cisimler âlemi, inayetin düzenli kıldığı bütünün ilahi İdealara katılımı olarak görünmekteydi. Saf şekiller olduğu için bunlar maddeyle bütünleşemezler; fakat bu gayri-maddi şekillerden başka şekiller doğmuştur; bunlar maddededirler ve cisimleri şekillendirirler. Boetius'un *De Trinitate*'sinin II. bölümünde söylediği gibi bunlar kelimenin tam anlamıyla şekil değildirler, Tanrı'nın idealarıı olan şekillerin basit suretleridirler. Chalcidius'un *species nativae*'lerinin kızları ve Gilbert de la Porrée'nin *formae nativae*'lerinin kız kardeşleri olan bu suret-şekiller aslında doğa olarak adlandırdığımız ve cisimlerin ve işlemlerinin hareketlerinin içsel nedenleri olan aktif ilkelerdir.

Boetius, İsidore de Seville ve Muhterem Bede gibi ansiklopedi yazmamıştır, fakat ondan bize *Müziğin Temel Bilgileri Üzerine* (*De institutione musica*), *Aritmetiğin Temel Bilgileri Üzerine* (*De institutione arithmetica*) ve Euklides geometrisini tekrarlayan bir *Geometri Üzerine* (*De geometria*) ulaşmıştır. Bu ders kitapları, ortaçağın bu konular hakkında bildiği hemen hemen her şeyi temsil etmekteydi. Boetius'un etkisi çok çeşitli ve derin olmuştur. Bilimsel risaleleri, *Quadrivium* eğitimini beslemiştir; mantıkla ilgili eserleri birkaç yüzyıl boyunca Aristoteles'in eserlerinin yerini tutmuştur. Risaleleri bilim olarak oluşacak ve Boetius'un kendi ifadesiyle daha önceden tanımlanmış terimlerden yola çıkarak belli kurallara göre belirlenecek bir teolojiye örnek oluşturmuştur; ki bu da ortaçağda mükemmel zihinleri uzun süre meşgul edecekti. *Felsefenin Tesellisi*'ne gelince bütün dönemlerde ona rastlamaktayız ve etkisini görmekteyiz. Bu eseri, önce Saint-Gallalı Meçhul Yazar tarafından, sonra Remi d'Auxerre ve Bovo de Corvey tarafından, daha sonra da yalnızca birkaç isim vermemiz gerekirse Guillaume de Conches, Nicolas Triveth, Pierre d'Ailly (yaklaşık 1372) ve XV. yüzyılın sonlarına doğru Badius Ascensius tarafından yorumlanacaktı. Düz yazı ve uyaklardan oluşan eserin edebi şekli, "chantefable" türün başarısına az katkıda bulunmamıştır. Kral Alfred tarafından bu metin Anglosakson diline, Notker Labeo tarafından Almancaya, Jean de Meun tarafından da Fransızcaya çevrilmiştir. *Gülün Romanı*'nın içine sızmış ve Chaucer tarafından da kullanılmıştır. Son olarak ortaçağ son demlerinde, Kutsal Bilime yüce saygısını belirtmek amacıyla başlangıç dönemine yön veren *Felsefenin Tesellisi*'nin simetriği olarak Jean de Tambach, Matthieu de Cracovie ve Jean Gerson'un

De consolatione theologiae'sını [*Teolojinin Tesellisi*] ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kuşkusuz bu Hıristiyanın düşüncelerinde yeni-Platonculuk vardı; ortaçağ yorumcularından bazıları bunu söylemekten kaçınmışlardır ve bazı modern tarihçiler buna hâlâ şaşırmaktadır. Fakat artık Boetius'un bu durumda bulunanlardan yalnızca biri olduğunu biliyoruz. Haklı olarak söylendiği gibi (Bernhard Geyer), bütün öğretisi bizzat ifade ettiği temel kuralın gerçekleşmesinin klasik bir örneğidir: *Fidem si poteris rationemque conjugle.* Bu anlamda Boetius kendisini haklı olarak Aziz Augustinus'un devamcısı sayabilirdi.

Çevirmek, yorumlamak, uzlaştırmak ve aktarmak; işte Boetius'un eserinin ilk niyeti buydu. Yeni bir dünyaya gebe olduğu hissedilen VI . yüzyılın ihtiyaçlarıyla uyum içindeydi. Kendisinin dışında başkaları da aynı görevi yüklenecek ve klasik kültürün yok olmasını engellemek için onun genel çizgilerini özetleyeceklerdi. 477 ile 481 yılları arasında doğan, yaklaşık 570 yılında ölen Cassiodoros, "son Romalı" unvanı için Boetius'la çekişmektedir tarih kitaplarımızda. Başkalarıyla birlikte o da bu unvanı hak etmektedir. Çok parlak bir siyasal kariyerden sonra Calabria'da Vivarium manastırını kurmuş ve son günlerini yaşamak için oraya çekilmişti. Burada *De anima, İntitutiones divinarum et saecularium litterarum* [*Ruh Üzerine, Dinsel ve Dünyevi Edebiyat Eğitimi*] (544) adlı eserlerini kalem almıştır.

Cassiodorus'un *De anima* [*Ruh Üzerine*] adlı eseri, belli bir edebi tarzın içinde yer aldığını söyleyebileceğimiz bir risaledir. *De intellectu*'lar [*Akıl Üzerine*] olduğu gibi *De anima*'lar da vardır. Cassiodorus'un bu eseri, aynı konuyu işleyen Augustinus'un risalelerinden (*Ruhun Niceliği Üzerine, De origine animae* [*Ruhun Kökeni Üzerine*]) ve aynı zamanda Claudianus Mamertus'un yaklaşık 468 yılında kaleme aldığı *De statu animae*'sinden [*Ruhun Durumu Üzerine*] ilham almıştır. Birçok kez Hıristiyan düşüncesinin başlangıçlarda stoacı materyalizme karşı soğuk kaldığını fark etmiştik. Augustinus'un yeni-Platonculuğunun etkide bulunduğu her yerde bu eğilimin yok olduğunu görmekteyiz. Böylece Claudianus, bütün yaratılmış varlıklar gibi ruhun da bir veya birkaç kategorinin –örneğin töz ve nitelik gibi– içine dahil edilmesi gerektiğini kabul etmişti; fakat onu nicelik kategorisinin dışında tutmuştur. Augustinus'la hemfikir olan yazarımız ruha erdem ve bilgi yüceliğinden başka bir büyüklük –tamamen metaforik anlamda– atfetmemiştir. Aynı şekilde Cassiodorus *Ruh Üzerine*'sinde ruhun tinselliğini kabul etmiştir. Değişken ve yaratılmış olduğu için sınırlı bir töz olan ruh, bütün bedende bütüncül olarak bulunmaktadır; fakat bilebildiği için gayri-maddi ve basit ve tinsel olduğu için de ebedidir. Bu risale sık sık alıntılanacak, daha sonraları daha da sık intihallere konu olacaktır. *Kurum*'lara gelince II. Kitabı, manastır okulla-

rında sık sık ders kitabı olarak kullanılmıştır; hatta bu II. kitaba *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* [*Sanatlar ve Özgür Edebiyat Eğitimleri Üzerine*] diye ad konarak, ayrı bir eser gibi muamele edilmiştir. Gerçekten de tek başına serbest sanatlar ansiklopedisini veya daha doğrusu bir rahibin Kutsal Yazılarını verimli bir biçimde okuyabilmek ve daha sonra öğretebilmek için bilmesi gereken bilgileri içermektedir. Cassiodorus, Aziz Augustinus'un kendisi üzerindeki etkisini açıklamıştır ve biz de bunun nedenini daha ileride açıklayacağız.

Cassiodorus'un ansiklopedisinin tutulmasının nedeni yazarının zarif ve rahat yazım tarzıdır; İsiodore de Seville'in (ölüm 636) eserinin tutulmasının nedeni ise okura sunduğu her konu hakkındaki tanımların ve kavramların çokluğudur. *Origines*'leri [*Kökler*] veya *Etymologiae*'si [*Etimoloji*] yirmi kitap halinde ansiklopedik bir memento oluşturmaktadır; ki bu iki başlık içeriğine uymaktadır. İsiodore eşyanın ilk niteliğinin ve özünün onlar için kullanılan isimlerin etimolojisinde belli olduğuna inanmış, hatta okur kitlesini buna inandırmıştır. Bir ismin doğal etimolojisini bilmediğimizden dolayı *ad propositum* olarak bir etimoloji uydurabiliriz. İsiodore'un gerçek veya sahte, çoğu zaman zekice, bazen gülünç, etimolojileri ortaçağın sonlarına kadar nesilden nesle aktarılmıştır. Bu ünlü ansiklopedinin içeriği şu şekildedir: Kitap I Dilbilgisi/Gramer; II, Retorik ve Diyalektik; III, Aritmetik, Geometri, Astronomi, Müzik; bu ilk üç kitabı serbest sanatlar alanını işlemektedir. IV, Tıp; V, Yaratılıştan 627 yılına kadar evrensel Tarih; VI, Kutsal Metinler ve Kilisenin ayinleri; VII, Tanrı, Melekler, Kilise üyeleri; VIII, Kilise; IX, diller, halklar, Devletler, aileler; X, Sözlük; XI, İnsan; XII, hayvanlar; XIII, Kozmografya; XIV, Coğrafya; XV, anıtlar, yollar; XVI, Taşbilimi, Miniralbilimi; XVII, Tarım ve Bahçıvanlık; XVIII, Ordu, Savaş, Oyunlar; XIX, Denizcilik, kıyafetler; XX, Beslenme, ev işleri ve tarımsal aletler. Eserin çok tutulmuş olması kolayca açıklanabilir; ortaçağ kütüphanelerinde *Etimolojiler*, günümüz kütüphanelerinde *Encyclopedia Britannica* veya *Larousse* ansiklopedisi kadar yer tutmaktaydı. Sık sık ona başvurma ihtiyacı duyuluyordu.

İsidore'un başka eserleri de ansiklopedisinin farklı bölümlerinde sunulan kısa bilgileri tamamlıyordu. *De fide catholica* [*Katolik İnanç Üzerine*] ve *Sententiarum libri tres* [*Düşüncelerin Üç Kitabı*] teoloji elkitaplarıydı; *De ordine creaturarum*'da [*Yaratılanların Düzeni Üzerine*] bir kozmografya, *De natura rerum*'da [*Varlıkların Doğası Üzerine*] bir kozmografya ve bir meteoroloji, *Chronicon*'da [*Vakayiname*] bir evrensel tarih, *Goth ve Vandal kralların Tarihi*'nde bir modern tarih bulmaktayız. İsiodore de Seville'in eserleri hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Fakat bu çalışmalar bir düşünce kaynağı değil de sözlük çalışmaları olmuştur. Yine de bu tarz çalışmalar çok yararlı olmuştur;

çünkü bunlar sayesinde, erken ortaçağ Avrupa'sının üzerinde yaşayacağı sermaye olan klasik Latin kültürünün bir araya topladığı genel bilgilerin kalıntılarının nasıl oluştuğunu görmeyi sağlamıştır. Isiodore'dan daha az bilinen kişiler buna katkıda bulunmuştur. Günümüzde tamamen unutulmuş birisi olan Martin de Bracara'ya (ölüm 580) bu anlamda minnettarız. Bu piskopos bir ahlakçıydı, Seneca'yı seviyordu ve *Senecae de copia verborum*'da (veya *Formula vitae honestae* veya *De quatuor virtutibus*) aynı zamanda *De ire*'sında ve *De paupertate*'inde onu olduğu gibi kopyalamadığında ondan ilham almıştır. Bu tarz yazılarında düşüncesi çok ileri gitmiyordu, fakat bu eserlerin önemi, ahlaksal hayatın ve erdemin mutlak değeriyle ilgili bazı temel kavramları unutulmaktan kurtarmalarından kaynaklanıyordu. Birkaç insanın kalbinde bir ideali canlı tutmak için daha fazlasına gerek yoktu. Bu kıvılcım yeniden güçlenip parlamak için yalnızca elverişli bir zemin beklemekteydi. Bu alçakgönüllü yazılar Hıristiyanları kendi kökenlerinin ötesinde, klasik antikçağın ürettiği en iyi şeylere bağlayan bir kültür ortaklığı duygusunu –bu duygu ortaçağda çok canlıydı– ayakta tutuyorlardı. Bu çekici zihin hâlâ hoşa gitse de, artık Cassiodorus okunmamaktadır; İsiodore'a yalnızca meraktan dolayı ve referansları doğrulamak için göz atılır; Martin de Bracara birkaç uzmanın bildiği bir addan başka bir şey değildir; fakat harabe haline gelmiş bir uygarlığı ayakta tutan bu kişilerin kendi dönemlerinde oynadıkları rolü bilenler ise günümüzde onların anısını minnettarlıkla hâlâ korumaktadırlar.

VI. yüzyılda eski Roma kültünün damarı hemen hemen tükenmiş görünmektedir. Latin Babalar, onu Hıristiyan düşüncesi lehine kullanarak ömrünü biraz uzatmıştı; fakat bu dönemde bu akımın doğduğu ve kendisinin doğal ortamı olan Roma İmparatorluğu parçalanmıştı. Son temsilcisinin adı Papa Büyük Gregorius'tur (540-604). Roma'da bir patrici ailesinde doğan Büyük Gregorius, sanki doğuştan gelen bir hakla ülkesinin geleneksel kültürünü miras almıştır ve eserleri bunun izini taşımaktadır. Yazılarının göz alıcı başarısı, daha çok Kilisenin ihtiyaçlarına mükemmel bir şekilde uygun düşmesinde yatmaktadır. Kilise liturjisinin ve günümüzde hâlâ "Gregoryen İlahiler" diye bilinen ilahilerin yeniden düzenleyicisi olan Büyük Gregorius, Hıristiyan papazın görevleriyle ilgili olan *Liber regulae pastoralis*'ini [Kırsal Düzen Üzerine] kaleme almıştır. Bu eseri IX yüzyıl sonunda Anglosakson Alfred tarafından çevrilecek ve İngiliz düz yazısının en muhteşem anıtlarından biri olacaktı. Aslında ermişlerin yaşamlarını anlatan *Dialogue*'ları, ahlaksal kaygıların egemen olduğu ve Kutsal Metnin yorumu olan iki *Morali in Job* [*Eyüp'ün Ahlakı*] kitabı ortaçağ boyunca büyük ölçüde okunmuş, yararlanılmış ve zikredilmiştir. Eskilerin etkisi eksik olmasa da, Büyük Gregorius'u bir hümanist olarak algılamamak gerekir. Galya'daki Viyana kenti-

nin başpiskoposu olan Didier, etrafındaki cahilliğin artmasından etkilenmiş ve belki de kendisinin yerine bunu yapacak kimseyi bulamadığı için, gramerden ayrılmaz olan klasik şairlerin Yorumu'yla birlikte grameri bizzat kendisi öğretme kahramanlığını sergilemiştir. Anlaşılan bu durum büyük bir skandala yol açmıştır; çünkü Gregorios bile bundan haberdar olmuştur. O dönemde edebiyatın çöküntü halinde olduğunu bilsek de Didier'ye yazdığı ateşli mektup şaşırtıcıdır. Gregorius bu mektupta aldığı haberin yalan olduğuna ve Didier'nin gönlünü dindışı edebiyat sevgisine kaptırmadığına inanmak istediğini yazar. Bir piskoposun gramer hakkında tartışabileceğine nasıl inanabiliriz (*grammaticam quibusdam exponere*)? Aynı dudaklar aynı anda hem Iupiter'i hem de İsa Mesih'i kutsayamaz! Piskoposların, bir laik için bile uygun olmayan şeyleri yapması çok ciddi ve korkunç bir durumdur (*Et quam grave nefandumque sit episcopis canere quod nec laico religioso conveniat ipse considera*). Kuşkusuz Gregorios burada Latince öğrenmenin ahlaksızlık olduğunu söylememektedir. I. Krallar Kitabı üzerine şerhinde de (V:30) yazdığı gibi asıl düşüncesi serbest sanatları yalnızca Kutsal Metni anlamak amacıyla öğrenmek gerektiğidir ve bu amaçla yapılan bir inceleme kaçınılmazdır. Tanrı'nın bizzat kendisi Kutsal Metinlerin yüksek tepelerine varmadan önce bizlere aşmamız gereken vadiler gibi bilgi sunmaktadır. Bu yüzden de Gregorios'u bir yobaz olarak algılamamak gerekir; fakat her şey bir yana biraz tatsız birisi olduğunu kabul etmeliyiz. *Moralia im Job* adlı eserlerinin önsözünde, ortaçağ gramercilerinin sıkça tartıştıkları sorunu ele almıştır: Bir Hıristiyan için Latincenin ölçüsü nedir, klasik yazarların grameri mi yoksa Kitabı Mukaddes'in Latince metninin mecbur kıldığı grameri mi? Gregorios da ikinci şıkkı seçmiştir. Latin grameri üstadı için sözdizimi (syntaxe) yanlışı (solecisme) veya barbarlık yandaşlığı olan şey, Kutsal Metni yorumlayan bir Hıristiyanı şaşırtmamalıdır; çünkü Kutsal Metnin kendisi bizzat bu akıl almaz ifadelerin kullanımına izin vermektedir: *İndignum vehementer existimo ut verba caelestis oraculi restringam sub regulis Donati. Neque enim haec et ullis interpretibus in scripturae sacrae auctoritate servatae sunt.* Bu itiraz, Smaragde de Saint-Michel ve Jean de Garlante tarafından kendi dönemlerinin tasfiyecilerine (puriste) karşı kullanılmıştır. Fakat Gregorios'un şu gözlemi düşünülmeye değer: "Madem ki sunuşumuzun kaynağı Kutsal Metin'di; bu durumda bu oğul anasına benzemelidir." Böylece Hıristiyan Latincesi, klasik Latincenin yerine geçme eğilimi göstermekteydi ve bu da Kilise Babaları döneminin sonlarından itibaren göze çarpmaktadır. Anglosakson uygarlığı aracılığıyla yavaş yavaş Batıya yayılacak olan devasa edebi kültür hareketinin bu Edebiyat muhalifinden doğmuş olması da kaderin bir cilvesidir.

KAYNAKÇA

BOEITIUS. – *Oeuvres* in Migne, Patr. Lat., c. LXIII-LXIV. – Boetius'un düşüncesinin geneli üzerine iyi bir inceleme eksiktir; eserinin ayrıntılı noktalar üzeri için bkz. Bernhard Geyer, *Die patr. Und schol. Phil.*, s. 663-670. – Şunları da ekleyebiliriz: R. Carton, *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, in *Mélanges augustiniens*, Paris Marcel Rivière, 1931, s. 243-329. – J. Bidez, *Boèce et Porphyre*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, c. I (1923), s. 189-201. – Lane Cooper, *A Concordance of Boethius*, Cambridge (ABD), 1928. – P. Courcelle, *Boèce et l'école d'Alexandrie*, in Mélanges de l'école française de Rome, c. LII (1935), s. 185-223; aynı yazarın *Etude critique sur les Commentaires de Boèce* (Ixe-Xve siecles), in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. XIII (1939), s. 5-140. – H. R. Patch, *The Tradition of Boethius, a Study of his importance in Medieval Culture*, New York, 1935.

CASSIODORUS. – *Oeuvres* in Migne, Patr. lat., c. LXIX-LXX. – Eseri hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Bernhard Geyer, *Die patristische und schol. Philosophie*, s. 671. – A. Van De Vyver, *Cassiodorus et son oeuvre*, in *Speculum*, 1931, s. 244-292.

ISIDORE DE SEVILLE. – *Œuvres* in Migne, Patr. Lat., c. LXXXI-LXXXIV. Etymologiae'ler birkaç kez tekrar basılmıştır, özellikle W. M. Lindsay tarafından, 2 cilt, Oxford, 1911. – Kaynakça için bkz. Bernhard Geyer, *a.g.e.*, s. 671.

MARTIN DE BRACARA. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., şu ciltlerde serpiştirilmiş: c. LXXII, LXXIII, LXXIV, LXXIV ve CXXX. Önemli ahlak risaleleri Fr. Haase tarafından Seneca'nın eserlerinin baskısında tekrar yayımlanmıştır.

GREOIRE LE GRAND. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. LXXV-LXXIX. – H. Dudden, *Gregory the Great*, Londra, 1905. – T. Tarducci, *Storia di Gregorio Magno e del suo tempo*, Roma, 1909. – H. H. Howorth, *St. Gregory the Great*, Londra, 1912.

IV

KİLİSE VE TOPLUM

Batı'da Hıristiyanlığın ilerlemesi ve Hıristiyan teolojisinin gelişmesi, Hıristiyan yazarların düşüncesinde ilk önce basit görüşlere sonra da Katolik Kilisesinden oluşan bu yeni topluluğun niteliği, etnik gruplarla ilişkileri ve dolayısıyla da genel olarak bütün toplumların niteliği konusunda eksiksiz biçimde geliştirilmiş öğretilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hıristiyan teolojisinin metafizik tefekkürü etkilediği gibi Hıristiyan Kilisesi de siyaset felsefesini etkilemiştir; fakat metafizik üzerinde en derin izi Eski Ahit bırakmıştır; oysa siyaset felsefesi daha çok İncil ve Aziz Pavlus'un Mektupları'nın etkisinde kalmıştır.

Hıristiyanlık Yahudi halkının içinde, bu halk henüz Roma İmparatorluğu'nun bir

parçası iken doğmuştur. Bu çifte olgu, toplumsal bünye konusundaki Hıristiyan görüşüyle önceki görüşleri karşılaştırmak için tarihin hangi yönde araştırmalar yapması gerektiğini göstermektedir.

Bizim Yahudi halkı olarak adlandırdığımız şey, sanıldığından çok daha karmaşık bir bünyedir. İlk bakışta birliği tamamen ırksal bir nedenden kaynaklanıyormuş, bu halkın üyeleri birbirine yalnızca kan bağıyla bağlıymış gibi görünmektedir. Aslında gerçekte olan da budur, Yehova İbrahim'e gelecekteki İsrail halkının büyüklüğünü haber verirken ondan sayısız bir zürriyetin çıkacağını vaat etmektedir; bu zürriyetin bahsedilen halk olacağı çok açıktır: "Ben ise, işte, ahdim seninledir, ve birçok milletin babası olacaksın. Ve artık adın Abram çağrılmayacak, fakat adın İbrahim olacak; çünkü seni birçok milletin babası ettim. Ve seni ziyadesiyle semereli kılacağım ve senden milletler yapacağım ve senden krallar çıkacaklar." (Tekvin XVII:3-6). Rab bu vaadini seçilmiş halkın önderlerine sık sık tekrarlar; bu halkın üyeleri, onları ortak atalarına bağlayan bağla birleşmişlerdir ve ortak atanın Tanrı tarafından kutsanmasının meyvelerinden onlar da yararlanır; "Seni ziyadesiyle mübarek kılacağım ve senin zürriyetini, göklerin yıldızları gibi, deniz kenarında olan kum gibi ziyadesiyle çoğaltacağım" (Tekvin XXII:17).

Şu da bir gerçek ki kan bağının dışında İsrail çocuklarını bütün kılan bir başka bağ da vardır: Sünnet. Bu ayin ilk önce Yehova ile halkı arasında mühürlenmiş ahidin basit bir işareti ve vaat edilen verimliliğin sembolü olarak emredilmiştir; fakat seçilmiş ırkı gösteren bu işaretin kan bağının yerini alabileceğini ve bunu bağışık tutabileceğini hemen fark etmekteyiz. Bu anlamda Yahudi halkı basit bir ırk değil de bir halktı: İbrahim'in soyundan gelmeden belli ritlere tabi olarak ve bir külte katılarak o inanca girildiği günden itibaren halk olmuştur. Böylece başlangıçtan itibaren Tanrı'nın halkı belli bir ırkın içinden toplanan, fakat bu ırkla karışmayan bir dinsel topluluk olarak ortaya çıkmaktadır: "Ve aranızda evde doğmuş, yahut senin zürriyetinden olmayıp her yabancıdan para ile satın alınmış olan sekiz günlük her erkek çocuk nesillerinizce sünnet olunacaktır. Ve senin evinde doğmuş olan ve senin paranla satın alınmış olan mutlaka sünnet olunacaktır, ve ahdim ebedi bir ahit olarak sizin etinizde olacaktır. Ve gulre etinde sünnet olmamış sünnetsiz bir erkek varsa, o can kendi kavminden kesilecektir; o benim ahdimi bozmuştur" (Tekvin XVII:12-14). Demek ki İbrahim'in soyundan gelip de Tanrı'nın halkına ait olmayanlar da bulunmaktadır ve bu halka dahil olan herkes İbrahim'in soyundan gelmemektedir (Tekvin XVII:27). Bu toplum nasıl oluştu?

Rabb'in özgürce inisiyatifini aldığı ve mühürlemesi önünde hiçbir engel bulun-

mayan bir ahdin sonucudur. İçinde bulunan her şeyle birlikte –buna uluslar da dahildir– yerin ve göğün yaratıcısıdır. Mutlak hâkim olarak başkalarından çok bir kavimi neden tercih etmesin ve yalnızca hoşuna gittiği için hoşuna giden kavimi neden seçmesin? "Ve şimdi eğer gerçekten sözümü dinleyecek ve ahdimi tutacaksanız, bana bütün kavimlerden has kavim olacaksınız, çünkü bütün dünya benimdir ve siz bana kâhinler melekûtu ve mukaddes millet olacaksınız. Senin İsrailoğullarına söyleyeceğin sözler bunlardır" (Çıkış XIX:5-6). Böylece itaatkârlığının ve imanın karşılığı olarak ilk önce İbrahim'e verilen söz İshak'ta yenilenmiştir; çünkü Yehova, babasının itaatkârlığından dolayı oğlunu da mükâfatlandırmak istemiştir; onun sözüne itaat ettiği, görevlerini, emirlerini, statülerini ve yasalarını yerine getirdiği için antlaşma yapan tarafların hakları ve görevlerinin iyice belirlendiği gerçek bir ahde varılmıştır. Yehova, İbranileri Mısır'daki kölelikten kurtarmaya söz verirken bunları Musa'ya zaten özetlemişti: "Sizi kendim için bir kavim olarak alacağım ve sizin Tanrı'nız olacağım" (Çıkış VI:7). Diğer uluslar gibi bütün diğer tanrıların da dışında tutulduğu ve dolayısıyla iki taraflı bir antlaşmadır bu: Tanrı'nın ulusu ile diğer tüm uluslara karşı onu seçen Tanrı arasında ve Tanrı ile bütün diğer tanrılara karşı kendisine seçtiği ulus arasında yapılmış bir ahittir bu.

Böylesi bir topluma uygun olan tek ad teokrasidir. Yasalarına itaat ettikleri sürece Tanrı'nın yönettiği ve koruduğu "kâhinler halkı"na bundan başka bir ad vermek mümkün müdür? "Yehova'nın kutsadığı bir kavim"dir ve Tanrı yeryüzünde bulunan tüm kavimler arasında has kavmi" olmak üzere onları seçmiştir; bunun nedeni de bu kavmin kalabalık olması değildir: Tam tersine bütün kavimler arasında en az nüfusa onlar sahiptir. Yehova'nın tercihinin nedeni onları sevmesidir ve bu da yeterli bir nedendir. Rab, kendisine seçtiği bu ulusu bir kralın halkını yönettiği gibi yönetmektedir: "Ve bil ki Tanrın Rab, Tanrı olan odur, kendisini sevenler ve emirlerini tutanlar için bir nesle kadar ahdi ve inayeti koruyan ve kendisinden nefret edenleri yok etmek için yüzlerine karşı ödeyen, sadık Tanrı'dır" (Tesniye VII:9-10). Bu tehdit her şeyden önce seçilmiş ulusa yöneliktir, fakat isterse sonuçları önleyebilir; İsrail'e düşman olan uluslara –Hititler, Girgaşlılar, Amorlular, Kenanlılar, Perizliler– gelince semavi karara karşı başvuracakları hiçbir yer yoktur. Yehova, Hivlileri ve Yebusluları boyun eğdireceğine dair İsrail'e söz vermiştir: "Ve Yehova onları [bu ulusları] senin eline teslim ettiğinde ve sen onları vuracağın zaman, onları tamamen yok edeceksin; onlarla ahdetmeyeceksin ve onlara acımayacaksın" (Tesniye VII:2). Yahudi ulusunun bu emre sadık kaldığını ve düşmanlarına karşı yürüttüğü savaşların genellikle tam bir katliamla sonuçlandığını biliyoruz. (Tesniye XIII:15-17).

Peygamberler dönemine kadar eski İsrail tarihi, Tanrı'nın evlat edindiği, sadık kaldığı takdirde onun tarafından kutsanmış, sadakatsizlik ettiği anda lanetlenmiş bir ulusun tarihi olmuştur: "Ve Rab de sana söylediği gibi onun has kavmi olduğunu tasdik etti, bunun için onun bütün emirlerini tutacaksın; o zaman söylediği gibi Tanrın Rabbe mukaddes bir kavim olasın diye yarattığı bütün milletlerden medihte ve şöhrette ve izzette seni üstün kılacaktır" (Tesniye XXVI:18-19). İlgi çekici bir ifadedir bu, çünkü burada herhangi bir ulusun tanrısının onun uğruna diğer uluslarla ve tanrılarla savaşması değil de tek gerçek Tanrı'nın özgürce bir ulusu seçmesi ve tüm diğer toplumları dışlayacak bir toplumu onunla birlikte oluşturması söz konusudur. Bu vaatten memnun kalan İsrail, diğer ulusların fethine çıkmıştır; bunu yaparken gerçek Tanrı'ya tapanların yer alacakları ve sürekli genişleyecek dinsel bir topluluğun içine onları da katmaya çabalamaktan çok, köleleştirmeye ve yok etmeye yönelmiştir.

Yahudi halkının bu ilk davranışını en güzel özetleyen ifade, *ulus için ve ulus aracılığıyla Tanrı* ifadesidir. Bunun tersine İsrail Peygamberleri daha geniş ve daha anlayışlı bir dini tebliğ etmişlerdir. Her ne kadar bu dini tamamen muzaffer kılamamış olsalar da –belki de bunun nedeni kendilerinin de bu dinin tam olarak bilincine varamamalarıdır– idealleri dinsel evrenselcilik yolunda çok önemli bir gelişmeyi göstermekteydi. Yahudiler için zor olan, bir gün Tanrı'nın seçilmiş ulusu terk edebileceğini anlamak değildi; çünkü bu tehdit, Tanrı tarafından benimsendikleri ilk andan beri mevcuttu; asıl zorluk, tek bağı gerçek Tanrı'ya ortak tapınçtan oluşan ve dolayısıyla hangi ulusa ait olurlarsa olsunlar Yehova'ya tapanların hepsinin bir parçası olacağı dinsel bir topluluğu tasarlamaktaydı. Bu ideal, Yahudilerin tek ve bütün insanların yaratıcısı olan Tanrı tasavvurlarına zorunlu olarak bağlıydı; dolayısıyla önemli İsrail peygamberlerinin insan türünün dinsel birliği için ortaya çıkabilecek belli sonuçlarıyla birlikte onu algılamaları doğaldır.

Peygamberler tarafından ulusal dinin yayılması, diğer uluslardaki yıldız biçimli dolayısıyla evrensel ilahların kabulünün yol açtığı yayılmaya hiçbir şekilde benzememekteydi. Bu yıldız ilahlara olan inanç, çoktanrıcılık ve bağdaştırmacılık olarak kalmaktaydı. Oysa Yahudi halkının, Yahova inancına sadık kaldığı ölçüde, dinsel düşüncesinin ayırt edici özelliği, her türlü bağdaştırmacılığa karşı ödünsüz muhalefetiydi. Gerçek Tanrı diğer tanrılarla uzlaşmaz, onları içine çekmez bile, yalnızca onların varlıklarını inkâr ve onları yok eder. Yehovacılığın yayılması, başka inançlarla yavaş yavaş kirlenmesinden değil de, tam tersine bu inancın yavaş yavaş arınmasından ve derinleşmesinden ileri gelmektedir. Yehova, daha berrak bir biçimde algılanmaya başlandığı anda, yani tanrılar arasında en güçlü tanrı olarak değil de yerin ve göğün

tek yaratıcısı olduğu için tek gerçek Tanrı olarak algılandığında, dininin tek bir ulusun sınırları içinde kapalı tutulmasını reddetmek zorunda kalacaktı. Yalnızca Yahudilerin değil de bütün insanların yaratıcısı ve babası olan Yehova, yalnızca Yahudilerin değil tüm insanların Tanrı'sı olmak hakkına sahipti. İsrail Peygamberlerinin bilinçlerinde yaşanan dram, tamamen buradan doğmuştur. Onlar için, yalnızca İsrail'in vahiy aldığı Tanrı'nın kendi doğası gereği yalnızca Yahudilerin Tanrı'sı olmadığını ve yalnızca onların Tanrı'sı olarak kalamayacağını anlamak, hatta açıkça tebliğ etmek söz konusuydu.

Bu çeşitli fikirleri birbirine bağlayan bağı İşaya'nın ortaya koyduğundan daha berrak bir şekilde ortaya koymak zor olur. Yeri ve göğü yaratan Tanrı, diğer tanrılar arasında bir tanrı değildir; o bir güneş tanrısı gibi evrensel bir hükümdar değildir, yalnızca onun Tanrı adını taşımaya hakkı vardır. Bu koşullarda nasıl olur da yalnızca İsrail ona inanır? Ve neden yalnızca İsrail Onun tarafından kurtarıldığını iddia edecektir? "Ey sizler, milletlerden kaçıp kurtulanlar, toplanın da gelin, birlikte yaklaşın! Tahtadan oyma putların odununu taşıyanların ve kurtaramayan ilahlara yakaranların bilgisi yoktur. Bildirin ve yaklaştırın; evet, birbiriyle danışsınlar. Kadimden beri bunu işittiren kimdir? Ben, Rab, Yehova, ben değil miyim? Bunları ezelden bu yana duyuran ve uzun zamandır bildiren kim? Ben yani Yahova değil mi? Benden başka Tanrı yok, hak Tanrı ve Kurtarıcı yok. Benden başkası yok. Ey dünyanın dört bucağındakiler, bana dönün, kurtulursunuz. Çünkü Tanrı benim, başkası yok. Kendimle ant ettim: Her diz önümde çökecek, her dil bana ant edecek, diye söz ağzımdan doğrulukla çıktı ve geri dönmez." (İşaya XLV:20-23). Kuşkusuz İsrail seçilmiş halk görevini henüz gözden kaçırmamıştır; dünyanın kurtuluşu onda ve onun sayesindedir, fakat bu andan itibaren kendisi içinde gerçekleşeceğini umut ettiği şey, dünyanın kurtuluşudur.

Bu yüzden Peygamber, o andan itibaren, Etiyopya halkının kendi dinlerine girmelerini öngörmüştür (İşaya XVIII:7); Mısır toprakları üzerinde beş kent, Kenan dilini konuşacak ve ordular hâkimi Yehova'ya bağlılık andı içecek (İşaya XIX:18); Mısır ülkesinin ortasında Yehova için bir mezbah [sunak] dikilecek (İşaya XIX:19); Yehova kendisini Mısır'a bildirecek "ve o gün Mısırlılar Yehova'yı bilecekler ve kurbanla ve takdime [sunu] ile tapınacaklar" ve Mısır'dan Asur'a büyük bir yol olacağı için İsrail "dünyanın ortasında kutsanmak için" bu iki halka katılacaktır. Orduların Yehova'sı şunu söyleyerek onları kutsayacaktır: "Kavmim Mısır, ellerimin işi Asur ve mirasım İsrail mübarek olsun" (İşaya XIX:21-25). Bu andan itibaren Yahova'nın istediği kurtuluşun yalnızca bir ulusun değil de "bütün ulusların" kurtuluşu olduğu açıkça ortaya

çıkmaktadır. (İşaya XXV:7). Özellikle Yunus Peygamber hikâyesinin anlamı budur ve Mezmurlardan yapılan birçok alıntı bu yorumu desteklemektedir. Eski Ahit yorumcularının hepsi bu olguyu kabul etmişlerdir ve asıl sorun, peygamberler tarafından bu kadar açıkça anlatılan evrenselci idealin neden eski İsrail'in dinsel milliyetçiliğini hemen yok edip yerine geçmediğidir.

Çünkü evrensel bir dinsel topluluğa olan isteğin, en inanmış bu toplumun Yahudi halkı etrafında oluşması gerektiği inancını yok edemediği bir gerçektir. Bunun temsilcilerinde bile, derin ve geçerli nedenleri vardı. Yahova ilk önce bu ulusa açılmıştı, onun ortasında evini yapmıştı, yasasını, inancını ve bütün yeryüzüne bunları yayma görevini ona emanet etmişti. Bunun da ötesinde gücünün harikalarını İsrail'de sunmamış, mucizelerini çoğaltmamış ve sahte tanrılarıyla birlikte diğer ulusları felakete uğratmamış mıydı? Dolayısıyla Kudüs'ü gelecek inancın merkezi olarak görmekten ve İsraillilerle birlikte gerçek Tanrı'ya inananlar toplumunu oluşturmak için Yahova'nın sunağının etrafına bütün ulusların toplanmasından daha doğal bir şey olamazdı.

Bu toplumun ikili niteliğini en iyi ifade eden peygamber İşaya'dır. Onun tasarladığı toplum, kendisini evrensel gören ve ortak bağı esas olarak dinsel nitelik taşıyan bir toplumdur. "Benden önce hiçbir Tanrı olmadı ve benden sonra da olmayacaktır" der Yehova. Tek Tanrı olduğu için Yehova, aynı zamanda tek kurtarıcıdır. İşte Yahudi halkının tarihi ve yaşantısıyla canlı "tanığı" olduğu dinsel olgu budur (İşaya XLII:9-12; XLIV:6-8). Bu nedenden dolayı da İsrail'in kurtuluş eserine katkıda bulunan her halk, her hükümdar, aynı anda ilahi iradenin aracı gibi Tanrı'nın eserine ortak sayılır. Böylece, Yakup ve İsrail'den dolayı seçilmiş olan ve Yehova tarafından Kudüs tapınağını yeniden inşa etmekle görevlendirilmiş olan Koreşe (Cyrus) Tanrı'nın sevgili kuludur (İşaya XLV:1-7). İşaya'nın ikinci dönem kehanetlerinde perspektiflerin genişlemesi artmıştır. Gizemli "Yehova kulu" imgesi ortaya çıktığı andan itibaren İsrail'in görevi, Tanrı'nın kendisine vaat ettiği kurtuluşu bütün dünyaya duyurmak olmuştur: "Yakup boylarını yeniden inşa etmek ve İsrail'in esirgenmiş olanlarını geri getirmek için bana kul olman bir şey değildir. Seni milletlere de ışık olarak vereceğim ki yerin ucuna kadar benim kurtarışım olasın." (İşaya XLIX:6). Ama Hıristiyanlığın kolaylıkla Mesih'in gelişinin müjdesini göreceği bu kehanetler, her türlü dünyevi kölelikten ve özel bir halkla yerel bağlardan kurtulmuş evrensel bir dinsel topluluk olanağını öngörmemektedir. "Yehova'nın Kulu" sürekli İsrail'in kurtuluşundan bahsederken, bu kurtuluşu, surları hür bir halkı barındıran veya koruyan yeniden inşa edilmiş bir Kudüs'ün kurtuluşu olarak tasavvur etmektedir; İsrail kabileleri, yeniden ele geçirdikle-

ri mirasları üzerinde kendi gayretleriyle düzelttikleri yollar boyunca kalabalık sürülerini korkusuzca otlatmaktadırlar. O sırada İsrailoğulları sayısızdır ve Yehova, kitle halinde düşmanlarını bu devasa halka boyun eğdirtmiştir (İşaya XLIX:8-25). Aziz Augustinus'un daha sonra Tanrı'nın Devleti'ne benzeteceği bu Kudüs, Eski Ahit'in kehanetlerinde dünyevi bağlarını henüz kaybetmemiştir. "Yehova'nın Kulu" Kudüs'ün gelecekteki zaferinden bahsettiğinde hâlâ dünyevi bir Yahuda'nın dünyevi başkentini düşünmektedir. Bütün oğulları etrafında toplanacak; bütün dünyanın zenginlikleri oraya akın edecek ve Yehova'nın sunakları üzerinde yığılacaktır; "Ve ecnebiler senin duvarlarını yapacaklar, kralları, sana hizmet edecekler." Şunu da ekleyelim ki bu ulusların ve krallarının başka seçenekleri olmayacaktır: "Çünkü sana kulluk etmeyen millet ve ülke yok olacak; ve o milletler tamamen harap olacak." (İşaya LX:12). Kısacası İşaya'nın ikinci döneminde bile peygamberin evrenselciliği Yahudilik olarak kalmıştır. Yahudi halkının dinsel milliyetçiliği, dini bir emperyalizme dönüşerek nitelik değiştirmekten çok yoğunlaşmaktaydı. İsrail, peygamberlerin çağrısına uyarak, tek Tanrı yüce Yehova'nın koruması altında dünyanın dünyevi fethine girişmiştir.

Böyle tasarlanmış evrensel bir topluma ilişkin Yahudi ideali, hem bir iç muhalefeti hem de daha sonra bu tezadı çözmeyi sağlayacak üstün hakikatin tohumunu içinde barındırıyordu. İsrail halkı evrensel bir toplum fikriyle nihai zaferi bütün dünyada düzeni ve barışı sağlayacak bir ırk veya halk fikrini ayırt edemediğini göstermişti. Hedeflenen amacın evrenselliği ile buna ulaşmak için kullanılan araçların son derece yerel özellikler taşıması arasında bir çatışma bulunmaktaydı; çünkü Tevrat metinlerinde her zaman Tanrı halkının dünyayı istila etmesi veya bütün dünyanın Tanrı'nın halkına boyun eğmesi söz konusudur. Kuşkusuz Peygamberlerin en üstün görüşü, barışın egemen olduğu bir dünya görüşüdür; burada Yunan sitelerindekinden daha geniş toplumsal bir idealle karşı karşıyayız; fakat söz konusu barış, bir sitenin diğer siteler üzerinde kazanacağı dünyevi zafere bağlı kalmaktadır; sanki dünyanın birleşmesi, parçalarından yalnızca birinin eseri olacaktır. Bu yüzden İsrail'in mesajı ancak Yahudi özelliklerinden kurtularak ve habercisi olduğu evrensel toplumun hizmetine amacı kadar evrensel bir araç sunarak dünyaya kendisini duyurabilirdi.

İsrail'in bu aracı tarihinin başından beri hissettiğini, hatta elde etmesine az kaldığını söyleyebiliriz. Her ne olursa olsun daha sonra dünyaya açık, eksiksiz ve nihai vahyi İsrail'den yükselen bir sesin getirmesi kuşkusuz tesadüf değildir. İsrail emperyalizmini diğer tüm antik emperyalizmlerden ayırt eden özellik, fetih için başvurduğu askeri veya siyasal araçlar hatta ona ilham veren nedenlerin tamamen dinsel nitelikte olması bile değildir; asıl ayırt edici olan, bu dinsel nedenleri diğer tüm dinsel

nedenlerden ayıran kendilerine özgü tabiatlarıdır. Kısacası Yahudi evrenselciliğinin verimli tohumu Yahudi tektanrıcılığıydı. Burada özetlemeye çalıştığımız ve bugün bile trajik güncelliğini koruyan bütün tarih, başlangıcını Yahudi halkının dünyaya sunduğu vahiyde bulmaktadır: *Tek bir Tanrı olduğuna göre, tek bir toplum olmak zorundadır*. Gerçek olan ve dünyanın henüz anlamının derinliğini kavrayamadığı bu muhteşem vahyin aracı olmak aynı zamanda İsrail halkının başka bir şeyle kıyaslanamaz, benzersiz yüceliğini oluşturmaktadır. Fakat her büyüklüğün bir bedeli vardır ve İsrail'in bedeli de bu büyüklük kadar karşılaştırılamaz ve benzersiz sefaleti olmuştur. Tek bir Tanrı olduğu için tek bir toplum olması ifadesinden tek bir halk olmalı anlamı çıkmaz. İsrail kendisine verilen görevi karıştırmıştır ve kahinler halkı olarak Tanrı'nın devletini Tanrı için hazırlamak yerine Tanrı aracılığıyla Tanrı'nın devleti olmak için çaba göstermiştir. İsrail'in dünyadaki bütün trajik tarihi bu noktada en üst açıklamasını ve bir anlamda da teorik teyidini bulacaktı. İsrail gerçekten evrensel bir toplumun kendinden doğması gerektiğini asla unutmadı, belki de unutmak elinde değildi: Bu toplum tek ve gerçek olan Tanrı'ya, yani İsrail'in Tanrı'sına tapanların toplumu olacaktı. Fakat bu toplumu, çevresindeki veya birlikte yaşadığı halklarla çatışmaya girmeden sonsuz bir biçimde genişletilmiş bir İsrail halkı olarak tasavvur etmek mümkün değildir. Bunun da ötesinde Tanrı böyle genişletilmiş bir İsrail halkını, hiç olmazsa onu huzursuz etmek için birleşecek ve onun halkı kadar emperyalist olabilecek halkların veya ırkların tepki olarak evrenselcilik-karşıtı davranışlar sergilemesinden bağışık olarak tasavvur edemezdi. Çünkü yeryüzünde birden fazla seçilmiş halk olamazdı ve başka halkların dünyevi evrensellikleri bir gün belli bir sınıra ulaşabilse de İsrail halkı da kendi özünü ve aynı zamanda davasını inkâr etmeden kendi sınırlarına boyun eğmeyi kabullenemezdi. Eğer Yahudi halkı, ilk dönemindeki halini koruyabilseydi, yani gerçek Tanrı'nın inancını evrenselleştirmekle yükümlü kâhinler halkı olarak kalabilseydi evrenselleşebilirdi. Diğer halklar hahamlık ayrıcalığını yalnızca Levi kabilesine tanıyarak, kendi halklarının dünyevi tarihini gerçek Tanrı'ya tapanların manevi topluluğunun tarihiyle özdeşleştirme hakkını kaybediyorlardı. O andan itibaren İsrail halkı bir ikilemle karşı karşıya kalmıştır: Diğer halklar arasında bir halk olarak Mesih'in bu dünyada kuracağı gerçekten evrensel toplumla bütünleşecekti ya da özel bir etnik grubu insanlık sınırlarına kadar genişletmek konusunda inat edecekti. Fakat bu seçimin mümkün olması da, doğayı ve dünyayı aşan, bundan dolayı da tüm zamanların ve halkların ortak paydası ve aynı zamanda özel bir etnik - gruptan bağımsız gayeleri gerektirmekteydi. İşte Hıristiyan vahyi böyle olacak; ancak bu vahiy sayesinde gerçekten evrensel bir toplum ideali net bir biçimde tasavvur edi-

lebilir olacak ve Kilise sayesinde de gerçekleşmeye başlayacaktı.

Yunan felsefesinin böyle bir hareketi meydana getirmesi mümkün değildi. Platon, Devlet çerçevesini aşan sorunları hiç ele almamıştı ve insanlığın "Yunan" ve "barbarlar" şeklindeki Aristotelesçi ayrımı, bütün insanlara açık biricik dinsel topluluk fikrine aykırıydı. Yerel tanrılarından ve onların kültlerinden ayrılmaz olan antik site ve Roma tanrılarının koruması altında yavaş yavaş genişletilmiş bir siteden başka bir şey olmayan Roma İmparatorluğu, bunun doğuşunu doğrudan engellemekteydi. Yahudi halkının evrenselciliği dışında gerçekten evrenselci olarak algılayabileceğimiz iki örnek Büyük İskender ve stoacılardır. Fakat ikisi de Hıristiyan evrenselciliğinden çok farklıydı.

Kuşkusuz stoacılık, Thukydides'de (II:34-46) göründüğü ve Aristoteles'in Politika'sında tanımlandığı şekliyle Antik Site'nin dar çerçevesinden bir kopuşunu temsil etmektedir. Aristoteles şöyle der: "Vatandaşları, kendilerine ait olarak değil de Devlete ait olarak algılamamız gerekmektedir." (1337a, 28-29). Bunun tersine Seneca'nın tasavvur ettiği şekliyle stoacı bilge ise kendisini tanrıların ve insanların ortak malı olan, belli ve ebedi yasalarla birbirine bağlı ve evrenden başka bir şey olmayan bir kentin vatandaşı olarak görmektedir (*Ad Marciam* [*Marcia'ya*], 18, 1). Bir kişi kentbaşlık/vatandaşlık haklarını mı kaybediyor? O zaman insanlık haklarını kullansın, çünkü onun vatanı bir kentin surlarıyla sınırlı değildir, onun vatanı bütün dünyadır: *Patriamque nobis mundum professi sumus* (*Hayatın Dinginliği Üzerine*, 4, 4). Bundan daha net bir şey yoktur ve Cleanthes'in ilahisinden Marcus Aurelius'un *Düşünceler*'ine kadar metinleri çok rahatlıkla çoğaltabiliriz. Yine de Yunan Devletinin sınırlarını evrene kadar genişleterek ayırt edici özelliklerini kaybetmediğini görmekteyiz. "Kekrops'un sevgili kenti" kadar "Zeus'un sevgili kenti" de üyelerinin hür kabulüyle inşa edilecek veya korunacak bir toplum değildir. Stoacı evren, metafor şeklinde bir Devlettir; çünkü o olduğu gibi olan ve tüm bölümleri düşünce birliğinin doğal ve ilahi yasasıyla –ki bu yasa da uyum veya dayanışmadır– zorunlu olarak birbirine bağlanmış fiziki bir olgudur. Bu uyum vardır ve evreni tek bir devlet yapan da odur; fakat irademiz bunda etkili değildir ve felsefenin yapabileceği tek şey de bizlere inşa etmemiz gerekmeyen ve bilsek de bilmesek de üyesi olduğumuz bir sitenin vatandaşları olduğumuzu öğretmektir. Plutarkhos, Arrien ve Strabon'un söylediklerine bakacak olursak Büyük İskender bu stoacı fikri kendi askeri emperyalizmi için kullanmaktan başka bir şey yapmamıştır. Üstadı Aristoteles'ten daha kurnaz olan İskender insanları "Yunanlı" ve "barbarlar" şeklinde değil de iyiler ve kötüler şeklinde ayırmaktaydı; görevini de iyilere benzeri gibi ve kötülere yabancı gibi davranarak insan hayatlarını ve

âdetlerini bir aşk kâsesi içinde karıştırarak dünyayı barıştırmak olarak algılamaktaydı. Çünkü ona göre iyiler gerçek Yunanlılardı ve kötüler de gerçek barbarlardı. Kısacası onun ideali, bütün insanların ortak babası olan bir Tanrı'nın çatısı altında, barış ve uyum adına bütün insanları tek bir halk haline getirmekti, der Plutarkhos (*De fortitud. Alex.* [*Alexandros'un Cesareti Üzerine*] I:8; *Vie d'Alex.*, 27). Demek ki Augustus'un imparator olduğunda mührünün üzerine İskender'in tasvirini koydurması nedensiz değildi. Fakat burada hem Hıristiyanlıktan hem de İşaya'dan ne kadar uzak olduğumuzu görmekteyiz. Nasıl ki İskender Mısır'ın tanrısı olmuştu; Romalılar için Roma'da, Galyalılar için Lyon'da ve Cermenler için Köln'de Augustus tapınakları inşa edilmişti. Bizzat Vergilius bu külte tanıklık eder: *O Meliboce! Deus nobis haec otia fecit. Namque erit ille mihi semper deus...* (*Buc.*, I:6-8). Bu tür askeri emperyalizmlerin içerdikleri gelecek olanaklarını göz ardı etmeden, çok asil düşünceler kullansalar da dünyaya zorla egemen olma girişimlerini, isteklerin ve fikirlerin özgürce uzlaşmasını temel alan gerçekten evrensel bir toplum idealinden ayırt etmek gerekir.

Kuruluş yasasından dolayı bu toplum, İsa Mesih'e imanı ve vaftiz ayinini temel almaktaydı (Markos XVI:16); İncil'in evrensel vahyi bütün uluslara açık olduğu için (Matta XXVIII:19; Markos XVI:15) bu toplum, başlangıçtan itibaren bir kilise olarak oluşmakta ve bu dünyada varolmayan bir melekutu haber vermekteydi. Daha sonra Petrus ve Pavlus arasında ortaya çıkan tartışma ve Sinagog Kilisesi ile Greklerin (Gentils) Kilisesi arasındaki ayrım, Yahudilerin bu ani açı genişlemesini kabullenmekte zorlandıklarını göstermektedir (Galatyalılara Mektup II:8), fakat Aziz Pavlus'un havariliği sayesinde gerçekten Katolik bir dinsel toplum konusundaki Hıristiyan anlayışı kesin olarak zaferi kazanmıştır. Bu andan itibaren Yahudi halkının dinsel ayrıcalığı Tanrı tarafından şahit seçilmiş olma ayrıcalığı olmuştur (Romalılara Mektup III:1-2) ve herkes için aynı kurtuluş koşulu, yani Yasaya uymak değil de inancın doğruluğu geçerliydi (Romalılara Mektup IV:13-17; IX:6-13).

Demek ki Aziz Pavlus'un tebliğ etmekle yükümlü olduğu "gizem" buydu (Efeslilere Mektup III:8): "Şöyle ki Grekler de Yahudilerle birlikte mirasa ortaktırlar, aynı bünyenin üyeleridir ve İncil aracılığıyla Mesih İsa'da vaade ortaktırlar." (Efeslilere Mektup III:6-7); Çünkü Yahudi ile Grek (Gentil) farkı yoktur, çünkü O hepsinin Rabb'idir" (Romalılara Mektup X:12). "Artık ne Yahudi ne Grek vardır, ne köle ne de azatlı vardır, ne erkek ne de dişi vardır, çünkü Mesih İsa'da siz hepiniz birsiniz." (Galatyalılara Mektup III:26-28). Bütün inananları –ki iman herkese açıktır– aynı mistik Bedenin parçaları haline getiren bu öğreti yeni toplumun niteliğini kesin bir şekilde belirlemekteydi. Ulusal bir toplum değildi, çünkü İncil bütün uluslara müjdelen-

mişti; aynı zamanda uluslararası bir toplum da değildi, çünkü onun için ne Yahudi ne Grek vardı ve ulusları göz önünde bulundurmamaktaydı; hatta bu ulus-üstü bir toplum da değildi; çünkü halkların üstünde, onların bulundukları düzen içinde oluşmamaktaydı; kısacası İncil'in öğretisine uygun yeni melekut bu dünyada değildi; orada yaşamak Göklerde yaşamak anlamına gelmekteydi. Stoacılar kelimenin tam anlamıyla "kozmopolit"ti, yani kozmos (evren) vatandaşıydılar; Hıristiyanlar ise daha çok "uranopolit"tiler [Uranos (gök) vatandaşıydılar]: *Conversatio (politeuma) autem nostra est in coelis* (Filipinlilere Mektup III:20).

Roma imparatorluğu çok fazla halk çeşidini üstünkörü içine çektiği için, onları özümseyecek vakti bulamamıştı. İmparatorlukta yaşayanları Roma'ya bağlayan bağlar o dönemde bile çok gevşek olduğu için, bu insanlar Hıristiyan dinine girince İmparatorlar tarafından yasadışı ilan edilip zulme uğradıklarında ve dışlandıklarında bu bağları iyice çözülmüştü. Fiilen vatansız kaldıkları için kalben de vatansızlığı seçmişlerdir; yedi başlı Şeytanın desteklediği büyük Babil'in herhalde Roma'yı simgelediği *Yuhanna'nın Vahyi* (Vahiy XVIII-XIX) ve yaptıkları suçların cezası olarak Roma'nın ve İtalya'nın tamamen yok edilişini haber veren *Carmina Sibyllina*'lar da (III:356-362; V:227 vd.) buna şahitlik etmektedir. *Nobis nulla magis res aliena est quam publica* diye yazmıştır sakince Tertullianus *Apologeticum*'unda (paragraf 38) ve şöyle ekler: *Unam omnium rem publicam agnoscimus mundum*. Bunu yalnızca Roma imparatorları hissedip endişelenmemişlerdir. Celsus'un *Discours vrai* [*Gerçek Söylev*] adlı eseri bu Hıristiyanların zamanla değişmemelerinin imparatorluk için bir parçalanma tehdidi oluşturduğunu açıkça ifade etmektedir ve onları kamu işlerine karşı ilgisiz kalmakla itham ederek kamu işlerine katılmaya çağırmıştır. Celsus'un bu siteminde biraz abarttığını düşünürsek Origenes'in cevabı bu sitemi doğrulamak için yeterlidir; çünkü Celsus'usun suçlamalarını hiçbir şekilde umursamamıştır. Neden Hıristiyanlar imparatorlukla ilgileneceklerdi? Her biri bir vatan gibi (sustema patridos) düzenlenmiş kendi kiliselerine sahiptiler ve ilk önce bu kiliselerle ilgilenmek durumundaydılar.

Bu zihniyet hakkında en iyi bilgiyi, çok daha da ılımlı bir biçimde veren tanık, *Lettre à Diognète*'in [*Diognète'e Mektup*] bilinmeyen yazarıdır. XVI. yüzyıla kadar bu yazı için çok farklı tarihler verilmişti; fakat günümüzde bu eserin II. yüzyılda –yani Justinus'un eserinden az bir zaman sonra– yazıldığı konusunda uzlaşılmaktadır. Bu eserde (Bölüm V-VI), Augustinus'un eserlerinin temel fikirlerinden biri olacak, yeryüzündeki vatanların içinde bulunan ve onları yok edecek yerde canlandıran Gök Melekutu fikrini görmekteyiz: "Hıristiyanlar, diğer insanlardan ne ikamet ettikleri topraklar ne konuştukları diller ne de alışkanlıklarından dolayı ayrılmaktadırlar. Kendi-

lerine has kentlerde de oturmazlar, özel bir lehçe de kullanmazlar ya da olağanüstü bir biçimde yaşamazlar. Çünkü izledikleri öğretiyi akıl yürüterek veya basiret göstererek bilim adamları keşfetmemiştir, bazılarının yaptıkları gibi insani bir dogmayı da sahiplenmezler. Kaderlerine göre Grek kentlerinde ya da barbar kentlerde yaşayan Hıristiyanlar, yiyecek, giyecek ve hayatla ilgili her konuda onların zahiri âdetlerine uyarlar; aynı zamanda kendilerinin oluşturdukları toplumun olağanüstü ve aykırı yanlarını da ortaya koyarlar. Çünkü onlar kendi vatanlarında yabancıların edeceği gibi ikamet etmektedirler. Vatandaş gibi her şeye katılmakta ve yabancı gibi her şeyden uzak durmaktadırlar. Yabancı her vatan onların vatanıdır ve her vatan onlara yabancıdır... Kısacası ruh beden içinde ne ise Hıristiyanlar da dünya içinde öyledirler. Ruhun bedenin tüm öğelerinde bulunması gibi Hıristiyanlar da dünyanın tüm kentlerinde bulunmaktadırlar. Ruh bedendedir, fakat beden değildir; aynı şekilde Hıristiyanlar da dünyadadırlar, fakat onlar dünyaya ait değillerdir." Böylece kendisini başlangıçtan beri yadsıyan bir imparatorlukta bulunan Kilise, Devletin bedenini canlandıran bir ruhun görevini hak olarak iddia ederek, kendi öz maneviyatına çekilmiştir.

Constantinus'un Hıristiyan dinine girmesiyle Hıristiyanların imparatorluktaki konumları tamamen değişmiştir. Constantin'i buna götüren nedenler ne olursa olsun – ki tarihçiler hâlâ bu nedenleri tartışmaktadırlar– kilise hiyerarşisinin üyelerinin devlet içinde önemli ve bazen de ağır basan kişiler haline dönüşmesine neden olmuştur. Hıristiyan olarak bizzat imparator onlara boyun eğmekteydi ve 390'da vuku bulan Selanik kıyımından sonra Aziz Ambrosius'un Theodosius'u azarlamasında bu durumu daha da iyi fark etmekteyiz. Bu andan itibaren piskoposlar, imparatorluğun Kiliseye bağlı olduğunu ve birine sadakatin diğerine de sadakat gerektirdiği anlamına geldiğini açıkça ortaya koymuşlardır. Ambrosius Kiliseden, Roma dünyasının başından bahseder gibi bahsetmiştir: *Totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam* (*Mektuplar*, XI:4) ve Ambrosius, Tanrı'nın kendi adaleti içinde böyle olmasını istediği için Ariusçu (Arienne) mezhep sapkınlığının Tanrı'ya karşı inancı yok ettiği yerde İmparatorluğa olan inancın da aynı şekilde yok olduğunu ilan etmiştir: *Ut ibi primum fides Romano imperio frangetur, ubi fracta est Deo* (*İnanç Üzerine*, II:16). *Contre Symmaque* adlı ünlü şiirinin bir bölümünde (II:578-636) şair Prudentius, Mesih'in insanları aynı inançta birleştirmesini beklerken, Roma'nın egemenliğini ulusları tek bir yasa altında toplamak için Tanrı tarafından istenilen bir inayet olarak sunmuştur:

En ades, Omnipotens, concordibus influe terris!
Jam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu
Pax et Roma tenent.

Benzer birçok rüyanın izleyeceği bu ilk rüya, tıpkı diğerleri gibi, kısa süre sonra sona erdi. Kilisenin kendisi bile kendi egemenliği altında yok olan imparatorlukların sayısını bilmiyordu. 410 yılında Alaric'in yönetiminde Gotlar Roma'yı istila etmiş ve yağmalamışlardı. Bu felaketin derinliğini hayal etmemiz biraz zordur; çünkü imparatorluk için bu gerçek bir felaketti; fakat Kilise için daha da büyük bir felaketti. Constantinus'un Hıristiyan dinine girmesinden beri paganlar, Roma tanrılarından vazgeçilmesinin Roma'nın mahvına sebep olacağı yolunda kehanetler savurup duruyorlardı. Oysa Hıristiyanlar İmparatorluğun refahının Kilisenin refahına bağlı olduğunu savunmuşlardı. Ve birden imparatorluk harabeye dönüşmüştü. Pagan tezi için bu inanılmaz bir zaferdi! Bütün Hıristiyan-karşıtı çıkışlar bu olaydan yeni bir güç elde etmişlerdir. Onlara karşı koymak için Augustinus, 413 yılında hemen harekete geçmiştir: "Bununla beraber kralları Alaric'in komutası altında Gotlar tarafından işgal edilen Roma ele geçirilmiş ve harabeye çevrilmiştir. Bizim pagan adını verdiğimiz sahte tanrılara tapanlar Hıristiyan dinini bu yıkımın sorumlusu olarak göstererek, gerçek Tanrı'ya karşı alışılagelenden daha acı yakınmalarla ve daha şiddetli küfürlerle sövmeye başlamışlardır. Bu yüzden Rabb'in evinin daha ateşli gayretleri, bunların küfürlerine veya hatalarına karşı savaşmak için kalemi eline tutuşturdu; *Tanrı'nın Devleti* adlı eserime giriştim." (*Retractations*, II:43). Bütün ortaçağın siyasal düşüncesi ondan ilham aldığı için bu eserin Hıristiyan düşüncesine inanılmaz derin bir etkisi olmuştur.

Augustinus'un bahsettiği Devlet, eserin hemen başında açıkça tanımlanmıştır. Tanrı onun kurucusu ve kralıdır: Bu Devlet yeryüzünde imandan beslenir, *ex fide vivens*; kâfirler arasında hac halindedir: *Inter impios peregrinatur*; haccın varacağı nokta göktür: *In stabilitate sedis aeternae.* Demek ki söz konusu olan, geçici olarak imanla beslenmeyen diğer toplumla *–civitas terrena–* iç içe bulunan özü ve kökeni doğaüstü olan bir toplumun *–Tanrı Devleti–* tarihidir. Hıristiyanlar mecburen her iki devlete de aittir. Devletin birer üyesidirler, dinleri de kusursuz vatandaşlar olarak davranmalarını emretmektedir; tek fark şudur ki yalnızca Yeryüzü Devletine ait olan üyelerin ülkelerine karşı duydukları duygudan dolayı yaptıkları şeyleri, Hıristiyanlar Tanrı'ya olan inançlarından dolayı yapmaktadırlar. Demek ki bu neden farklılığı toplumsal erdemlerin uygulamasında uzlaşmaya engel olmamaktadır. Paganlar, eskiden Roma'nın büyüklüğünü sağlayan doğal bir dürüstlüğe sahiptirler; Hıristiyanların doğaüstü erdemleri devlete karşı aynı görevleri yüklediği için, iki devletin uzlaşmaması için hiçbir neden yoktur. Roma'nın büyüklüğünün umulmadık anlamı da burada bulunmaktadır: "Tanrı, gerçek dine sahip olmasalar bile dindışı erdemlerin neler yapabileceğini Roma imparatorluğunun sınırsız bereketi ve ihtişamı sayesinde göstermiştir;

böylece gerçek din de eklendiğinde, insanların, Hakikat'in kral, Merhamet'in yasa, Ebediyet'in ölçü olduğu bir başka devletin yurttaşları olduklarını anlatmak istemiştir."

Gayesi açısından bakıldığında Tanrı'nın Devleti, insanları herkesin aradığı ve yeryüzü Devletinin sunamadığı mutluluğa götürmelidir. Yeryüzü Devletinin filozof olan bilginleri, bu Devletin bunu yapamadığını itiraf etmektedir. İnsanı mutlu kılacak hikmeti her yerde aramış, fakat bulamamışlardır; çünkü arayışlarını yalnızca akılla sürdürmüşlerdir: *Quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt* (XVIII:41). Tanrı'nın Devleti ise güvenle hareket etmektedir; çünkü insanları mutluluğa götürmek için Tanrı'nın otoritesini destek almaktadır. Farkı görebilmek için bu iki hikmeti karşılaştırmak yeterlidir. Paganlarda ahlaksal soruna 288 olası mantıklı çözüm kabul edilmekteydi; Kilisede ise az sayıda kutsal yazar tarafından ifade edilmiş tek bir çözüm kabul edilir. Böylece bir yanda tilmizleri ufacık tarikatlara dağılmış çok sayıda filozof, öte yanda da hepsi hemfikir az sayıda kutsal Yazar ve onları izleyen sayısız inanan ortaya çıkar.

Bu temel farklılık, Kilisenin hikmete karşı sergilediği tutumun pagan devletinin tutumu olmadığını açıklamaktadır. İlke olarak pagan devlet, filozofların öğrettiklerine karşı ilgisizdir. Pagan devletin bir felsefi tarikatı koruyup diğer tarikatları yasakladığı hiç görülmemiştir. Zaten yeryüzü devletinin mistik adının kargaşa anlamına gelen Babil olması da buradan kaynaklanmaktadır. Orada doğru olan yanlış olanla birlikte öğretilmektedir ve kral olan şeytan için hangi yanlışın üstün geleceği pek önemli değildir, çünkü hepsi de aynı şekilde küfre götürmektedir. Tanrı'nın halkı asla böyle bir düzensizlik yaşamamıştır, çünkü bütün filozofları ve bilgeleri Tanrı'nın hikmeti adına konuşan peygamberlerdir. Filozofların doğru olarak söyledikleri her şeyi Peygamberler yanlıştan arındırarak daha önce söylemişlerdi: Tek bir Tanrı, yaratıcı ve inayet sahibi, vatan sevgisi, dostlukta sadakat ve hayır işleri yapmak gibi erdemleri emreden, aynı zamanda da bütün bu erdemlerin hangi gaye için yapılması gerektiğini ve hangi şekilde gerçekleştirilmeleri gerektiğini öğreten bir Tanrı. Bu emanetin bekçisi olan Kilise, insanların mutluluğu için kendisine verilen otorite sayesinde birliği korumak durumundadır. İşte Eskilerin bilmedikleri mezhep sapkınlığı ve sapkınlar gibi olaylar buradan kaynaklanmaktadır. Yeryüzü devletinde hür görüş olan şey, Tanrı'nın devletinde o devletin birliğini sağlayan öğretisel bağın ve dolayısıyla onun varlığını sağlayan toplumsal bağın kopuşuna dönüşmektedir. Bu yüzden ondan bunlara hoşgörü göstermesini isteyemeyiz: *Quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut civitas confusionis indiffernter nabuit philosophos inter se di-*

versa et adversa sentientes (XVIII:51). Kilisenin icra ettiği ilahi ve mutlak otorite, Tanrı Devletinin oluşturucu yasası olan vahyedilmiş hikmetin birliğini korumayı amaçlamaktadır.

Demek ki Augustinus, bir gün Tanrı'yı görmeyi hak edenlerden ve imanın ışığında, Kilisenin kılavuzluğunda şimdiden bu gayeye doğru yürüyenlerden oluşmuş, doğaüstü öze sahip dinsel bir toplum fikrini ortaçağa miras bırakmıştır. Yalnızca aklın buyurduğu dünyevi araçlarla elde edilen yeryüzündeki insan mutluluğundan başka bir şeyi amaçlamayan devletlerin genelinden bu Tanrı Devletini ayırt etmiştir. Özlerin bu karşıtlığı iki devletin yan yana varolmasını, hatta yardımlaşmasını dışlamamaktadır. Augustinus Hıristiyan imparatorlar da tanımış ve bunların sonuçta diğerlerinden daha başarısız olmadıklarını gözlemlemiştir. Roma'nın maruz kaldığı felaketler, Hıristiyanlar için bile mutluluğun bu dünyada olmadığını göstermektedir. Augustinus imparatoru, Kilisenin yayılması için çalışması gerektiği konusunda an az bir kez uyarmıştır. Fakat artık Prudentius'un tersine, Kilisenin zaferini sağlamak için imparatorluğa güvenmemektedir. Gerçi onun yazılarında bile, Tanrı devleti gökten yeryüzüne inmeye ve Kilise aracılığıyla imparatorluğun ve dünyanın idaresini geri almaya hazırdır; fakat Roma'nın yıkılışı, Tanrı Devletinin, bir süreliğine indiği yeryüzünden göğe yükselmesine yol açmıştır. Demek ki "siyasal Augustinusçuluk" ifadesi üç farklı şeye gönderme yapabilir: Hıristiyan Hikmetini temel alan ve öz itibariyle Devletten ayrı, fakat aynı zamanda onunla uyuşabilen doğaüstü bir toplumun temel ilkesi; Augustinus'un Roma'nın yıkılışının etkisiyle bu ilkelerden çıkarttığı pratik sonuçlar; daha sonra farklı siyasal koşullarda başka Hıristiyan düşünürlerin aynı ilkelerden çıkardıkları pratik sonuçlar. Kişisel olarak Augustinus, Hıristiyanların siyasal koşullarını *Diogenes'e Mektup*'ta tasvir edilen koşullara çok benzeyen bir tarzda tasavvur etmiştir. Tanrı'nın devletinin yeryüzü Devletindeki hac yolculuğuna devam edeceğini, her mevkiden, her ulustan ve her dilden insanları bünyesine toplayacağını, onların bir gün Tanrı Devleti'nin en üstün barışından *yararlanmak* için Yeryüzü Devleti'nin göreli barışını *kullanacaklarını* öngörmüştü. Fakat ortaya koyduğu ilkeler, Tanrı'nın devletinin çok daha farklı iddialarını da gerekçelendirmekte kullanılabilirdi ve Kilisenin imparatorluğun işlerine karışma hakkını meşrulaştırmak için bu ilkelere gönderme yapılacaktı. O andan itibaren şu yeni olguya rastlamaktayız: Augustinus'un ilkeleri adına Ambrosius'un otoritesini kullanan Kilise hiyerarşisi.

Tanrı'nın devleti konunun öylesine yükseğinden uçuyordu ki, Augustinus bile onu biraz unutmuş olmaktan endişe duymuştur. Bu yüzden Gotların kıyımından kurtulmak için Afrika'ya sığınan İspanyol bir rahipten –Paul Orose– pagan halkların

geçmişte maruz kaldıkları felaketlerin tarihini yazmasını istemiştir. Orose bu öneriyi olumlu görmüş ve "Tanrı'nın devletinde yabancı" olan herkesin –ki onlara *gentiles* veya köylerde (*pagi*) yaşadıkları için *pagani* denir– daha önceden 410 yılında sızlandıkları felaketler kadar ciddi felaketler yaşadıklarını ve gerçek dinden uzak oldukları için bu felaketlerin daha da acı verdiğini ispatlamaya girişmiştir. Bir tezi ispatlamak için asla böylesine açık bir tarih yazılmamıştır ve Orose'un tarihine pekâlâ "Suçlar ve Cezalar" adı da verilebilirdi. Bununla beraber bu tarih teolojisinde üzerinde durulmasını hak eden bazı noktalar bulunmaktadır.

Her şeyden önce eserinin bölümlerini birbirine bağlayan ana fikir: *De regnorum mutatione Dei providentia facta.* Güç, Tanrı'dan gelir; buna diğer güçlerin doğduğu kralların gücü de dahildir. Böylece Tanrı, zamanın başlangıcından beri birbirini izleyen büyük imparatorluklar sırasını özgürce oluşturmuştur: Babil, Makedonya, Afrika, Roma (II, I). Orose bu olay zincirini ilgili bir seyirci gibi ve aynı zamanda da duruma hâkim olabildiği için herkese adalet dağıtabilecek bir Hıristiyanın mesafesiyle anlatmıştır. Örneğin erdemli İskender'in ölümüne ve imparatorluğunun yıkımına üzülmüştür. Ona belki şöyle diyebiliriz: "Fakat bunlar Roma dünyasının düşmanlarıdır (*Ibti hostes Romaniae sunt*)." Orose ise buna cevap olarak, "İskender'in fetihleri hakkında düşünülen şeylerin, Roma'nın askerleri tarafından sakin ve bilinmeyen halklara savaş açıldığında da Roma'nın fetihleri için düşünüldüğünü" belirtir. Şunu da not etmeliyiz ki Roma da, oluşturulması gereken teoriden yararlanmıştır. Orose'un, Pagan halklarının pagan olduklarından dolayı mutsuz olduklarını ispatladıktan sonra yakın zamanda maruz kalınan felaketlere rağmen imparatorluğun Hıristiyan olmaktan kazançlı çıktığını ispatlaması gerekmekteydi. Mesih'in gelişinden beri imparatorluk birliğe kavuşmuştu, öyle ki Roma "eskiden lüks ihtiyaçları için bizimkilerden kılıç zoruyla aldıklarını şimdi kamu işlerinin ortak kullanımı için bizimle paylaşmaktadır." Belki de Romalılar eskiden Barbarlara karşı, Barbarların şu an Roma'ya karşı olduklarından daha sert davranmışlardı. Fakat Roma'nın birliğinin şöyle bir faydası vardır ki imparatorluğun bir yerinde zulüm görülüyorsa vatanını terk etmeden imparatorluğun başka bir yerine sığınılabilir. İspanya'dan Afrika'ya sığınan Orase'un durumu da böyledir: *Ad Christianos et Romanos, Romanus et Christianus accedo.* Aynı Tanrı'ya itaat eden, aynı yasaların hâkim olduğu imparatorluğun bu birliği, Hıristiyan için dünyayı bir parçaya veya daha doğrusu bir *quasi partia, quia quae vera est, et illa quam amo patria, in terra penitus non est*'e dönüştürmektedir. Bunun üzerine Orose şu sonuca varır: *Haec sunt nostrorum temporum bona.* Gördüğümüz gibi bunlar göreli iyilikler ve duygu karışımlarıdır, çünkü Orose kendisinden önce gelen tüm düşü-

nürlerin temalarını derlemiştir. Prudentius'la birlikte Tanrı'nın imparatorluğun kaderine dünyanın huzurunu ve Mesih'in hizmetine hazırlamayı yazdığını düşünür (VII:1); Augustinus'la birlikte İmparatorluğun suçlarından dolayı ceza gördüğüne inanır; kendi düşüncesi olarak da son olayların fazla trajik bir biçimde algılandığını eklemiştir. Sonuçta Alaric'in kendisi bile Roma'yı yağmaladığı dönemde Kiliseyi korumuş olan bir Hıristiyandı. Bu olaylarda öldürülen Hıristiyanlar olduysa bunlar, biraz erken göğe yükseleceklerdir; kurtulan paganlar olduysa onlar da biraz gecikerek cehenneme gideceklerdir; ama ne olursa olsun eninde sonunda cehenneme gideceklerdir. Demek ki hikmet, Tanrı'nın iradesine boyun eğmektir. İmparatorlukların beklenmedik sıralamasının bu geniş tablosu, ortaçağ tarihçilerinin elleri altında bulunacak, hatta XVII. yüzyılda *Discours sur l'histoire universelle*'in [*Evrensel Tarih Üzerine Söylev*] Bossuet'si bile Augustinus'tan daha çok Orose'un takipçisi olacaktı.

Orose'un *Historiae*'si [*Tarihler*] 418 yılına kadar ulaşmıştır. *Tanrı'nın Devleti*'nde ortaya konan ilkeleri uygulayarak yavaş yavaş ortaçağın "papalık teokrasisi"ne yönelecek öğretinin oluşmasına bu tarihte henüz şahit olmamaktayız. 492 ile 496 yılları arasında papa olan I. Gelase, imparatorun Kilisenin başkanı değil de oğlu olduğunu söylemiştir. Onun gözünde dünyevi güç ile ruhani güç birbirinden ayrıdır, her biri yetkesini Tanrı'dan almıştır ve kendi alanında Ona bağlıdırlar. Böylece kral, ruhani düzende piskoposa boyun eğmektedir ve aynı şekilde piskopos da dünyevi düzende krala boyun eğmektedir. I. Gelase'ın düalizmi, Dante'nin *Monarchie* [*Monarşi*] adlı eserinde savunduğu öğretiden tamamen kopuk değildir; iki iktidar da aynı nihai gayeye bağlıdır ve burada papanın imparator üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak dünyevi bir otoritesi söz konusu değildir. Bu son tezin savunulabilir olması için Tanrı Devleti'nin fiilen Kiliseyle aynı şey olarak kabul edilmesi gerekir ve zaten Augustinus'un kendisi de buna davet etmiştir: *Civitas Dei quae est sancta Ecclesia* (VIII:24); *Civitas Dei, hoc est ejus Ecclesia* (XIII:16); *Christus et ejus Ecclesia quae civitas Dei est* (XVI:24). Fakat bunun için dünyevi olanın ruhani olana bürünmüş olarak algılanması, yani devletin Kilisenin içinde algılanması gerekmektedir. Bu andan itibaren Kilise, dünyevi olanın üzerinde hak iddia edebilir; çünkü sahip olduğu Hıristiyan Hikmeti ulusları, hatta imparatorlukları Tanrı'nın onların kaderine yazdığı nihai gayeye götürmek için bu otoriteyi vermektedir. Hiçbir şey bizzat Augustinus'un bile bu gelişmeyi düşündüğünü göstermez. Fakat onun geliştirdiği ve Kilisenin oluşturucu ilkelerinin aslında dünyevi toplumlarına bir uzantısı olan yeni toplumsal yapı/beden kavramı olmadan bu mümkün olmazdı. Çünkü Kilise Babalarının –özellikle de Augustinus– Seneca (*Epistulae* [*Mektuplar*] XIV:2) ve Cicero'dan (*Yasalar Üzerine*, I:10-12) dev-

letin kökenine, niteliğine ve Hukukun evrenselliğine dair önemli kavramlar aldıkları doğrudur (A. J. Carlyle). Fakat "Babaların toplumun kökeni hakkında hiçbir Hıristiyan görüşe sahip olmadıklarını" savunmak doğru olmaz. Tam tersine antikçağda, insanları Tanrı'nın mukaşefesine –ki bu aynı hakikatin ortak kabulüyle tanımlanmıştır ve aynı iyiliğin ortak sevgisiyle hemhal olmuştur– ortak kılmak amacıyla bizzat Tanrı tarafından kurulmuş bir toplum fikrine rastlamak çok zordur. Eski toplum tanımları, dünyanın yaratıcısı bir Tanrı tarafından istenilen ilahi düzene kökenleri bağlandığında, kökten değer dönüşümlerine uğramıştır. Ve bu birinci dönüşüm başka bir dönüşümü hazırlayacaktı: Özel dünyevi toplumların Kilisenin evrensel toplumuyla bütünleşmesi; ki ortaçağ bunu inancın evrenselliği adına gerçekleştirmeye çalışacaktır.

KAYNAKÇA

SORUNUN KÖKENLERİ, M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs* (MÖ 150'den MS 200'e kadar), Paris, Gabalda, 1909. — A. Causse, *Israël et la vision de l'humanité*, Strasbourg, 1924. — A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIIIe siècle*, Paris, 1932;— aynı yazar, *Des prophètes à Jesus. Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaisme*, Paris, 1935. — A. Pinaud, *La paix legs d' Israël, Société commerciale d'éditions et de librairie*, Paris, 1932 (bu kitapta, evrenselcilik ile barışçılık arasında yaşanan kafa karışıklığına dikkat etmek gerek). — Ern. Barker, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors.*, London, Methuen, 1917 (*The Political Thougt of Plato and Aristote*'ın birinci bölümü tekrar kaleme alınmıştır, London, 1906). — Willamowitz-Moellendorf, *Staat und Gesselschaft der Griechen*, in Paul Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, Teil. II, Abt. IV, 1. — W. W. Tarn, *Alexander the Great and the unity of Mankind*, in *Prceedings of the British Academy*, c. XIX.

SORUNUN GENELİ. — John T. Mc. Neill, *Christian Hope for World Society*, Willet, Clark and C°, New York and Chicago, 1937. — F. J. C. Hearnshaw, *The Social and Political Ideas of some Great Mediaeval Thinkers*, G. S. Harrap, London, 1923 [Ortaçağın siyasal düşüncesi üzerine farklı yazarlar tarafından yapılmış incelemeler derlemesi (E. Baker), Augustin (A. J. Carlyle), Jean de Salisbury (E. F. Jacob), Aquinolu Thomas (F. Aveling), Dante (E. Sharwood Smith), Pierre Dubois (E. Power), Marsile de Padoue (J. W. Allen), J. Wycliffe (F. J. Hearnshaw).]. — Ad. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.*, 2 c., 4. bsk., 1924. — P. De Labriolle, *La réaction païenne*, paris, 1934. — H. Leclercq, *Eglise et Etat*, art. in *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, c. IV, kol. 2255-2256.

TANRI'NIN DEVLETİ. — R. W. ve A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, c. I, London, 1903. — J. Mausbach, *Die Ethnik des heiligen Augustinus, Freiburg* i. *Br.*, Herder, 2. bsk., 1929: c. II, s. 410-416 (Kaynakça, s. 411, dipnot 1). — H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zur Augustinus De Civitae Dei...*, Leipzig, J. C. Hinrich, 1911. — H. Combes, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Plon, 1927; özellikle böl. VI, *Les rapports de l'Eglise et de l'Etat*.

SIYASİ AUGUSTİNUSÇULUK. — H. X. Arquillere, *L'Augustinisme*

Politique, Paris, J. Vrin, 1934.; aynı yazar: sur l'information de la Théocratie pontificale, in Mélanges Ferd. Lot., Paris, E. Champion, 1925. — R. Hull, Medieval Theories of Papacy, London, 1934.
PAUL OROSE. — P. Orosii, Historirum libri septem, in Migne, Pat. Lat., c. XXXI, col. 663-1174.

V

LATİN KİLİSE BABALARI KÜLTÜRÜ

Latin patristiği Yunan patristiğinden oldukça farklıdır ve aralarındaki fark da türedikleri iki kültür arasındaki farkı ifade etmektedir. Latin literatüründe metafizik yalnızca ithal edilmiş bir konu olmuştur; fakat Roma, aralarında hatiplerini ve tarihçilerini de saymamız gereken çok büyük ahlakçılar üretmiştir. Ortaçağın ilk döneminde Avrupa kültürünün kökenlerini anlamak isteyenler için bu olay son derece önemlidir; çünkü Avrupa kültürünün kaynağında Latin literatürü bulunmaktadır. Kuşkusuz bu kültür, çokça yararlandığı Yunan etkilerine büyük ölçüde açıktı. Origenes'in Aziz Ambrosius üzerindeki, Plotinus'un Aziz Augustinus üzerindeki, Platon ve Aristoteles'in Boetius üzerindeki etkileri, ortaçağ düşüncesinde uzun bir yankı bırakacaktı; fakat ortaçağ düşüncesi ilk önce yalnızca Latin kültürüyle doğrudan iletişime girmiş ve bu da kaderinde belirleyici etkenlerden biri olmuştur.

Bu kültüre egemen olan idealin en açık ifadesi Cicero'nun eserlerinde bulunmaktadır. Ona göre insanın hayvanlardan tek farkı dilidir: O konuşan bir hayvandır. Buradan da, ne kadar iyi konuşursak o kadar insan oluruz düşüncesi çıkar. Bu yüzden onun gözünde belagat en yüce sanattır, yalnızca bir sanat değil aynı zamanda da bir erdemdir. *Retorik Buluş Üzerine* ve *De oratore*'da [*Hatip Üzerine*] kendisinin de söylediği gibi belagat, insanın diğer insanlar üzerinde üstünlük kurmasını sağlayan ve insanı hayvanlardan üstün kılan erdemdir. Belagatı geliştiren kişi kendi insanlığını geliştiren kişidir. Bu kültürün faydası *politior humanitas*'tır; bu kültür, *humaniores litterae*'lerdir; adları böyledir, çünkü belagatı artırarak insanı daha insan kılmaktadırlar.

Fakat belagattan ne anlamalıyız? Cicero, *Retorik Buluş Üzerine*'den itibaren, ama asıl *Hatip Üzerine*'de daha kesin bir tarzda, retorik öğrenerek belagat dersi vermeyi veya bu vasfı elde etmeyi düşünenlerin yanlışını ortaya koymuştur. Kendisi de sanatın kurallardan değil de kuralların sanattan doğduğunu bilmeyecek kadar iyi bir sanatçıydı. Salt retorikçilere karşı çıktığı gibi salt düşünce ve spekülasyon uzmanlarını da sert bir şekilde eleştirmekteydi. Cicero, *Hatip Üzerine*'sinin ilginç bir bölümünde

kendisinin hayal ettiği şekliyle insanlık kültürünün tarihini çizmiştir. Başlangıçta belagatı sitenin iyiliği için kamu önünde kendini ifade eden bir hikmet olarak algılayan Lykurgos veya Solon gibi halkların büyük önderleri vardı. Daha sonra hikmetin cazibesine kapılarak yalnızca onu incelemeye kendilerini adayan insanlar çıkmıştır. Siteden kaçanların atası ve başkanı Sokrates'tir ki, hikmetin belagattan ayrılmasından sorumlu olan odur. Aslında bu ayrılma her ikisi için de ölümcül olmuş, çünkü Cicero'nun yakındığı duruma –yani söyleyecek bir şeyi kalmadığı için retorikten ibaret olan bir belagata ve nasıl konuşacağını unuttuğu için etkisiz bir hikmete– yol açmıştır. Demek ki filozoflara konuşmayı veya hatiplere de düşünmeyi tekrar öğretmek gerekir; ki bu ikisi de aynı anlama gelmektedir. Bilgili bir hatip aynı anda belagatlıdır ve filozoftur ve bunlardan biri olduğu için diğeridir. Belagatlı olmadan filozof olunabilir, fakat filozof olmadan belagatlı olunmaz; izlenmesi gereken beşeri ideal *doctus orator*'-dur: Bilgili hatip (*Hatip Üzerine*, III:142, 3).

Hatip hangi bilgileri edinmelidir? İnsanın dili, insan toplumlarının varolmasını mümkün kılar ve toplumları dil kurduğu için onlara yol gösteren de dildir. Her devlet başkanı hatiptir; demek ki her şeyden önce kölelere özgü olmayan ve hür insanın şanına yakışır bütün sanatları öğrenmelidir (*artes liberales* = *artes libero dignae*). Cicero, *Hatip Üzerine*'de (I:8-12), grameri (veya edebi incelemeler), matematiği, müziği, retoriği ve felsefeyi zikretmiştir. Aynı diyalogda (I:187 ve III:127) matematiğin geometriyi ve müziği de içerdiğini özellikle belirtmiştir. Böylece ortaçağın yedi "serbest sanat"ının listesini elde etmiş bulunmaktayız. Burada Roma'daki her türlü eğitim planının iki çeşit unsur kapsadığını belirtmekte yarar var: Biraz önce saydığımız ve kültürlü her insanın bilmesi gereken serbest sanatlar ve ek olarak, her eğitimcinin kendisine çizdiği özel gayelere göre değişen çeşitli bilgiler. *Dicsiplinae*'sinde [*Eğitimler*] Varro, biraz önce zikrettiğimiz yedi sanata tıbbı ve mimarlığı eklemiştir. Vitruve başka sanatları da zikretmiştir; fakat Vitruve'ün amacı mimar yetiştirmekti Cicero'nunki ise devleti iyi yönetebilecek önderler yetiştirmekti. Bu yüzden bu ilk bilgi katmanına, avukata ve siyaset hatibine gerekli olan bilgileri de eklemiştir. Maalesef kendisinin de tecrübelerinden bildiği üzere, avukat ve siyasetçi her konuda konuşabilmelidir. Yalnızca bildiğimiz konularda belagatli bir şekilde konuşabiliriz, fakat her şeyi bilmek de imkânsızdır. Bu ikilemden kurtulma isteği Cicero'yu, belagatlı kişinin, hızlı bir biçimde her türlü şeyi öğrenebilecek yeteneğe sahip (zaten ona göre hızlı bir biçimde öğrenemediğimiz şeyleri asla bilemeyiz) ve bu konularda uzmanlardan bile daha sanatsal ve rahatlıkla bahsedebilen kişi olduğunu savunmaya götürmüştür. Demek ki hatipten, bu zorlu işi başarmak için serbest sanatlara eklenen genel bir kültür bek-

lenmektedir. Madem ki söz konusu olan önderler yetiştirmektir, o zaman hatip olacak kişi, ilk önce kendi özel tekniğini oluşturan Hukuk bilimini ve felsefe (diyalektik ve adetler bilimi), tarih, Edebiyat gibi çeşitli bilgiler yığınını, yani kısacası kültürlü olmak için gerekli olan bu *eruditio*'yu elde etmelidir.

Demek ki bu ideal, biri değişmez diğeri değişken iki farklı unsuru kapsar. Batı kültürü tarihi boyunca bu yedi serbest sanat latin uygarlığına has bir damga olarak varlıklarını koruyacaklardır; bunun nedeni, yeni amaçlara sonsuza dek uyarlanabilmeleridir. Jül Sezar'ın zaferinden sonra Cicero, askeri bir dikta rejiminde tek bir hatibe yer olduğunu fark etmiştir. Susturulan belagati işsiz kalmıştı; zaten bu yüzden belagati de felsefi eserlerinde yazılı belagat şeklinde yayılmıştır. Felsefe ona konuşacak konular sunmaktaydı. Quintilien, MS 93 ile 95 yılları arasında *İnstitutio oratoria*'sını [*Hitabet Eğitimi*]yayımladığında, Cicero'dan başka bir amaçla belagatla felsefenin birleşmesini ateşli bir şekilde istemiştir. Onun ideali konuşmasını bilen iyi bir insan yetiştirmekti: *Vir bonus discendi peritus* (*Hitabet Eğitimi*, II:20, 4).

Burada söz konusu olan tam olarak Cicero'nun *doctus oratur*'u değildir. Quintilien ile Cicero arasında Seneca bulunmaktadır. Cicero'ya göre felsefe belagatın kaynağında olduğundan geleceğin hatibi felsefe öğrenmeliydi; Quintilien'e göre filozof olmak iyi insan olmak anlamına geldiği ve öğrencisinin de konuşmasını beceren iyi bir insan olması gerektiği için onun da felsefe öğrenmesi gerekmekteydi; fakat Quintilien burada Cicero'nun belagatının beslendiği Yeni Akademia'nın spekülatif hikmetinden çok stoacıların pratik hikmetini düşünmekteydi. Onun eğitim düzeni de bunu temel almıştır. Çocuğu, okuma ve yazma (*ludi magister*) öğretecek bir öğretmene teslim ettikten sonra çocuğa *grammatica*'ları öğreten bir Edebiyat öğretmen (*grammaticus*) tutulur; bu öğretmen gramerin dışında şairleri, tarihçileri, hatipleri ve edebi yazımı öğretmeliydi. Şairleri –örneğin Vergilius ve Ovidius– anlamak için onları okumayı (*lectio*), metinden emin olmayı (*emendatio*), onu açıklamayı (*enarratio*), son olarak da eleştirebilmeyi (*judicium*) başarmak gerekmekteydi. Şairlerin bahsettiği şeyleri bilmeden bunu yapmak imkânsızdı ve müzik (ölçülü), astronomi, doğa ve tarih bilimlerini özlü bir biçimde bilmek de buna yaramaktaydı. Kendi başına bir alan olan aritmetiğin dışında serbest sanatlar, gramere veya edebiyat eğitimine ek olarak verilmekteydi. Sonra retorik veya iyi konuşma sanatı gelmekteydi. Felsefeye gelince eğitimden çok bilgi sorunuydu. Quintilien'in *puerilis institutio*'su felsefeye ait olduğunu haklı olarak iddia edebilirdi; fakat onun için bu terim her şeyden önce ahlak anlamına gelmekteydi. Etrafında gördüğü yaşlı belagat üstatlarına kızmaktaydı. Dileyelim ki "belagati, elinden alınmış iyiliğe yeniden kavuşturacak ve öğrettiklerini günahkâr

hayatlarıyla zehirleyen kendini beğenmişler yüzünden nefret edilesi hale gelmiş bu [felsefi] bilimin kendine ait olduğunu ilan edecek mükemmel hatip" bir gün çıkagelsin, demiştir.

Otoriteleri ortaçağ düşüncesine egemen olacak bütün Latin Kilise Babalarının, Cicero tarafından önerilen ve Quintilien tarafından derlenen entelektüel eğitimi almış olmaları son derece önemlidir. Latin Kilise Babalarından birçoğu –özellikle Aziz Augustinus– edebiyat ve retorik öğretmenliği yapmıştı; ama hepsi de, soylu genç Romalılarla aynı eğitimi almışlardır. Aynı yöntemlere göre incelenen aynı şairler, aynı tarihçiler ve aynı ahlakçılar bunların eğitimlerinde yer almıştır. Buna bir de çoğunun geç dönemde, hatta uzun zaman karşı çıktıktan sonra Kiliseye girdiklerini eklersek, Batı kültürünün, bu pagan kültürü içinde onu Hıristiyanlaştırmak için yapılan iç değişikliklerden doğduğunu kolayca anlarız.

Tekniği bile hiç değişmeyecekti. Aziz Augustinus'un *De musica*'sı [*Müzik Üzerine*] elimizde; bizzat kendisi *Retractations*'larında bizlere ulaşmamış olan bir *De grammatica* [*Gramer Üzerine*] kaleme aldığını ve hiç bitirmediği risaleler yazdığını söylemiştir; bu risaleler şunlardır: *De dialectica* [*Diyaletik Üzerine*], *De rethorica* [*Retorik Üzerine*], *De geometria* [*Geometri Üzerine*], *De arithmetica* [*Aritmetik Üzerine*], *De philosophia* [*Felsefe Üzerine*]. Eğer bu eserler bitmiş ve bize ulaşmış olsaydı Aziz Augustinus'un kaleminden serbest sanatlar ansiklopedisine sahip olurduk. Yine de eserinin klasik çerçeve dahilinde bulunduğunu saptayabiliriz: Diyaloglar, risaleler, mektuplar, hatta tarih; Latin düz yazısının bütün edebi türlerini denemiştir. Kutsal Metni yorumlarken, bunu seçkin bir *grammaticus*'un yöntemleri ve kaynaklarıyla yapmıştır: Okuma, metne hâkim olma, açıklama. Quintilien Edebiyat öğretmeninin asıl görevinin şairleri açıklamak olduğunu düşünmekteydi: *Poetarum enarratio* (*Hitabet Eğitimi*, I:4, 2); bu yüzden günümüzde *Enarrationes in Psalmos*'lara sahibiz; hepsi de özgündür ve kaynak oluşturmaktadır, burada Aziz Augustinus'un nasıl bir usta edebi metin yorumcusu olduğunu görmekteyiz. Bundan daha doğal ne olabilir? Mezmurlar şiir değil miydi? Bu yüzden onları şiir gibi ele almak gerekmekteydi; fakat Augustinus'un da belirttiği gibi vahyedilmiş olan bu metni anlayan *grammaticus*'un, *enarratio*'dan sonra *judicium*'a geçmeye hakkı yoktur!

Demek ki klasik kültürün tekniği hâlâ geçerliydi, fakat zihniyetini değiştirmek gerekmekteydi. Cicero *doctus orator*'u, Quintilien de *vir bonus dicendi peritus*'u yetiştirmek istemekteydi: Aynı kültür bir *vir Christianus dicendi peritus'u* yetiştirmeyi amaçlayarak neden korunmasın? Bu da Aziz Augustinus'un gerçekleştirdiği reformlardan biridir. Hıristiyan kültür tarihinde, *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'si, Cicero'nun *Hatip*

Üzerine'sinin veya Quintilien'in *Hitabet Eğitimi*'nin klasik kültür tarihinde sahip oldukları öneme benzer bir yere sahiptir. Tıpkı Homeros veya Vergilius karşısındaki *grammaticus* gibi, Kutsal Metnin karşısındaki, Augustinus'un da açıklayabilmek için önce metni anlaması gerekmekteydi. Demek ki sorun burada çiftti: Metnin anlaşılması ve sonra da ifadesi: *Modus inveniendi quae intelligenda sunt et modus proferendi quae intellecta sunt* (I:1). Metni anlamak için serbest sanatların tüm kaynakları gerekliydi; yani Varro'nun bütün ansiklopedik bilgisi: Tarih (II:28); coğrafya, bitkibilim, hayvanbilim, mineraloji, astronomi (II:29); tıp, tarım, denizcilik (II:30); Kutsal Metnin ortaya koyduğu sorunları tartışmak için çok yararlı olan diyalektik (II:31-35); son olarak da şekillere, hareketlere ve seslere çeşitli uygulamalarıyla aritmetik (II:33). Fakat Kutsal Metni anlayacak düzeye gelmek yeterli değildir; bir de ondan bahsedebilmek gerekir. İşte retorik de burada devreye girer; ki eserinin IV. bölümünün tamamı bu konuya ayrılmıştır: Neden Hıristiyanlar bunu öğretebilirlerdi ve öğretmeliydiler? Hıristiyan bir retorik öğretmeninin görevleri nedir ve kutsal yazarlar belagati hikmetle nasıl birleştirdiler? Kutsal Metnin Cicero'nun idealini gerçekleştirdiğini düşünmek Augustinus için ne büyük bir kıvançtır! Hıristiyanlara uygun yazım ve belagat tarzını tasvir ederken bunu açıkça zikretmiştir; Hıristiyan hatibin nasıl ve hangi anlamda kuralları gözetebileceğini açıklamak için *Oratore*'nin 29. metninin kurala uygun yorumuna girişmiştir; bu tartışmalar onun için basit akademik tartışmalar değildir, çünkü Jül Sezar'dan beri forumdan kovulmuş ve okul odalarına hapsedilmiş olan belagat, kiliselerde dinleyici bulmuş ve yeniden hayata dönmüştür. Ambrosius, Cyprien ve Augustinus, halkı yeryüzü devletinin ortak iyiliğine götürme görevini hak olarak iddia etmiyorlardı; fakat onlar Tanrı'ya doğru hacca çıkmış gökyüzü devletinin muazzam halkının rehberleri değiller miydi?

Hıristiyan Eğitimine Dair'de (II:39, 59) neredeyse ânında etki gösterecek, ama etkisi de sürecek bir metin bulmaktayız. Bazı kişilerin Kitabı Mukaddes'te bulunan ve bütün tarihsel sorunlarını Eusebios'un daha önceden aydınlığa kavuşturduğu bütün özel isimlerin etimolojilerini bir araya toparladıklarını hatırlattıktan sonra Augustinus, metnin yorumu için gerekli olan bütün bilgilerin neden tek bir eser halinde toplanmadığını sormuştur. Böylesi bir çalışma gelecekteki Hıristiyanların çalışmalarını büyük ölçüde hafifletecektir! Böyle bir eserde Kitabı Mukaddes'te bulunan ve bilinmeyen mekânlara, hayvanlara, bitkilere ve minerallere ilişkin bilgiler konu başlıkları altında derlenmiş halde bulunacaktır. Burada Kutsal Metinde görünen sayılara da bir açıklama getirmek gerekir, hatta bir diyalektik (*de ratione disputandi*) bile düşünülebilir. Aslında Augustinus'a göre bu pek mümkün görünmemektedir; çünkü Kutsal

Metnin diyalektiği sinir sisteminin bütün bedene yayıldığı gibi bütün metinde dallanıp budaklanmaktadır. Daha önce de fark ettiğimiz gibi Augustinus'un bu çağrısı işitilmiştir. Varro'nun eserini Hıristiyanların kullanımına göre yeniden oluşturmak, İsidore de Seville'den sonra Bede, Raban Maur ve onlardan sonra birçok kişinin arzusu olacaktı.

Ortaçağda Latin Babalar tarafından miras bırakılan kültür tarzı, daha çok bir çeşit *eloquentia christiana*, yani Hıristiyan Hikmetinin filozofların hikmetinin yerini aldığı, Cicero'nun anladığı tarzda bir belagattı. Bu belagatın XIII. yüzyılın ortalarına kadar hemen hemen kesintisiz olarak tam anlamıyla varlığını sürdürdüğünü göreceğiz. Kazalar her zaman Yunan kökenli bazı metafizik etkilerin ani zuhurundan kaynaklanmıştır. O zaman da Cicero'nun yakındığı felsefeyle belagatın ayrılışının tekrarlandığını görürüz; bu sınırlı kazalar, XIII. yüzyıla kadar –ki bir an tamamen yok olduğu düşünülebilir– geç dönem Roma imparatorluğunun entelektüel geleneklerinin okuldan okula, manastırdan manastıra aktarılmasına engel olmayacaktır. Bizatihi kendi malzemesi içinde ele alındığında, Migne'in Latin Patrolojisi (Kilise babalarının yaşam öyküleri) tarihsel bir olgunun yoğun bir ifadesidir. II. yüzyıldan XII. yüzyılın sonuna kadar haklı olarak seyrini aralıksız devam ettirmiştir ve yine haklı olarak durmuştur. Belki biraz daha ileri gidip Guillaume d'Auvergne'in *De Universo*'sunu [*Evren Üzerine*], Robert Grosseteste'in *Hexaemeron*'unu ve aynı türden birkaç eseri de içermeliydi; bu durumda da patristik geleneğin aslında hiç bitmediği düşünülebilir, belki de XIII. yüzyıla özgü olan yeni tarzdan skolastik teolojilerin çokluğu arasında kaybolmuş gibi görünse de seyrini devam ettirip ettirmediği sorunu ortaya çıkar. Böyle bir durumda ortaçağ Hıristiyan kültürü tarihinin bütün yorumu sorgulanmış olur. VII. yüzyılın ortalarında böylesi bir sorunun olabileceğini düşündürecek hiçbir şey yoktur. Latin geleneğinin yolun sonuna gelmiş gibi göründüğü doğrudur; imparatorlukla birlikte parçalanmış gibi görünmektedir; fakat farklı kültürlerin bakir topraklarına doğru göç ettiğine ve yeni çiçekler ve meyveler vermeden önce oralarda kök saldığına şahit olacağız.

KAYNAKÇA

LATİN KİLİSE BABALARI EDEBİYATI. — H. O. Taylor, *The classical Heritage of the Middle ages*, New York, Macmillan, 1901. — M. Roger, *L'enseignement des Lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, A. Picard, 1905. — Aubrey Gwynn, *Roman education of Ciceron to Quintilian*, Oxford, 1926. — E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1928. — Ir. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris. E. de Boccard. 1938.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAROLENJ ATILIMINDAN X. YÜZYILA



Ortaçağ felsefe hareketinin kökenleri, Charlemagne'ın hükmettiği halkların entelektüel ve ahlaksal durumunu iyileştirmek için sarf ettiği çabalarla bağlantılıdır. Karoling imparatorluğu, kendisini eski Roma İmparatorluğunun zaman içindeki uzantısı olarak görmekten hoşlanmaktaydı. Oysa o tamamen farklıydı; fakat siyasal tarihte gözlemlediğimiz kopukluk, kültürel tarihteki çarpıcı devamlılıkla telafi edilmiştir. Roma imparatorluğu yok olmuştu; ancak Katolik Kilise, onun kültürünü Batı halklarına dayatacak ve onu yok olmaktan kurtaracaktı. Bu yüzden ilk önce bu aktarımın nasıl gerçekleştiğini ele almalıyız.

I

LATİN KÜLTÜRÜNÜN AKTARIMI

Roma, İngiltere'ye misyoner göndermek için Anglosakson istilalarını beklememişti ve böylece önceden adadaki Kelt halkları da kısmen Hıristiyanlaştırılmıştı. Fakat Anglosaksonların kendileri pagandı ve ne Bretonların ne de rahiplerinin ülkelerini istila edenlerin cennete gitmelerine yardımcı olmak gibi bir niyetleri vardı. Bunların tarihçileri Gildas'a göre hak ettikleri göksel cezaya neden olan suçlarına, Bede de "onlarla birlikte Bretagne'da yaşayan" Saksonlara veya İngilizlere Hıristiyan inancını iletmekte gösterdikleri ihmalkârlığı da eklemiştir. Bu *genti Saxonum sive Anglorum secum Brittaniam incolenti* bir örtmecedir. Eleştirilseler de suçlansalar da şu açıktır ki adanın halkını Hıristiyanlaştırmak için Bretonlara güvenilemezdi ve Roma onların Hıristiyanlaşmalarıyla bizzat ilgilenmek durumunda kalmıştır. *Chronique anglo-saxonne* [*Anglo-sakson Vakayiname*], 596'da şunları yazmıştır: "Bu yıl Papa Gregorius, İngilizlere Tanrı'nın sözünü vaaz etmek için birçok rahiple birlikte Augustinus'u Bretagne'a göndermiştir." *Histoire ecclesiastique du peuple anglais* [*İngiliz Halkının Kilise Tarihi*] adlı eserde Bede'nin bu misyondan ve ta başlardan itibaren elde ettiği başarılardan

söz ettiği hayat dolu ve hoş anlatıyı okuyabiliriz. Bunlar ortaçağ Avrupası'nın entelektüel kültür tarihinin ilk başlangıçlarıdır.

601 yılından itibaren Augustinus, Cantorbery'nin birinci piskoposu ilan edilmişti; uzaktaki misyonuna göz kulak olan Büyük Gregorius'un ona yeni misyonerlerle birlikte kutsal vazolar ve süsler, *necnon et codices plurimos*'lar gönderdiğini öğrenmekteyiz. Bu kitaplar nelerdi? Bunu maalesef bilmiyoruz; fakat aralarında Hıristiyanlaştırma faaliyeti ve ibadetleri anlatmak için gerekli olan kitapların dışında birkaç basit *Grammatica* olabilir. Yerli bir ruhban sınıfının kurulması kaçınılmazdı; bu da erken vakitte başlamış ve şaşırtıcı bir hızla gelişmiştir. 644 yılında İngiliz bir rahip East Anglia'da piskopos olmuştur ve halefi de bir Anglosakson olacaktı. 655'de Batıdan bir Sakson –Deusdedit– Cantorbery piskoposluk merkezinde Augustinus'un altıncı halefi olacaktı. Bu paganlara Kilisenin dilini öğretmekle işe başlamak gerekmiştir. İngiltere'nin yeni halklarına çok sınırlı da olsa bir Latin kültürünün taşınması böyle başlamıştı.

Şu kesindir ki VII. yüzyılın ortalarına doğru, yani Aziz Augustinus'un gelişinden yaklaşık altmış yıl sonra, Roma, İngiltere'ye aynı zamanda alim olan misyonerler göndermenin faydalı olacağı kanaatine varmıştır. Piskopos Deusdedit öldüğünde Papa Vitalien, onun yerine bir Yunan keşişini –Theodore– atamıştır. Bede onun "dindışı metinlerde olduğu kadar kutsal metinlerde de bilgili olduğunu, hem Latince hem Yunanca bildiğini" ifade etmiştir. Theodore'un yanında onun kadar kültürlü bir Afrikalı da –baş rahip Hadrianus– bulunmaktaydı. Theodore, Hadrianus'u Cantobery'deki Saint-Pierre manastırına atamıştır ve "her ikisi de Kutsal ve dindışı metinler konusunda bilgili kişiler oldukları için etraflarına bir grup öğrenci toplamışlardı ve kurtarıcı bilimin suları kalplerini zenginleştirmek için her gün akmaya başlamıştı. Böylece Kutsal Metinleri okutturdukları gibi dinleyicilerini ölçü, astronomi ve Kilise bayramları takvimi konusunda da eğitmekteydiler. Bunun kanıtı da bugün bile [700'den sonra] hayatta olan öğrencilerinin Yunanca ve Latinceyi anadilleri gibi bilmeleridir." Bede, Latince konusunda bilgiliydi, fakat Yunanca bilmiyordu; bilmediğimiz bir dili konuşanlar bize hep çok iyi biliyorlarmış gibi gelir. Şunu da ekleyelim ki İngiltere'de Yunanca bilgisi Hadrianus'un öğrencileriyle birlikte sönmüştür. Demek ki aslında Yunanca bilgisi çok derin değildi. VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiltere topraklarında klasik Latin kültürünün serpilmeye başladığına şahit olmaktayız.

Bunun kanıtını Aldhelm de Malmesbury'nin kişiliğinde ve eserinde buluruz. 639 yılına doğru doğan Aldhelm, Cantorbery'ye geldiğinde eğitimini tamamlamıştı. Malmesbury'de İrlandalı rahip Maidulf'un gözetiminde eğitim aldığı bile rivayet edilir.

Bu olaya şiddetle itiraz edilmiştir ki, buna şaşırmamak gerekir, çünkü İrlandalılar ve İngilizier bu kültürün öncüleri olma şerefini paylaşamazlar. Bu noktada doğru ne olursa olsun, İrlanda keşişliğinin dinsel hayat ve kutsal sanatlar düzeninde derin etkiler bıraktığı konusunda uzlaşılmaktadır; demek ki bu keşişlik, bilginin belli bir düzeyde korunmasına katkıda bulunmuş ve dışarıdan gelecek etkilere olumlu bir alan hazırlamıştır. Aldhelm örneğinde eğitim teriminin Malmesbury ve Cantorbery'de aynı anlama gelmediğini görmekteyiz, bir okuldan diğerine geçtiğinde, en küçük ayrıntılara kadar taradığını zannettiği eğitimle ilgili yaptığı çalışma, ona değersiz görünmüş ve Aziz Hieronymus'un bir cümlesini kullanarak şunları söylemiştir: "Ben kendimi hoca olmuş zannediyordum; şimdi kendimi öğrenci olarak buldum." Aldhelm, Lentherius'a yazdığı bir mektupta eğitim sürecini ve bu konudaki hislerini tasvir etmiştir. Burada öğretmenlerinin, Cicero'nun arzuladığı şekilde bir *doctus orator* yetiştiriyorlarmış gibi ona Roma Hukuku (*Regum Romanorum jura... et cuncta jurisconsultorum secreta*) öğrettiklerini biraz şaşkınlıkla görmekteyiz. Aldhelm, eğitiminin diğer konuları arasında ölçüyü, tecvidi, retorik tarzlarını (ki bunları çok karışık bulmuştur), yorucu ve içinden çıkılmaz bir iş olan bölmelerle aritmetiği ve son olarak da astronomiyi zikretmiştir. Bu ikinci eğitimi de tamamladıktan sonra Malmesbury'ye döndü, 675 yılında oradaki manastırda başrahip seçildi, sonra Sherborne piskoposu oldu ve 25 Mayıs 709 tarihinde öldü. Geriye az sayıda eser bıraktı: Mektuplar, şiirler, düz yazı ile uyakların karışık olarak kullanıldığı *De virginitate* [*Bakirelik Üzerine*]başlıklı bir risale ve uyaklı yüz bilmece; bunlar ortaçağın Anglosakson kültürünün ilk ürünleridir. Bununla beraber bu eserler Vergilius, Terentius, Horatius, Juvenal ve başkalarından alıntılarla doludur. Aldhelm, anlaşılan Cantorbery piskoposu Augustinus, Theodore ve Hadrianus tarafından İngiltere'ye ithal edilen, geç Roma İmparatorluğu *puerilis institutio*'sunun bir ürünüdür. Bu kültüre can veren zihniyete gelince bunu tanımak için Aldhelm'in Aethilwald'a yazdığı bir mektuba bakmak yeter. Dindışı metinler, der Aldhelm, Kutsal Metinleri daha iyi anlamak için araç olarak kullanılmalıdır ve felsefe için de aynı şey geçerlidir. Demek ki Cantorbery'deki eğitim Augustinus'un *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'de çizdiği programı izlemekteydi.

Anglosaksonlar Latin kültürüne katılmakta öylesine ateşli ve hızlı davranmışlardır ki, onları Hıristiyanlaştırmak için gelen Romalı misyonerlere kucak açtıktan yaklaşık yüz yıl sonra kıtanın pagan halklarını Hıristiyanlaştırmak için kendi misyonerlerini göndermişlerdir. Bu hareket Wessex'te doğmuştur. Wessex okullarının kökenleri çok karanlıktır. VII. yüzyılın başlarından itibaren Malmesbury manastırı, Winfrid adında genç bir batılı Sakson'un ilk eğitimini aldığı Exeter manastırı ve yine aynı Winfrid'in

eğitimini parlak bir şekilde tamamlayıp aynı yerde öğretmen olduğu Nursling manastırı gibi ünlü manastır adlarıyla karşılaşmaktayız. Fakat onun asıl arzusu misyoner olmaktı. İngiltere'nin Hıristiyanlaşmış Anglosaksonları, Cermen ülkesinde bıraktıkları kişilerin cahillikleri için üzülmekteydiler. Bu yüzden 716 yılında Winfrid, Frise'e gitmek üzere Nursling'den ayrılmıştı. 718 yılında Nursling'e döndükten sonra gerekli erki elde edebilmek için Roma'ya gitmiş, daha sonra da Cermen ülkesine dönmüştür; burada Saksonları Hıristiyanlaştırmakta öylesine başarı göstermiştir ki I. Gregorios onu 722'de Roma'ya çağırmış ve Cermen halklarının birinci piskoposu ilan etmiştir. Mayence'un ilk başpiskoposu olan Winfrid 758'de şehit edilmiştir. Kilise tarihinde bu Anglosakson'un adı Germania havarisi Aziz Boniface olarak geçer; Cermen ülkesinin havarisi olduğu için, oranın ilk uygarlık kurucusuydu.

Winfrid bizi başka bir yönden de ilgilendirmektedir; çünkü koşullar onu, VIII. yüzyılın ortalarına doğru, yani Charlemagne'ın tahta çıkışından hemen önce Galyalıların entelektüel, ahlaksal ve dinsel durumunun tanığı haline getirmiştir. 747'de tahttan feragat edecek olan Carloman 742'de dine girmiş ve Winfrid'i Austrasie düklüğündeki Kiliseyi yeniden düzenlemesi için davet etmiştir. Boniface bunu kabul etmiş ve Papa Zacharie'ye bu konuda danışmak için gönderdiği mektup bizlere ulaşmıştır. Bu önemli belge bizlere Galya Kilisesinin ne kadar parçalandığını göstermektedir. Orada din, der Winfrid, altmış veya yetmiş yıldır kaybolmuştu; seksen yıldır Frank piskoposları meclisi bir kez bile olsun toplanmadı; aslında böyle bir meclisi bir araya getirecek tek bir başpiskopos bile yoktur; piskoposların çoğu laiktir, zinacı rahipler veya piskoposlukları kullanan aşarcılardır: *Seculariter ad perfruendum*. Üç veya dört eşle yaşayan ve insanlar önünde İncil okuyan bu diyakoslarla ne yapılabilir? Hayat tarzlarını hiç değiştirmeden, içen, avlanan, askerler gibi savaşan ve Hıristiyan pagan ayırmadan öldüren, sonra da rahip, hatta piskopos olan bu diyakoslarla ne yapılabilirdi? Böylesi bir kaosu tekrar düzene sokmak sınırsız bir gayret gerektirmekteydi. Eskiden Hıristiyan olan bu Galyalılar arasında –ki bazı rahipler vaftizin nasıl yapıldığını bile bilmiyorlardı– kimin Hıristiyan kimin pagan olduğunu bilmek mümkün değildi. *In nomine Patris, et Filiae, et Spiritus Sancti* olarak vaftiz edilen kişileri vaftiz olmuş saymalı mıyız? diye sormuştur Winfrid. Kesinlikle, diye cevap vermişti 746'da Zacharie; onları tekrar vaftiz etmeyin; bu rahip onları gerçekten "Kız"[♦] adına vaftiz etmek istememiştir, sadece Latince bilmediği için böyle olmuştur.

Cantorbery'de eğitim almış ve Nursling'den Austrasie'ye gelen bir Anglosakson,

[♦] Filium: Oğul, Filial: Kız. "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına" yerine "Baba, Kız ve Kutsal Ruh adına" denmiş. –çn.

kendisini tıpkı vahşilerin ortasına giden uygar birisi gibi hissetmekteydi. Biraz daha doğuya doğru gidildiğinde bu duruma dayanmak olanaksız hale geliyordu. Kendisinin de şiirlerinden birinde İgnorance'a [Cehalet] söylettiği gibi:

Ob quod semper amavit me Germanica tellus,
Rustica gens hominum Sclaforum et Scythia dura.

Çünkü bu Anglosakson bir *Grammaticus*'tu ve öyle de kalmıştır. Winfrid henüz Nursbury'de iken, *De octo partibus orationis* (Söylemin sekiz parçasına dair) ve bir *De metris* [*Vezinler Üzerine*] kaleme almıştır. Aynı zamanda ona, bazılarının çok çekici olduğu uyaklı bilmeceler borçluyuz ve kültürlü bir Anglosakson olan dostu Lull'e yazdığı mektuplar arasında onuncu mektubu, cehennem ile cenneti canlı imgelerle tasvir etmektedir. Winfrid'in alçakgönüllü "vizyonları" Vergilius'tan çağrışımları andırmaktadır; şiirlerinde onun üslubuna olmasa da kullandığı dili doğal olarak öykünmektedir:

İdcirco penetrant Herebi subtristia nigri,
Tartara Plutonis plangentes ignea regis.

Cermen ülkesinde havarilik yaptığı uzun yıllar boyunca Winfrid, öğüde ve desteğe ihtiyaç duyduğunda kime yönelmesi gerektiğini her zaman bilmiş; ulaşabildiği tek Hıristiyan kültür kaynakları olan Roma'ya ve Papa'ya veya İngiltere'de Winchester'e ve piskoposu Daniel'e yönelmiştir.

Quintilien ve Cicero'nun *puerilis institutio*'su ilk misyonerini kıtaya gönderirken bu *puerilis institutio*'nun bizzat kendisi, İngiltere'de Humber nehrinin kuzeyinde bulunan bölgede (*Northumbria, Northumberland*) iyice yerleşmeye başlamıştı. Bu bölgede olaylar kral Oswy'nin vekili olan ve 25 yaşında Tanrı'nın vekili olmaya karar veren ilginç bir insanın – Benoît Biscop– etrafında cereyan etmektedir. Yorulmak bilmeyen faaliyeti, İngiltere'deki Cermenlerin kendilerine sunulan Hıristiyan kültürüne nasıl büyük bir şiddetle atıldıklarını muhteşem bir şekilde göstermektedir. Onlara nehrin denize dökülen ağzı yetmiyor, kaynağı da istiyorlardı. Rahip olur olmaz Biscop önce Roma'ya gitmiş, sonra da İngiltere'ye dönmüş ve Papa Vitalien döneminde tekrar Roma'ya gitmiştir. Orada eğitimini tamamladıktan sonra Lerins manastırında iki yıl kalmış, burada Aziz Benoît tarikatına girmiş ve üçüncü kez Roma'ya gitmiştir. O dönem, Vitalien'in Theodore ve Hadrianus'u Cantorbery'ye gönderdiği dönemdi. Biscop onlara eşlik etmiş, Saint-Pierre manastırının yönetimine geçmiş, iki yıl sonra orayı Hadrianus'a teslim etmiş ve dördüncü kez Roma'ya gitmiştir. Oradan, onlardan satın al-

dığı veya dostlarının kendisine bağışladığı çok sayıda dinsel eğitim kitabıyla (*libros divinae eruditionis*) geri dönmüştür. Dönüş yolunda Viyana'da kendisi için bir araya toplanmış olan bir kitap stokunu aldıktan sonra bu zenginlikleri kendi ülkesine, yani Kent'e değil de Northumberland'a götürme sorumluluğunu üstlenmiştir. Bunun üzerine kral Egfrid kendi topraklarından ayırdığı bir toprak parçasını Biscop'a vermiştir; bu toprak büyük bir alandı ve Were nehrinin ağzında bulunmaktaydı; zaten oraya inşa ettiği manastırın adı da oradan gelmektedir: Saint-Pierre de Wearmouth.

Bu henüz bir başlangıçtı. Biscop, manastır kurma heyecanından dolayı yaptırdığı manastırlar içinde asla yaşayamayan kişilerdendi. Roma tarzında kilise inşa edebilecek duvarcılar (*ecclesiam juxta Romanorum... morem*) bulmak ve kilisesinin, yemekhane ve avlu çevresi dehlizlerinin pencerelerine takmak için, o dönemde İngiltere'de bilinmeyen camcılık sanatının ustalarını getirmek üzere bir yıl sonra Galya'ya gitmiştir. Bunu yaptıktan sonra Biscop, tekrar yola koyulmuş ve beşinci kez Roma'ya gitmiştir. Bu kez yanında liturjik ilahiler hocası ve her türden sayısızca kitap getirmiştir: *Innumerabilem librorum omnis generis copiam*. Bede'in bizlere katalogdan bir örnek vermemiş olması çok üzücü! Bu zaman içinde Kral Egfrid, Biscop'a yeni topraklar bağışlamış ve Biscop da bu topraklarda Aziz Pavlus'a adanmış bir manastır kurmuştur. Biscop'un kafasındaki iki manastır, her biri kendi başrahibine sahip olsa da tek bir kuruluş oluşturacaktı; fakat iki manastırın da asıl başrahibi Biscop'tu. Saint-Paul manastırı için ihtiyaç duyduğu eşyaları – kutsal emanetler (rölik), tablolar, liturjik süsler ve kitaplar– getirmek için altıncı kez Roma'ya gitmiştir. İşte haritalarda Wearmouth'un kuzeyinde, Tyne nehrinin ağzında gördüğümüz Jarrow'un kuruluş hikâyesinin altında bunlar yatmaktaydı. Biscop kitaplarına çok değer veriyordu. Kilise eğitimi için (*ad instructionem ecclesiae necessariam*) Roma'dan getirdiği ünlü ve çok geniş kütüphanesinin (*bibliothecam... nobilissimam copiosossinamque*) ihmal edilmeden ve dağıtılmadan her zaman eksiksiz olarak korunmasını vasiyet etmiştir. Muhterem Bede'ın, eseri Benedict Biscop tarafından Roma'dan Jarrow'a getirilen bu kütüphanede oluşacaktı.

Bede'in kendisi de bu eseri, Biscop'un dur durak bilmeyen çabalarına borçlu olduğumuzu söylemiştir: "Bu Bretagne tarihi ve özellikle de İngiliz halkının (Eskilerin yazılarından, atalarımın rivayetlerinden veya kişisel tecrübelerimden öğrenebildiğim kadarıyla) Kilise tarihi (Histoire ecclesiastique), Tanrı'nın inayetiyle ben, Mesih'in hizmetkârı ve Aziz havariler Petrus ve Pavlus adına Wearmouth ve Jarrow'da kurulmuş manastırın başrahibi Bede tarafından kaleme alınmıştır. Bu manastırın topraklarında doğan ben, yedi yaşımda ailem tarafından eğitilmek üzere pek muhterem baş-

rahip Benoît'ya, sonra da Ceolfrid'e verildim. Bu zamandan beri hayatımın tüm günlerini bu manastırda geçirerek bütün gayretlerimi Kutsal Metinlerin incelemesine ayırdım. Kilisenin günlük ilahi ayinlerine ve disiplin kurallarına uymuşumdur ve bana zevk veren şey her zaman ya öğrenmek, ya öğretmek ya da yazmak olmuştur." 673 yılında doğan Bede 735 yılında ölmüştür. Demek ki Augustinus'un Cermen dili konuşan Paganlara gidişinden yaklaşık yüz elli yıl sonra Anglosakson halkının anlatılacak geniş bir Kilise tarihi ve bunu Latince yazacak bir Anglosakson tarihçisi bulunmaktaydı; bu tarih de kusursuzdu. Bede'in kaynaklarından biri de, Anglosakson istilacılar tarafından Breton halkının topraklarının fethini ve bu halkın yok edilişini anlatmak için 547 yılından biraz önce kaleme alınmış Gildas'ın *Bretonların Tarihi* adlı eseridir. Anlaşılmaz bir yapıt olan *Hisperica famina*'yla birlikte Gildas'ın *Tarih*'inden bize kalan bölüm, istiladan önce Bretonların Latin literatürleriyle ilgili sahip olduğumuz hemen hemen tek şeydir. Bu metinler, sade, doğrudan ve ağırbaşlı yazım tarzına sahip olan Bede'in eseriyle karşılaştırılamaz bile; zaten Bede'nin tarzı hemen model olarak alınmıştır.

Bir tarih yazmak Roma geleneğinden çıkmak değildi; fakat Bede bunu çok farklı açılardan sunmuştur. Ölçü ve tartım arasındaki ilişkilere ilgi duyan kişilerin sonucunu okumakta fayda bulacakları, ona ait *De arte metrica* [*Vezin Sanatı Üzerine*] adlı bir risaleye sahibiz; alçakgönüllü bir imla kılavuzu (*De orthographia* [*Doğru Yazım Üzerine*]); Kutsal Metin'de kullanılan retorik biçimlerin bir incelemesi (*De schematibus et tropis* [*Biçimler ve Tarzlar Üzerine*]); zaman birliği ve bunların bölünmeleri, Kronoloji ve Kilise, Kilise bayramları takvimi (*De temporibus* [*Zamanlar Üzerine*], *De temporum ratione* [*Zamanların Hesaplanması Üzerine*], *De ratione computi* [*Hesaplama Üzerine*]) hakkında yazılmış bir dizi yazı; son olarak da Isidore'unkine benzer ve ortaçağ doğa bilimlerinin düzeninde uzun süreli etkide bulunacak olan ansiklopedisi *De rerum natura* [*Varlıkların Doğası Üzerine*]. Bede'in eserinin Geç Roma İmparatorluğu'nun Latin yazarlarından hangi açıdan farklı olduğu pek belli değildir ve tarih kitaplarımız bizlere her ikisi arasında önemli değişimler olmamış gibi aynı bölümde Bede ve Cassiodorus'tan bahsetmektedir. Oysa İmparatorluktan çıkmış ve Roma geleneğine tamamen yabancı siyasal bir dünyaya girmiş bulunmaktayız. İngiltere'nin hiçbir zaman Roma İmparatorluğuna ait olmadığını söylemek abartılı olur; fakat imparatorlukla asla bütünleşmemiştir. Zaten 596 yılında İmparatorluk bir isimden ibaretti. İtalya Lombardlar tarafından yağmalanmıştı, her yerde su baskınları, salgın hastalıklar ve kıtlık söz konusuydu; Bede gibi bir Anglosakson normalde Latince bilmeden, hatta muhtemelen Roma'dan bahsedildiğini işitmeden yaşamış ve ölmüş olmalıdır; oysa eseri doğal

olarak Latin literatür tarihi içinde, Cassiodorus ve İsidore, Quintilien ve Varro'ndan sonra yer almaktadır. Bu olağanüstü tarih içinde tek bir Roma imparatoru, tek bir Roma valisi ve tek bir Roma askeri bile en ufak bir rol oynamamaktadır. Birkaç misyonerin imanının sağladığı güç dışında yalnız kalan Kilise, İngiltere'yi, yüz yıl içinde artık varolmayan bir imparatorluğun kültürüne kazandırmıştır.

Hepsi bu değil. Hangi tarzda açıklanırsa açıklansın, yöresel lehçeleri yok etmeden, hatta bunun tersine yazılı bir edebi dil olmalarına yardım ederek Latincenin İngiltere'ye kök saldığı bir gerçektir. Anglosaksonların pagan şiirleri de bu yönde gelişmiştir; fakat Latin düz yazısını ustaca kullanmayı başaran Bede gibi yazarların etkisiyle, Anglosakson düz yazısı –ki bu dil günümüz İngilizce düz yazısının doğrudan kaynağıdır– doğmuştur. Bu olay IX. yüzyılda Alfred'le vuku bulmuştur; bu kişinin Avrupa kültür tarihinde önemi çok büyük olacaktı; fakat burada bizi ilgilendiren savunduğu davadır. W. P. Ker'in de çok doğru olarak fark ettiği gibi: "Beşeri ilimlere düzyazıdan daha iyi işaret eden bir belirti yoktur." O zamanlar İngiltere'de vuku bulanları anlamak için edebiyatımızın VIII. yüzyılda ulusal bir destan ve alçakgönüllü Strasbourg Yemini ile değil de lirik bir şiirle başladığını bir düşünelim; Kral Aziz Louis'nin IX. yüzyılda yaşadığını ve bu hükümdarın, bu azizin, bu askerin, bu adaletçinin tarihimizdeki en eski Fransız düzyazı eserlerinin de yazarı olduğunu varsayalım: Ancak o zaman kral Alfred ve eserinin bir benzerine ulaşırız. Büyük Gregorius'un *Cura pastoralis*'ini [*Kırsal İlgi*], Paul Orose'un *Tarih*'ini ve Boetius'un *Felsefenin Tesellisi*'ni çeviren Alfred, ilk Anglosakson düzyazısının örneklerini sunmuştur. Muhtemelen *Teselli*'nin genel tonunun biraz daha Hıristiyan renginde olmamasına üzülmüştür, çünkü Boetius'un "İyi" ve "aşk" diye yazdığı şeyi Alfred hiç tereddüt etmeden "Tanrı" ve "Mesih" diye çevirmiştir.

Latin kaynaklı bu Anglosakson kültürünün varlığı, Avrupa kıtasında edebiyatın canlanmasının kaynağı olmasaydı, bu kültür yalnızca bölgesel bir öneme sahip olurdu. Gerçekten de York'un Katedral okulunda, başpiskopos Egbert'in yönetiminde Alcuin (730-804), daha sonra Fransa'ya taşıyacağı entelektüel ve ahlaksal eğitimi almıştır. York'ta Roma etkisi çok belirgindi. İmparator Severus 211'de orada ölmüştü ve Büyük Constantinus da 306'da orada imparator ilan edilmişti. Bununla beraber Egbert'in kendisi Muhterem Bede döneminde Jarrow'da eğitim görmüştü ve York'un piskoposluk makamına kendisinden sonra 766 yılında çıkacak olan Aelbert de bu eğitim döneminde onun yanındaydı. Alcuin'den öğrendiğimize göre, Aelbert öğrencilerine *Trivium* ve *Quadrivium*'u öğretmekteydi ve eğitime duyduğu ilgiyi onlara aktarmak için büyük çabalar gösterdiğini bilmekteyiz. Alcuin York okulunda öğretmen olarak

778'de onun yerini almıştır; fakat Charlemagne, onu, ilk önce geçici olarak –781'den 790'a kadar– sonra da kesin olarak –793'den ölümüne kadar– yanına almayı başarmıştı. Alcuin Fransa'ya ilk yolculuğunu yapmayı kabul ettiğinde yaklaşık 50 yaşlarında olmalıydı; bununla beraber kariyerinin en verimli dönemi yeni başlamaktaydı.

VIII. yüzyılın sonlarına doğru Batı'nın entelektüel gelişimi, manevi kaygılardan beslenen siyasal bir düşünceden doğmuştur. Charlemagne, otoritesini Tanrı'dan aldığını kabul ediyordu ve Kitab-ı Mukaddes'teki Kral Davud gibi kendisini de Tanrı tarafından halkını Rabb'in yoluna götürmekle görevlendirilmiş görmekteydi. *Missi dominici*'lere 802'de yaptığı öğütlerinde, sadık kulların ilk görevinin, tamamen Tanrı'nın hizmetinde olmaları gerektiği bulunmaktaydı; "çünkü Rab imparator, herkesin teker teker ihtiyacına ve düzenine bakamaz." İyi düzenin böylesine üyelerinin kişisel disiplinine bağlı olduğu ve bu disiplinin de Hıristiyan dini olduğu bir devlette, eğitim bir zorunluluk olarak ortaya çıkar.

Charlemagne döneminde Batının entelektüel ve ahlaksal durumunu tasvir etmek zordur. İngiltere'nin tersine Galya, imparatorluğa sağlam bir şekilde katılmış ve derin bir biçimde Romalılaştırılmıştı. Latin edebiyatının tarihi, eserleriyle Batıda klasik geleneğin hâlâ varolduğunu gösteren Roma kültürüne sahip barbar kökenli şairlerden, hatiplerden, tarihçilerden ve teologlardan haberdardı. Fakat Klasik gelenek, V. yüzyılda öylesine kesintisiz ve derin bir çöküşe maruz kalmış görünmektedir ki VI..yüzyılda bu kültürün tamamen yok olduğunu söyleyebiliriz. Daha 580 yılında Gregorios de Tours, *Histoire des Francs* [*Frenklerin Tarihi*] adlı eserinin önsözünde şunları yazmıştı: "Galya kentleri, Edebiyat incelemelerinin çökmesine veya daha doğrusu yok olmasına izin vermiştir... diyalektikte bilgili bir gramerci olarak olayları düzyazı veya uyaklı anlatabilecek birisini bulmak mümkün değildi. Birçok insan bundan yakınıyordu ve şöyle diyordu: Dönemimize lanet olsun, çünkü Edebiyat bizim aramızda yok oldu!" Bu *Vae diebus nostris, quia periit stumdium litterarum a nobis* iki bakımdan anlamlıdır. Edebiyatın iflasına böylesi bir Latinceyle üzülmek, duruma bir örnek sunmaktı ve bunun bir alıntı olduğunu söyleyerek itiraz edilirse Gregorios de Tours'un iyi bilinen *rusticitas*'ı bu sözleri yeterince doğrulamaktaydı. İtalyan Fortunat'ın (530-609) –Poitier piskoposu– bir şiir kalıntısını koruduğu doğrudur. Onun *Vexilla regis*'i unutulmadı ve hatırlanmayı da hak etmekteydi, fakat o bilgili olmakla övünmüyordu; çünkü Platon veya Aristoteles'i okumadığı gibi Hilaire de Poitier, Ambrosius veya Augustinus'u da okumadığını itiraf etmiştir. Bütün tamlıklar bu noktada buluşmaktadır: VI. yüzyılda Edebiyat eğitimi bir yıkıntıdan başka bir şey değildir. Roma okulları yok olmuşlardı, Hıristiyan okullarına gelince dinsel unsurlarla birlikte oku-

ma, yazma ve muhtemelen Kilise Latincesinin ana çizgileri dışında başka bir şey öğretildiğine dair varsayımda bulunmamıza izin verecek tek bir metin veya olgu yoktur. Aynı durum VII. yüzyılda da süregelmiştir; yine de bu dönemde Galya-Roma kültürünün parlak geçmişinden bazı kalıntıların hâlâ varolduğunu gösteren bir metne işaret etmemiz gerekmektedir. Bede, *Histoire Ecclesiastique*'inde [*Kilise Tarihi*] (III:18) *East Anglia* kralı Sigebert'in 635 yılında "Fransa'da gördüğü iyi kurumları taklit ederek gençliği Edebiyat alanında eğitecek bir okul kurduğunu" aktarmıştır. Yine de bu okulların, Fransa'daki eğitim düzeyini epey düşük bir düzeyin üzerinde tutmaya yettiğini söyleyemeyiz. VIII. yüzyılın sonlarında Charlemagne, yazıştığı kişilerin mektupların da üsluptan çok duygulara önem vermelerinden yakınmıştır. Bu duruma çare bulmak için 789 tarihli fermanla, her piskoposlukta ve her manastırda, hem özgür hem de köle çocukların derslere katılabildiği, mezmur, solfej, şan dersleri verilen ve Kilise takvimi düzenlemenin ve gramerin öğretilen okullar açılmasını emredilmiştir. Görünürde alçakgönüllü olan bu ders programı aslında sonsuzca genişletilebilirdi; çünkü Takvim düzenleme dersine bütün astronomi dersleri ve gramer dersine de bütün Edebiyat dersleri ilave edilebilirdi. Fakat reform zihniyeti programdan daha önemliydi. Tanrı'nın hoşuna gitmek için, artık iyi yaşamak yetmiyor, iyi konuşmak da gerekiyordu: *Qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placara non negligant recte loquendo.* Gramer öğrettiğinden dolayı Vienne piskoposuna kızan Büyük Gregorius ile gramer eğitimi vermeleri için piskoposlara emir veren Kral Charlemagne arasındaki fark büyüktür. Bu iki ucun arasında ise, Anglosakson okulların okul piskoposları sıralanmaktadır; onların öğrencisi olan Alcuin tarafından kral Charlemagne nezdinde temsil edilmişlerdir.

Latin kültürü temsilcilerini ilk önce İtalya'da aramak doğaldı. Charlemagne, İtalya'da bu kültürün üç temsilcisini buldu ve bunlara iki de İspanyol ekledi. Hepsi de yetenekli kişilerdi; bunları kendilerine sunulan avantajların cazibesine kapılan, fakat çalışmalarında ve alışkanlıklarında huzursuz edilmiş olan *misafir öğretmenler*'e benzetebiliriz. Bu kişiler rollerini oynamış, fakat tam bir işbirliği yapmamışlardır. Lombardiyalı olan Paul Warnefried (*Paulus Diaconus, Paul Diacre*) (yaklaşık 725-797), 776'da esir düşen kardeşini kurtarmak için 782'de Fransa'ya gelmişti. Yani Charlemagne ona tesadüf eseri rastlamıştır. Sarayda geçirdiği dönem de zaten kısa olmuştur; beş yıl boyunca (782-786) Yunanca dersi verdikten sonra Mont-Cassin'e çekilmiştir ve orada da ölmüştür. *Lombardların Tarihi* adlı eserini orada kaleme almıştır. Karolenj reformuna kişisel katkısı, Charlemagne'ın yayımlattırdığı ve başına da şu önemli uyarıyı yazdığı *Homelia* koleksiyonunu gözden geçirmesiydi: "Öncülerimizin ihmalkârlığından dola-

yı yok olan Edebiyat eğitimini elimizden gelen tüm gayreti göstererek yeniden canlandırmayı görev biliyoruz. Bütün kullarımızı, mümkün olduğu ölçüde, serbest sanatları geliştirmeye davet etmekte ve onlara da örnek olmaktayız." Başka bir İtalyan – Pisalı Pietro– 767'de Pavia'da ders vermekteydi; Alcuin Roma'ya yaptığı bir seyahat sırasında onu dinlemiştir. Eginhard, Pietro'nun Saray Okulu'nda Charlemagne'a Latince öğrettiğinde yaşlı (*senem*) olduğunu aktarmıştır. M. Manitius'un Aziz Boniface'ın *Grammatica*'sından [*Gramer*] çok üstün bulduğu *Grammatica* adlı eserine baktığımızda Karl'ın böyle bir öğretmenden çok fazla bir şey öğrendiğini düşünmek biraz zordur. Paulin d'Aquilée de (ölüm 802) Saray Okulu'ndan yalnızca geçmiş bir misafirdi; çünkü orada yalnızca 777 ile 787 yılları arasında edebiyat dersi vermiş olarak görünmektedir. Aynı zamanda Paulin ile Alcuin arasında uzun süren bir dostluk oluştuğu söylenmektedir. Bu mümkündür, fakat Alcuin, Charlemagne'a yazdığı bir mektupta, Paulin, Pierre de Pise ve başkalarının çekemez dillerine karşı onu koruması için yalvarmıştır. Kuşkusuz bu gramerci kolonisinde az dolap dönmüyordu.

İki İspanyol da çok yüksek düzeyliydi; aslında onları Charlemagne bulmuş sayılmazdı. Bu iki kişi de İspanya'dan, üstün kültürlerinin kendilerine parlak bir kariyer sağlayacağı Fransa'ya sığınmış iki mülteciydi. 769'da doğan Agobard Lyon'a 792 yılında gelmiş, 804 yılında papaz ilan edilmiş ve 816'da da bu kentin başpiskoposu olmuştur. Karolenj Kilisesinin beyinlerinden biriydi; fakat onun eserleri doğrudan teoloji ve liturji tarihlerinin yanı sıra folkloru ilgilendirmektedir, çünkü halkın batıl inançlarının büyük düşmanı olan bu kişi bunları çürütmek için ayrıntılı bir biçimde betimlemek zorunda kalmıştır. Günümüzde bilinen Quintilien'e ait olan en eski ortaçağ elyazması –*Parisinus*, 1622– onun özel kütüphanesinde korunmuştur. Bunun tersine Theodulfe d'Orlean (ölüm 821) Karolenj döneminin mükemmel kültürlü kişisini temsil etmektedir. Bu Orléans piskoposu çok zevkli birisiydi; çünkü Saint- Benoît-sur-Loire (Fleury sur-Loire) yakınlarında Germigny Kilisesinin en eski bölümlerini ona borçluyuz. Aynı zamanda zeki birisiydi ve çağdaşlarının birçoğundan –örneğin Alcuin– üstün bir Latince şairiydi. Theodulfe, şairlerin manevi açıdan yorumlanmasını savunduğu *De libris quos legere solebam* başlıklı şiirinde en sevdiği şairler arasında Vergilius, Ovidius, Horatius, Lucain ve Cicero'yu saymıştır. Kendi eserleri ise klasik izlerle dolup taşmaktadır: Styx, Cocyte ve Akheron, Loire nehrinin suladığı kıyıların sakini olan bu kişinin aşina olduğu isimlerdi ve Herakles'in İşleri'yle süslenmiş bir vazoyu tasvir ederken Ovidius kadar mısra kullanabilirdi. Bu mitoloji yığınları yerine muhtemelen günümüzde *Vers pour être chantés par des enfants le Jour des Rameaux* [*Paskalya öncesi Pazar'da Çocuklar Tarafından Söylenmek Üzere Satırlar*] adlı eseri ter-

cih edilir; bu şiir, o günden Fransız Devrimine kadar söylenmeye devam edilmiş olan otuz dokuz beyitten oluşmaktaydı.

Bu kişilerin, Charlemagne'ın bir araya topladığı edebiyat elitini temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Dindar Louis döneminde Saray Okulu'nda ders vermiş olan Clemens Scotus (İrlandalı) bir sonraki nesle ait gibi görünmektedir; fakat daha uzun yaşamış olmasına rağmen onun rolü, biraz daha kaliteli bir Pierre de Pise'in rolünü geride bırakamamıştır. Alcuin ise bu gruptan olağanüstü bir netlikle ayrılmaktadır. Belki onlardan üstün değildi, ama onlardan çok farklıydı. Bu öğretmenler ve edebiyat insanları arasında Alcuin bir misyoner ve bir havaridir. O, Karoley Fransası'nda, York ve Jarrow'un Latin Hıristiyan kültürünün bir misyoneridir. Bir zamanlar Fransa'da gelişmiş olan bu kültür onun devrinde yok olmaya yüz tutmuştu. Bizzat Alcuin de, mektuplarında, birçok kez kendisini bu misyonu taşıyan birisi olarak takdim etmiştir. Saint-Martin de Tour mezarlığında sona eren uzun çabalarla dolu bir hayatın sonuna gelen Alcuin 19 Mayıs 806'da öldüğünde, gerçekten de geride bir havari ve uygarlık taşıyıcısı eseri bırakmıştır.

Charlemagne'ın belirleyici olan kişisel rolünü küçümsersek, ona haksızlık etmiş oluruz. Bu reform hareketi, onun egemenliği altında bulunan halkları Hıristiyanlaştırarak uygarlaştırma arzusundan doğmuştur. Fulda piskoposu, Bangulf'a gönderilen 778 tarihli fermanla, XIII. yüzyılda Üniversitelerin doğuşuna kadar ortaçağın entelektüel hayatının merkezleri olarak kalacak olan manastır ve katedral okullarının çoğalmasına yol açmıştır. Manastır okulları genel olarak manastırdaki din adamlarına ait olan iç okul veya manastır okulu ile laik rahiplerin kabul edildikleri dış okulu kapsamaktaydı. Başlangıçta bu okulların hemen hepsi Aziz Benoît tarikatının manastırlarına bağlıydı ve Saint-Martin de Tours, Fulda, Fleury-sur-Loire bunların en şanlı örnekleriydi. Katedral okulları erken bir dönemden itibaren, bizzat piskoposun gözetiminde, hatta bazen onun yardımıyla katedral kiliseleri etrafında düzenlenmişlerdi. Laon, Reims, Chartre ve Paris, çok ünlü katedral okullarına sahip olmuşlardı ve daha ileride üniversiteler, bu tarz okulların etrafında kurulacaktı. Demek ki Charlemagne'ın kendi döneminde eğitim hareketine verdiği atılım uzun soluklu olmuştur; sonraki yüzyıllar boyunca durmadan hızlanacak ve bunun kıvancı tabi ki imparatora ait olacaktır. Bu konuda Üstat Alcuin'in de – maalesef eserlerinde pek izine rastlanmayan bir deha sergilediğini söylemek yanlış olmaz. İkinci sınıf bir yorumcu ve teolog, vasat bir şair olan Alcuin, serbest sanatlar alanına alçakgönüllü katkılarda bulunmuştur: Bir *Grammatica* [*Gramer*], bir *De orthographia* [*Doğru Yazım Üzerine*], bir *De dialectica* [*Diyalektik Üzerine*] ve bir *Dialogus de rhetorica et virtulibus* [*Hitabet ve Erdem-*

ler Üzerine Bir Diyolog]. Alcuin'in gerçek anlamda felsefi sayılacak tek eseri ise *De animae ratione*'dir [*Ruhun Aklı Üzerine*]; burada temel fikirler Augustinus'tan alınmıştır; onu kaynağından ayıran mesafeyi çok rahatlıkla görebiliriz. Alcuin, Augustinus'ta yeni-Platoncu bir psikolojiyle yoğunlaştırılmış fikirleri basit hallerine indirgeyerek bu fikirleri –aslında zekice– seçip sınıflandırmıştır. Bir örnekle bunu açıklayabiliriz. Alcuin, doğalmış gibi Augustunisçu ve Plotinusçu duyum öğretisini tekrarlar: Duyular bedende olup bitenleri ruha haber veren habercilerdir; fakat duyumları ve görüntüleri kendi içinde bizatihi şekillendiren ruhtur. Alcuin'de, böylesi bir tezin muazzam felsefi erimini anladığını gösteren en küçük bir saptamaya rastlanmaz. Duyumu ruhun bir edimi olarak kabul etmek Platon'un *Alkibiades*'te sunduğu, Plotinus'un Platon'dan aldığı ve Augustinus'un da Plotinus'tan aldığı insan tanımını açıkça kabul etmek anlamına gelir: İnsan bir bedeni kullanan bir ruhtur. Bu tanımın kendisi de belli bir ontolojiye ve belli bir metafiziğe bağlıdır. Kısacası sadece bu tezi kabul etmesi Alcuin'i yeni-Platonculuğun içine yerleştirmektedir; fakat o bunun farkında değildir. Görünen o ki ortaçağ felsefi olgunluğundan hâlâ çok uzaktır. XIII. yüzyıla kadar metinlerinin yüklü olduğu metafiziğin farkına varmadan Augustinus'u okumak, zikretmek, hatta kopyalamak mümkündü.

Alcuin'in asıl büyüklüğü, kitaplarından çok kişiliğinde ve uygarlaştırıcı eserindedir. Bütün mektuplarında ve antik kültüre duyduğu hayranlığın ve onu koruma isteğinin ifade edildiği incelemelerinin bazı bölümlerinde, bu özelliğini görmek mümkündür. York'taki üstatlarının zihniyeti onda hâlâ yaşamakta ve bu da eserine can katmaktadır. Üstadı Egbert, serbest sanatların insanların değil de bunları doğa içinde yaratan Tanrı'nın eserleri olduğunu hep söylerdi; insanlara da, onları orada bulmak kalmıştı. Bunu en azından Eskiler yapmıştı; Hıristiyanlar için bunları koruyamamak büyük bir ayıp olurdu! Alcuin bu dersi asla unutmamıştı ve bütün hayatı bunu gerçekleştirmekten başka bir şey olmamıştır. "Günlerimin sabahında tohumlarımı İngiltere'de ekmekteydim; şimdi ise hayatımın akşamında, kanım donmaya başlarken Fransa'da ekmeye devam ediyorum ve bütün kalbimle Tanrı'nın inayetiyle tohumların her iki ülkede filizlenmesi için dua etmekteyim. Bana gelince Aziz Hieronymus'la birlikte, her şeyin geçip gittiğini, ama Hikmetin kaldığını ve gücünün durmadan artacağını düşünerek teselli buluyorum" diye yazmıştı Charlemagne'a ilk mektuplarından birinde.

Alcuin'in misyonerlik işinin önündeki en büyük engel kitap eksikliği olmuştur. York okulu klasik yazarlarla dolup taşmaktaydı. Alcuin'in bu kütüphaneyi övdüğü Latince bir şiirinde, Cicero, Vergilius, Lucain, Statius, Ovidius, Plinus, Boetius zikre-

dildiği gibi yalnızca başlıklarını bile burada aktarmamızın zor olduğu ve düzyazı yazma sanatının modelleri olarak sunulan çok sayıda kitap da sayılmıştır. Saint-Martin de Tours manastırındayken Charlemagne'a yazdığı bir başka mektubunda Alcuin iyi niyetlerinin karşılaştığı engele parmak basmıştır: "Anavatanımda sahip olduğum ve üstadım Aelbert veya benim tarafımdan toplanmış birçok kitaptan maalesef burada mahrum bulunmaktayım. Hiç bitmek bilmeyen Hikmet aşkınızın size, öğrencilerimden bazılarını İngiltere'ye gönderip, bu İngiliz çiçeklerini Fransa'ya getirtmek konusunda ilham vermesi için, bunları zatı şahanelerine söylüyorum. Böylece Cennet bahçesi sadece York'a ait kapalı bir bahçe (*hortus conclusus*) gibi kalmaz, cennet ağacının bir filizi gibi bu Fransa Touraine'inde de serpilir. O zaman Doğu rüzgârı essin Loire'ın bahçelerine ve her yer onun kokusuyla dolsun." Demek ki Alcuin, durmadan Fransa'da Kilise için çalışırken, kalbinde ise bu büyük eseri gerçekleştirmek için uzaklaştığı ülkesinin nostaljisini taşımıştır. *Patria* [vatan] kelimesini kullandığında aslında bunu York diye çevirmemiz gerekir ve sürekli düşündüğü manastırını bir hayal edelim: "Babalarım ve Kardeşlerim, dünyada her şeyden daha önemli olan sizler, beni unutmayın, size yalvarıyorum, çünkü ölü ya da diri her zaman sizin olacağım. Belki Tanrı, merhametiyle, gençliğimi eğiten sizlere beni ihtiyarlığımda gömme imkânı verir. Fakat bedenim başka bir yerde istirahate çekilse de, sanırım, kutsal dualarınız sayesinde, ruhum sizlerin yanında bulunacaktır."

Alcuin İngiltere'de ölmemiş, York'a da gömülmemiştir; 19 Mayıs 806 tarihinde Tours'ta ölmüş ve cesedi Saint-Martin manastırında korunmuştur. Fransa Alcuin'in kalbini York'tan istemekle kötü niyet göstermiş olur; fakat bunca yüzyıl sonra Fransa'nın Touraine'de kadim kültürün meşalesini yeniden alevlendiren koca yürekli bu gramerciyi unutması da mümkün değildir. En azından ortaçağ onu hiç unutmadı. Alcuin'in tek tutkusu Charlemagne'a yazdığı mektuplardan birinde açıkça kendini ifade etmiştir: Fransa'da yeni bir Atina kurmak (*forsan Athenae nova perficeretur in Francia*) veya daha doğrusu eskisinden çok daha üstün bir Atina kurmaktı; çünkü İsa Mesih'in öğretisiyle güzelleştirilmiş olduğu için bu yeni Atina Akademia'nın hikmetini aşmaktadır: "O, Platon'un öğrencilerinin öğretisinin dışında başka bir öğretiye sahip olmadan yedi Sanat bilimiyle parlamıştı; fakat bu [yeni Atina] ise dünyanın bütün hikmetlerini saygınlık açısından aşmaktadır, çünkü Kutsal-Ruh'un yedi Bağışının bütünlüğüyle zenginleştirilmiştir."

Alcuin yapmayı amaçladığı şeyi gerçekten gerçekleştirmiştir; çünkü XIII. yüzyıl düşüncesinin gerçekten de Platon ve Aristoteles'in düşüncesini aşmasını sağlayacak, geleceğin Paris Üniversitesi'nin temellerini atmıştı. IX. yüzyılın sonlarından itibaren

(yaklaşık 885'de) Cermen keşiş Notker le Begue'in *Chronique de Saint-Gall* [*Saint-Gall Vakayinamesi*] adlı eserinde tarihsel *translatione studii* temasının zuhuruna şahit olmaktayız. Bu eserin hemen başlarında Charlemagne döneminde modern zamanların en bilgili alimi olan Alcuin (Albinus) adında bir İngilizin Fransa'ya gelişini, hikâyemsi ve biraz karışık bir biçimde okumaktayız. Bu *supra caeteros modernorum temporum* bizlere "ortaçağ" kavramımızın modern döneme ait olduğunu ve ortaçağ insanlarının kendilerini modern olarak algıladıklarını gayet yerinde bir biçimle hatırlatmaktadır. Charlemagne, bu Alcuin'i yanında tutmuş, talebesi olmaktan ve onu üstat ilan etmekten şeref duymuş ve etrafına gelenlere eğitim vermesi için ona Saint-Martin de Tours manastırını vermiştir, diye ekler Notker. Bunun üzerine Notker yüzyıllar boyunca yankılanacak şu cümleyle hikâyeyi sonuca bağlamıştır: "Alcuin'in eğitimi öylesine verimli olmuştur ki modern Galyalılar veya Fransızlar, Eski Romalılara ve Atinalılara benzemişlerdir."

Bu tema ortaçağda sık sık ortaya çıkacaktır. XII. yüzyılda Chrétien de Troyes, *Cligès* adlı eserinde belagatlı bir biçimde bunu tekrar ele alır; XIII. yüzyılda Vincent de Beauvais'nin *Speculum historiale*'sinde [*Tarihin Aynası*] (Kitap XXIII:173); Jean de Galles'ın *Compendiloquium*'unda [*Özlü Sözler*] (Bölüm X:6) ve *Grandes Chroniques du Royaume de France*'da [*Fransa Krallığının Büyük Vakayinamesi*] bu temaya rastlamaktayız; XIV. yüzyılda İrlandalı Thomas bu temayı *De tribus sensibus Sacrae Scripturae* [*Kutsal Yazının Üç Anlamı Üzerine*] adlı eserinde tekrar ele alır ve bu tema aynı zamanda Paris Hukuk Fakültesiyle Notre-Dame rahip meclisi arasındaki bir tartışmada 1384 yılında hukuki bir sav olarak kullanılmıştır: "Fakültedekiler, eskiden Roma'da bulunan ve daha sonra Paris'e aktarılan Paris Üniversitesi eğitim merkezinin (*studium* anlamında), dört Fakülteye sahip olduğunu ileri sürmektedirler: Teoloji, hukuk, tıp ve Sanatlar. Bunlar, Paris Üniversitesi oldu olalı vardırlar ve bu Üniversite dünyanın en eski Üniversitesidir, çünkü önce Atina'daydı, Atina'dan Roma'ya, Roma'dan da Paris'e aktarıldı." Bunun üzerine rahipler meclisi, Atina ve Roma'da Kilise hukuku ve teoloji öğretilmediği cevabını vermiştir; "Paris'teki eğitim merkezinin ve Üniversite'nin, Rabb'imizin tecessümünden önce sanatlar ve tıp fakültesi" olduğu konusuna ise karşı çıkmazlar. 7 Kasım 1405 tarihinde Kral VI. Charles'ın huzurunda Üniversite adına verdiği ve yine bu temayı içeren *Vive le Roi* [*Yaşasın Kral*] adlı vaizinde Jean Gerson, bilgiyi Yeryüzü Cenneti'ndeki ilk insana kadar çıkarır; ondan *per successum* yoluyla İbranilere, Yusuf'un yazdığı gibi İbranilerden İbrahim sayesinde Mısırlılara, Mısırlılardan Atina'ya, Atina'dan Roma'ya ve Roma'dan Paris'e geçmiştir. XVI. yüzyıldaki bilgili kişilerin kendilerini antikite kaşifleri olarak görmekte kendilerince nedenleri

vardır; fakat ortaçağın da sürekli bu mirası sahiplendiği bir gerçektir. Demek ki ortaçağ kültürünü onu kendi açısı dahilinde görebilmek için Anglosaksonlar aracılığıyla Roma kültürüne bağlamak gerekir. Adhémard de Chabannes'ın bir elyazmasına şerh düşen keşiş Gautbert, bu bilgi soyzincirini tarihsel hatalarla dolu birkaç satırda özetlemişti; fakat bunun genel anlamı açıktı: Rahip Theodore ve başrahip Hadrianus Aldehlm'e *Grammatica*'yı öğrettiler; Aldhelm de Bede'e, Bede de Egbert aracılığıyla Alcuin'e, o da Raban Maur ve Smaragde'ye, ki o da Theodulf'a ki, ondan sonra da Heiric d'Auxerre'e, Hucbald'a, Remi'ye öğretmiştir; bunların da çok sayıda öğrencileri olmuştur ve böylece devam edip gitmiştir (J. De Ghellinck'teki metin, cilt I, s. 78).

Bu sadece bir ham hayal değildi. Alcuin'den itibaren ve yaklaşık XII. yüzyılın sonlarına kadar Geç Roma İmparatorluğu *grammatica*'sının temelini oluşturduğu Kilise Babaları edebiyatı ve Kutsal Metin asıllı bir edebi kültürün okuldan okula yayıldığına şahit olmaktayız. Bu eğitimin ihtiyaçlarına cevap vermek için Latin edebiyatının klasik eserlerini çoğaltmak gerekmiştir ve bu eserlerden hangisinin yeni nüshalarından birinin giriş bölümüne bakılırsa bakılsın, kayda geçirilip korunduğu yazmanın IX.-XII. Yüzyıllar arasında Aziz Benoît tarikatına mensup manastırlardan birinin *scriptorium*'undan çıktığı fark edilir. Bu yalnızca Vergilius ve Cicero için geçerli değildir; aynı zamanda Lucrece'in *De natura rerum*'u [*Varlıkların Doğası Üzerine*] gibi pek Hıristiyan olmayan veya Ovidius'unkiler gibi pek örnek olmayacak eserler için de geçerlidir. M. Manitius'un söylediği gibi: "Klasiklere dair sahip olduğumuz Karolenj öncesi elyazmaları, VIII. ve IX. yüzyılın müstensihlerinin (eser çoğaltan yazıcılar) ve eleştirmenlerinin faaliyetiyle korunmuşlara göre az sayıdadır." Gerçi ortaçağ rahiplerinin bu eserleri çoğalttıkları, fakat tadına varmadıkları söylenmektedir. Her dönem, antikçağı kendince anlamıştır ve doğal olarak ortaçağ da bunu kendine göre anlamıştır. Günümüzde olduğu gibi o dönemde de bilgili kişiler ve cahiller vardı, bilgili kişiler arasında birkaç bilgiç de vardı, fakat Edebiyat eğitimini koruyacak ve geleneği bize aktaracak iyi niyetli insanlar da vardı. Eski *Beati Flacci Alcuini Vita*, bizlere genç Alcuin'i, Vergilius'u Mezmurlara tercih eden (*Vergiliusii amplius quam psalmorum amator*) ve gizlice *Eneide*'i okuduğu hücresinden çıkıp gece ayinine gitmeyi reddeden birisi olarak sunmaktadır (*Patrologia Latina*, cilt C-91-92). Öğretmen olduktan sonra Alcuin'in okulunda Vergilius'u okumayı yasakladığı doğrudur. O dönemde onun için Aeneas ve Dido aşkı mevsimi geçmişti, fakat o mevsimi yaşama sırası başkalarına gelecekti. Üstat Sigulf, bu yasağa aldırmadan ve Alcuin'in koyduğu kurallara rağmen öğrencilerine kendi hücresinde ve üstellik *secretissime* bir şekilde Vergilius'u okutup açıklamaktaydı; Alcuin de sert bir biçimde onu Vergilius'çu olmakla itham etmiştir

(*Unde te habemus, Vergiliusiane?*). İyi kalpli Sigulf budalalığını itiraf etmiş, fakat Alcuin aynı şeyi eski öğrencisi Treves piskoposu Rigbode'un başına kakmıştır, o da bir yıl boyunca ona hiç mektup yazmamıştır: "Baba nasıl bir günah işledi ki oğlu tarafından bu şekilde unutuldu? ... Vergilius'un sevgisi benim hatıralarımı mı sildi? Ne olurdu adım Vergilius olsaydı! O zaman hep gözlerinin önünde olurdum, benim her kelimemi incelemekle meşgul olurdun ve ataların söylediği gibi *tunc felix nimirum, quo non felicior ullus*. Ama Alcuin gitti Vergilius geldi ve Maro hocasının yerine oturmakta... İsterdim ki kalbin Eneide'in oniki kitabıyla değil, dört İncil'le dolu olsun." Burada Kilise adamının klasiklere karşı sergilediği resmi tavırla, onları okuyanlara gösterdiği kişisel tepkiyi karıştırmamak gerekir. Alcuin'in koyduğu yasaklar, kendisinin de genç yaşta bu eserleri nasıl okuduğuna dair bilgi vermeye yeter; aslında ondan bizlere ulaşan Latince şiirler bunun tartışılmaz kanıtını sunmuştur. Alcuin parlak bir şair değildi, fakat "Latince mısralar yazmıştır" ve günümüze kadar birçok insan gibi bu mısralarını klasiklerden kopardığı parçalarla yapmıştır. *Est locus undoso circumdatus undique ponto* ve *At pater ille pius* veya *Illos Aonio docuit concinnere cantu*, Latincilerin en vasatı olan Alcuin'in modelleri hakkında bize yeterince bilgi veren ifadelerdir. *Locus circumdatus* York'u ve *pater ille pius* Aeneas'i değil de Egbert'i temsil etmektedir, öğrencilerine ilahi öğreten Apollon değil yine Egbert'tir. Tanrı'nın adı *Tonans* ve Mutluluğa erenler *de cives Olympi* veya *gens diva Totantis*'lerdir. Bütün bu mitolojik yaldızlar, ortaçağda alışagelmiş bir şeydi; aslında bunu, Latin klasiklerinin şiirinden alınan bir dille Hıristiyan şeylerden bahsedilmek istendiğinde, mecburen kullanılan edebi bir uzlaşım olarak görmek gerekir. Aynı zamanda bu durum XVI. yüzyılda tekrarlandığında, burada aslında yeniden hortlayan paganlığa bir işareti görmemek için bu olguyu bilmek gerekir. Augustinus'un dönemindeki şairler için Iupiter yalnızca bir edebi uzlaşmaydı; herkes bunu bildiği için bundan başka bir anlam taşıyamazdı ve bunca Hıristiyan şair de bunu rahatlıkla kullanmıştır.

Alcuin'in hemşehrisi, öğrencisi ve Saint-Martin de Tour'da başrahip olarak halefi olan Fredegise (ölüm 834), daha spekülatif ve daha maceraperest bir zihniyete sahipti. Yokluk ve karanlıkların sadece bir şeyin yokluğu değil de, bir şey olduğunu savunduğu *Epistola de nihilo e tenebris* adlı eseri ona borçluyuz. Onun savının ilkesi, belirli bir anlama sahip her ismin –örneğin insan, taş, odun– bir şeye karşılık geldiğidir; bu yüzden de "yokluk" da bir şeyin karşılığıdır. Zaten hiçbir şeyin olmadığı yerde hiçbir şeyi anlamlandıramayız: *Omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis*. Bu ifadeler, söylendiği kadar anlamdan yoksun değildi, hatta bunu eleştirenlerin bunu fark etmemiş olmaları da çok ilginçtir. *Nihil* kelimesinin yokluk anla-

mına geldiğini kabul ederek *nihil*'in bir şeyi gösterdiğini söylemek saçma olur. Ama işte Fredegise'in reddettiği de budur. Onun bahsettiği *nihil* Tanrı'nın ondan hareketle âlemi yarattığı yokluktur (*ex nihilo*), yani her şeyi gerçekleştirmek için kullandığı ortak ve farklılaşmamış bir çeşit maddedir. Buna bir de şunu ekleyelim: Günümüzde kaybolmuş olan Fredegise'in bir risalesine karşı Lyon piskoposu Agobard'ın kaleme aldığı *Liber contra objectiones Fredegisi abbatis* [*Fredegisus'un İtirazlarına Karşı Kitap*] adlı eserde, ruhların önceden var olması öğretisini ona atfetmekte ve iki tezi de şöyle birbirine bağlamaktadır: "Sanki ruhun hangi bölgeden geldiğini biliyormuşsunuz gibi veya ruhların yaratıldığını söylediğiniz bu bilinmeyen maddenin hangi bölgede kaldığını biliyormuşsunuz gibi bedenlerle bütünleşecek olan ruhlar için *Anima quando ad corpus pervenit* demiş olmanızı kınıyoruz." Bunun tersine Agobard ruhların bedenlerle aynı anda yaratıldıklarını savunmaktaydı.

Alcuin'in etkisi, Fransa'da varlığını korurken öğrencisi Raban Maur sayesinde Almanya'ya da yayılmıştır. Yaklaşık 784 yılında Mayence'da doğan, Almanya'da Hıristiyanlığın beşiği olan Aziz Benoît tarikatına ait Fulda manastırında Bangulf'un öğrencisi olan Raban Maur, bilgilerini olgunlaştırması için Alcuin'in yanına Tours'a gönderildi, 801'de Fulda'ya döndü, 802'de başrahip oldu, 842'de bu görevinden ayrıldı, 847'de Rayence piskoposu oldu ve 856 yılında öldü. Alman kültürünün gelişiminde Raban de Maur'un etkisi devasadır. Ülkesinde *praeceptor Germaniae* unvanını almış ve bunu da hak etmiştir; fakat yine de Cermen ülkesinde üstatlar üstadı Alcuin'dir.

Raban Maur, Tevrat yorumlarının ve şiirlerinin dışında, bir *Grammatica* [*Gramer*], Kilise takvim bilimi hakkında bir risale, Alcuin'in eserlerine benzer çerçeveyi aşmayan eser olan *De anima*'yı [*Ruh Üzerine*] kaleme almıştır. V. Cousin ve B. Hauréau, Porphyrios'un *İsagore*'unun ve Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sinin şerhlerini de ona atfetmişlerdir; bu şerhlerde idrake dayalı bilgilerin oluşumu, duyudan tahayyüle, tahayyülden idrake uzanan psikolojik bir düzlemde, çok açık bir biçimde incelenmiştir. Terimin ifade ettiği idrak (*intellectus*) orada *animae intelligentis passio* ve *rei intellectae similitudo* olarak tanımlanmıştır. Bu şerhler gerçekten de Raban'ın eserleriyse bu durumda onu diyalektikçi olarak Alcuin'in çok üstünde bir yere yerleştirmek gerekir.

Her ne olursa olsun, öğrenci, Hıristiyan zihniyetinde bir Latin kültürünün oluşturulması istenilen bir ülkenin tam olarak ihtiyaç duyduğu şeylere tekabül eden, oysa Alcuin'in hiç aklına gelmemiş konuların işlendiği iki eseriyle üstadını fazlasıyla aşmıştı. *De clericorum institutione* [*Rahiplerin Eğitimi Üzerine*] adlı eseri IX. yüzyılın Alman rahiplerine yönelik bir çeşit Kilise Çalışmaları İncelemesidir. Orada sunulan

program, eskiden Roma okullarında verilen eğitime uygun bir şekilde serbest sanatların düzenini izlemektedir doğal olarak: Her şeyin temelinde bulunan Gramer, sonra Retorik, Diyalektik, Aritmetik, Geometri, Müzik ve Astronomi. Pagan yazarlar, *propter florem eloquentiae* olarak okunabilirdi; fakat bunu yaparken Yahudilerin evlenmeden önce tutsak kadınlara davrandıkları gibi davranmalıydılar (Tesniye XXI:10-13). Lactantius, Hilaire ve Raban'ının burada *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'sini (II:40) izlediği Augustinus da bunu yapmışlardı. Bu eğitim planına Raban genel olarak *Evren Üzerine* adıyla bilinen geniş bir ansiklopediyi de eklemiştir; eserin özgün başlığı ise Almanca eser başlıklarında görülen kapsayıcılığa ve betimsel kesinliğe sahiptir ve başlı başına bir program gibidir: *De rerum naduris et verborum proprietatibus et de mistica rerum significatione.* Yazarın tanıdığı bütün varlıklar, bu eserde, onlardan elde edebileceğimiz ahlaksal ve dinsel öğretilere indirgenmiştir. Nitelikleri anlamlarından başka bir şey değildirler ve ne anlama geldiklerini bilmek için de isimlerin etimolojisini bilmek yeterlidir. Bu yüzden de bir varlığın ismini bilmek varolduğundan emin olmayı gerektirmemektedir. Önemli olan onlardan elde ettiğimiz derslerin gerçek ve faydalı olmasıdır. Bu derslerin tezat oluşturması bile sakıncalı değildir. Örneğin aslan, bir anlamda şeytan bir anlamda da İsa Mesih anlamına gelebilir; bir varlığın ne kadar çok sembolik anlamı varsa o kadar çok bilinmesi faydalıdır ve öğretmenin anlatacak o kadar çok şeyi olur.

Alman keşişi Bruun'un –namı diğer Candide de Fulda– *Dicta Candidi* [*Candidus'un Sözleri*] başlıklı kısa risalesinin, Raban Maur'un etkisinde kaldığı söylenir. Bu alçakgönüllü kitapçık, aralarında çok sıkı ilişkiler bulunmayan paragrafların birbirini izlediği bir kitaptır. Burada, Teslis'in ruhtaki sureti şeklindeki Augustinusçu tema ve Augustinusçu apokrif metin *Categoriae decem*'e [*On Kategori*] göre kategorilerin Tanrı'ya uygulanabilme koşulları teması ele alınmıştır. Bu küçük kitapçık son paragrafından dolayı tarihçilerin dikkatini çekmiştir, belki de bu paragraf, aynı yazarın biraz daha geniş bir diyalog parçasının özetidir ve ortaçağda Tanrı'nın varlığı konusunda geliştirilmiş ilk diyalektik ispatı sergilemektedir. Evren üç türe ayrılır: Olan, yaşayan, akıllı olan. Bu üç tür, en az güçlü olandan en güçlü olana doğru belli bir hiyerarşik düzen içindedir; çünkü idrakiyle bilenin, bu noktaya gelmek için zaten yaşaması ve olması gerekir; oysa bunun tersi söz konusu olamaz. Demek ki bunlar aynı zamanda en az mükemmelden en mükemmeline doğru hiyerarşik bir düzen içindedir. Aklından/idrakinden dolayı bu hiyerarşinin doruğunda bulunan ve kendisini diğerlerinden daha iyi ve daha güçlü olarak bilen insan, kendisinin kadir-i mutlak olup olmadığını sormaktadır. O kadiri-mutlak değildir, çünkü her istediğini yapamamaktadır.

Demek ki insanın, kendisinin üstünde, olana, yaşayana ve bilene egemen, kadir-i mutlak bir gücü kabul etmesi gerekir. Bu kadiri-mutlak da Tanrı'dır. Alcuin'in *De anima [Ruh Üzerine]* adlı eserinde de söz konusu olduğu gibi burada da metafizik özü boşaltılmış Augustinusçu kökenli şemalar bulmaktayız.

Fransa'ya dönersek burada Alcuin'in başlattığı eğitim hareketinin alçakgönüllü bir şekilde, aynı zamanda da kesintiye uğramadan yayıldığını görmekteyiz. Corbie başrahibi Paschase Ratbert (ölüm 860) daha çok bir teologdu (*De corpore et sanguine Domini [Tanrı'nın Bedeni ve Kanı Üzerine]; De fide, spe et charitate*) ve bir biyograftı (*Vita Adalhardi, Epitaphium Arsenii*), bu kişi Cicero ve Seneca'yı iyi bilirdi. Ratramne de Corbie (ölüm 868'den sonra), meslektaşı Paschase'ın görüşünü tartıştığı bir *De corpore et sanguine Domini [Tanrı'nın Kanı ve Bedeni Üzerine]*, bir *Contra Graecorum opposita [Yunanların İtirazlarına Karşı]*ve bu teolojik ihtilafın tarihi için son derece önemli olan bir *De praedestinatione [Yazgı Üzerine]*, aynı zamanda da ruhun niteliği sorununun IX. yüzyılın insanlarını ne kadar meşgul ettiğini gösteren bir *De quantitate animae [Ruhun Niceliği Üzerine]* ve bir *De anima* kaleme almıştır. Bu kitapların birincisinde Ratramne, türler konusunda tam bir gerçekçi tavrı alarak, insanın tözü itibariyle tek ve aynı insan olduğunu savunan Beauvaisli bir keşişin görüşünü tartışmıştır: *Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam.* Hemen İbn Rüştçülük çığlıkları atmayalım, çünkü bu Beauvaisli kişi artık ne demek istediğini açıklama olanağına sahip değil ve Ratramne da "Eğer böyleyse tek bir insan ve tek bir ruh olduğu sonucuna varılır" diye eklediğinde bu sonuca kendisi ulaşmış görünmektedir. Paschase Ratbert'e karşı yaptığı tartışmada da Ratramne'in çağdaşlarının birçoğu kadar gerçekçi davranmadığını görmekteyiz. Asıl dönemin büyük öğretisel sorunu, Gottschalk'ın (Gadescale, öl. 866 ile 869 arasında), Ratramne de Corbie ve Johannes Scotus Eriugena'nın tartışmasına neden olan kader sorunuydu; fakat bu sorunu incelemek teoloji tarihine düşer.

Daha önce de belirttiğimiz gibi XIII. yüzyılın manastır hayatına nüfuz eden İrlanda etkisi, buna denk düşecek bir entelektüel etkiye eşlik etmiş görünmemektedir. Eğer böyle bir şey vuku bulduysa da hiç iz bırakmamıştır. IX. yüzyılda ise durum bambaşkadır; İrlandalı üstatlar Fransa'ya doğru tam bir göç yapmış gibi görünmektedirler. Heiric d'Auxerre, *La vie de saint Germain [Aziz Germain'in Hayatı]* hakkındaki şiirinin önsözünde bunu ifade etmiştir: Bütün İrlanda, aradaki denizi de hiçe sayarak, filozof sürüsüyle birlikte Fransa kıyısına ulaşmıştır: *Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine paene totam Cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem.* Birkaç tanesiyle Reims ve Laon'da karşılaştığımız bu İrlandalılar, mükemmel

serbest sanat hocaları olarak görünmekte; fakat klasik eğitimin kabul ettiği dersleri izlemekle yetinmekteydiler. Metafizik tutkuları olamayan gramerci ve Latinleştirilmiş barbarlar ortasında *Corpus areopagiticum* başka bir âleme ait bir meteorit gibi düşmüştür ve İrlandalı Johannes Scotus Eriugena da bunu büyük bir sevinçle karşılamıştır. Bundan yeni-Platoncu bir coşku doğmuştur, aslında bu coşku çabuk sakinleştirilmişti; yine de gerisinde öylesine etkin bir maya bırakmıştır ki, beş yüzyıl sonra Jean Gerson bunu hâlâ tehlikeli olarak değerlendirmekteydi.

KAYNAKÇA

ORTAÇAĞ UYGARLIĞI. – Von Eicken: *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltsanschauung*, 3. Bsk, 1917. H. O. Taylor, *The Classical Heritage of the Middle Ages*, 3. Bsk., New York, 1925. – Aynı yazarın: *The Medieva Mind. A History of the Developmen of Thought an Emotion in the Middle Ages*, 2 cilt, 3. Bsk., New York, 1920. M. De Wulf, *Civilization and Philosophy in the Middle Ages*, Princeton, 1922. – H. Focillon, *Art d'Occident. Le moyen age roman et gothitique*, Paris, A. Colin, 1938.

ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN GENELİ: Barth. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 3 cilt, Paris, 1872-1880. – Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, F. Alcan, 1907. – Bernhard Geyer, *Die patristische und scholatische Philosophie* (Fried. Ueberweg'in *Grundiss der Geschechte der Philosophie*'nin II. bölümü), Berlin, 1928. – Émile Bréhier, *La philosophie du moyen âge*, Paris, Renaissance du Livre, 1937. – M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 cilt, 6. Bsk., Paris, J. Vrin, 1934 ve 1936. – K. Pranti, *Geschichte der Logik im Abendlande*, c. II-IV, Die Logik im Mittelalter, 1861-1870. – M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Method*, 2 cilt, Freib. I. Br. Herder, 1900 ve 1910. – Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science during the first Thirteen Centuries of our Era*, 4 cilt, New York, Macmillan, c. I ve II, 1923; c. III ve IV, 1934. – P. Vignaux, *La pensée au moyen âge*, Paris, A. Colin, 1938. – J. Marietan, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Paris, F. Alcan, 1901. – Ch H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Mass., 1924. – P. Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 cilt, Paris, 1913-1917. – Psikolojik öğretilerle ilgili olarak bkz. K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus*, 1876. Bu dönemin Latin literatürü hakkında bkz. özellikle: Max Manitus, *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, c. I, Münih, 1911. – J. De Ghellinck, S. J., *Litterature latine du moyen âge*. Bloud et Gay, 2 cilt, Paris, 1939. Max Manitus, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskataogen*, Leipzig, O, Harassowitz, 1935.

ANGLOSAKSON UYGARLIĞI. – A. Brooke, *English Litterature from the Begenning to the Norman Conquest*, Londra, Macmillan, 1908. – A. R. Benham, *English Litterature from Widsith to the Death of Chaucer*, New Haven, Yale Press, 1916. – R. W. Chambers, *On the continuity of English Prose from Alfred to More and his School*, Londra, H. Milford, 1932. – A. F. Leach, *The*

Schools of Medieval England, Londra, Methuen, 2. Bsk., 1916. – Fr. Raphael, *Christian Schools and Scholars*, Londra, 1924. – Chr. Dawson, *The Making of Europe*, Londra, Sheed and Ward, 1932; çevr. fr. *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, Paris, Rieder, 1934.

WINFRID. – Max Manitus, *a.g.e.*, c. I, s. 142-152. – F. Lavisse, *La conquête de la Germanie romaine*, in *Revue des Deux-Mondes*, 15 Nisan 1887, s. 878. – G. Kurth, *Saint Boniface* (680-755), 5. Bsk., Paris, Lecoffre, 1924.

BÈDE. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. XC-XCV. – Max Manitus, *a.g.e.*, c. I, s. 70-87.

ALCUIN. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. V ve VI. – C. J. B. Gaskoin, *Alcuin, his life and his Work*, Londra, 1904. – G. F. Brown, *Alcuin of York*, Londra, 1908. E. M. Wilmot-Buxton, *Alcuin*, Londra, 1922.

RABAN MAUR. – *Oeuvres* in Migne, Patr. Lat., c. CXI. – D. Turnau, *Rabanus Maurus praeceptor Germaniae*, München, 1900.

KAROLİNJ GELİŞME. – E. Lavisse, *Histoire de France*, c. II, I. Kısım, s. 342-349. – H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, 2. Bsk., Paris, Alcan, 1937. – Ferd. Lot, *La France des origines à la guerre de Cent ans*, Paris, Gallimard, 1941. – L. Maltre, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités* (768-1180), 2. Bsk., Paris, 1924. G. Bruhnes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la Renaissance carolingienne*, Paris, 1903. – É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les Idées et les Lettres*, Paris, J. Vrin, 1932, s. 171-196.

II

JOHN SCOTUS ERIUGENA

Johannes Scotus Eriugena'nın kişiliği kendi dönemine egemendi ve eseri, üzerinde durmamızı hak edecek kadar batı düşünce tarihinde yeni özellikler taşımaktadır. İrlanda'da 810 yılına doğru doğan Johannes Scotus Eriugena, 840 ve 847 yılları arasında Fransa'ya gelmiştir. Yunancayı İrlanda'da öğrendiği varsayılmaktadır; bu imkânsız değildir; fakat Dionysos'tan yaptığı çevirisinin önsözünde bizzat kendisini bu dili genel hatlarıyla bilen birisi olarak tanıtır (*rudes admodum tirones adhuc helladicorum studiorum fametur*). Bununla beraber bu çeviriyi Paris'te yapmıştır; bu yüzden sahip olduğu Yunancayı ya Paris'te ya da o dönemde Yunan rahiplerinin bir süre kaldıkları Saint-Denis'te öğrenmiş olabilir. Saray Okulu'nda öğretmen olan Johannes Scotus Eriugena, Charles le Chauve'un [Kel Charles] parlak ve kültürlü sarayında yaşamıştır. Birçok anekdot orada hem olağanüstü bilgisinden hem zekâsından hem de neşeli neşeli taşı gediğine koymasından haz alındığını göstermektedir. Fakat ona duyulan bu saygı büyük sorunlara yol açacaktır. İki piskopos –Pardule de Laon ve Hincmar de Reims– onu, hem ebedi ceza hem de ebedi mükâfat için ilahi bir kaderin hüküm-

ran olduğunu savunan Gotteschalk'ın yanlışlarını çürütmeye davet etmişlerdir. O da bunun üzerine, Tanrı'nın belirlediği kaderden dolayı kötü olmadığımızı göstermek için *De praedestinatione* [*Yazgı Üzerine*] (851) adlı eserini kaleme almıştır; fakat bu eserine daha sonra savunacağı en gözü pek tezlerinden bazılarını dahil ettiği için, kendisinden bu risaleyi yazmasını isteyenlerin saldırısına uğramış ve öğretisi Valence ve Langres konsilleri tarafından 855 ve 859'da yasaklanmıştır.

Düşüncesinin ve ortaçağ felsefesinin geleceği için son derece önemli olan eseri ise, Yunancadan Latinceye yaptığı çevirisidir: *Corpus aeropagiticum*. Bu eserin ilk çevirmeni Saint-Denis başrahibi Hilduin, bu eserin yazarının Aziz Pavlus vesilesiyle dine giren, Galyalıların havarisi olan ve kendi adını taşıyan manastırı kuran kişi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Jean Scot'un kendisi de Dionysos Areopagos'un bu manastırın kurucusu olduğundan pek emin değildi; fakat ona atfedilen eserlerin yazarı olduğundan hiç kuşku duymamıştır. Bu çeviriye Günah Çıkarıcı Maximus'un *Ambiga* [*İmbik*] adlı eserini ve Niksarlı Gregorios'un *De hominis opficio* adlı eserlerinin çevirisini de eklemiştir. Öyle görünüyor ki 860 yılından itibaren Papa I. Nicolas, Johannes Scotus Eriugena'nın ortodoksluğu konusunda bazı endişeler duymuştur. Johannes Scotus Eriugena, çalışmalarını sürdürmeye devam etmiştir; Temel eseri olan *De divisione naturae*'yi [*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*], *Semavi Hiyerarşi* üzerine çok önemli bir yorum, elimizde yalnızca bazı bölümleri kalan Aziz Yuhanna'nın İncili hakkında başka bir yorum ve aynı İncil'in Girişi üzerine bir homelia (dinsel söyleşi) kaleme almıştır. Eriugena'nın hayatının son kısmı çok karanlıktır. En akla yakın varsayım –ki bu gerçek de olmayabilir– onun Fransa'da aşağı yukarı Kel Charles'la aynı dönemde, yani 877'de öldüğünü söyleyendir. En inanılmaz hayat öyküsü ise onun Kel Charles'ın ölümünden sonra Malmesbury manastırına eğitim vermek üzere döndüğünü ve orada öğrencilerinden biri tarafından öldürüldüğünü belirtmektedir: *A pueris quos docebat graphiis perfossus.*

Eriugena'nın öğretisine çok farklı yorumlar getirilmiştir. Örneğin J. Görres, Eriugena'nın felsefe ile dini bir panteiste yakışır şekilde birbirine karıştırmakla suçlamış; Hauréau ise onu "çok serbest düşünen birisi" olarak görmüş ve böylece ona sunabileceği en güzel övgüyü yapmıştır. Aslında Eriugena'nın öğretisi, iman ve akıl ilişkilerine yaklaşımında anlam bulmaktadır. Bunu anlamak için de yapılacak şey insanın Hakikat karşısında art arda sıralanan hallerini ayırt etmektir. Bilgi sorununa tek bir cevap yoktur; bilakis her biri söz konusu hallerden sadece biri için geçerli olan bir dizi cevap söz konusudur. İnsan tabiatı, kendi içinde ele alındığında hakikati bilme konusunda doğuştan gelen bir arzu taşır. İlk günah ile Mesih'in gelişi arasında akıl, gü-

nahın sonuçlarından dolayı kararmıştır; eksiksiz vahiy olan İncil'le henüz aydınlanmadığından en azından Doğa'yı anlayabilmek ve bunun nedeni olan Yaratıcı'nın varlığını göstermek için çok uğraşarak bir fizik kurabilir. Bununla beraber bu dönemden itibaren Yahudi vahyi işe koyulmuş ve Mesih'le birlikte bütünlüğüne ulaşmıştır. Bu andan itibaren akıl ikinci haline ulaşmıştır. Artık akıl yalnız değildir; çünkü vahyedilen hakikat kesinliği mutlak olan bir kaynaktan gelmektir: Bu yüzden hikmet, Tanrı'nın kendisine vahyettiği şekliyle bu hakikati kabul etmeyi gerektirir. Demek ki artık iman, aklın faaliyetinden önce gelmelidir, fakat bu, aklın yok olması anlamına da gelmez; tam tersine Tanrı, imanın bizim içimizde iki tür gayret doğurmasını istemektedir: Faal hayatımız sayesinde aklı edimlerimizin içine katmak ve tefekkür hayatı sayesinde de onu akılla keşfetmek. Daha sonra bu ikinci halin yerini üçüncü bir hal alacaktır. Bizatihi Hakikati gördüğümüzde, görünün karşısında iman silinecektir. Fakat şu an her türlü insan düşüncesine dayatılan şey, aklımızın bir vahiy tarafından eğitilen bir akıl olmasıdır. Öyleyse geriye yalnızca durumdan ders alınması kalmaktadır.

Her şeyden önce madem ki konuşan Tanrı'dır, bir Hıristiyanın bunu göz önünde tutmaması imkânsızdır. Bu andan itibaren onun için iman, idrakin koşuludur: *Nisi credideritis, non intelligetis* (İşaya VII:9). İlk sırada iman bulunur ve iman, kendi tarzıyla; idrak nesnesine, kendisinden önce ulaşır. Pierre ve Jean (Petrus ve Yuhanna) mezara koşarlar; Pierre, imanın; Jean da aklın sembolüdür (intelligence) ve mezar da Kutsal Metin'dir. Her ikisi ona doğru koşmakta ve her ikisi de onun içine girmektedirler; fakat içeri ilk giren Pierre olur. İmanımız da aynı şeyi yapmalıdır; önden girmelidir ve madem ki ilahi vahiy kendini Kutsal Metin'de ifade etmiştir; öyleyse aklımızın gayretinden önce Kutsal Metnin öğrettiklerini doğru olarak kabul etmemizi sağlayacak bir edim gelmelidir. Sözüm ona bu rasyonalist, bütün felsefesini Kutsal Metne dayandırmaktadır; bu konuda da zaten onun en çok sevdiği iki hocası, Augustinus ve Dionysos'u izlemek yeterlidir. Bundan dolayı *her* hakikat arayışının başlangıç noktasının Kutsal Metin olduğunu söylediğinde ona inanmak; fakat bu arayışın nereye vardığına dikkat etmek gerekir.

Her şeyden önce iman, gerçekten başlangıç noktasıysa bunun nedeni, ondan yola çıkmamızdır, ama aynı zamanda da yola çıkılmış olmasıdır. Tanrı insana imanı, o noktada kalması için vermemiştir; tam tersine "o, akılla donatılmış bir varlığın Yaratıcısı hakkındaki bilgisinin gelişmeye başladığı kaynaktan başka bir şey değildir." Demek ki bunun ötesine geçmeyi Tanrı'nın kendisi emretmektedir. İncil'in (Samiriyelisi) bunu iyi anlamıştı. O, akıl aracılığıyla gerçeği arayan ve yolunda Mesih'le karşıla-

şan insan tabiatını temsil etmektedir. Bununla birlikte, iman akıldan susuzluğunu gidermesini istermiş gibi ilginç bir şekilde İsa ondan su ister. Bunun anlamı, bu yaratıcının ve kurtarıcının, yarattığı ve kefaretini ödediği insan tabiatından kendisini akıl yoluyla aramasını istemekten başka nedir ki? Böylece Tanrı bizden önce iman etmemizi, sonra bu imana uygun bir hayat sürdürmemizi, son olarak da akılcı bir idrak ve onu tamamlayan bir bilim geliştirmemizi istemektedir. Neden bu tamamlayıcı unsur gerekmiştir?

İman, daha mükemmel bir bilgi şeklinde gelişme eğilimi gösteren bir başlangıç noktasıdır. Lafzın arkasında gizlenen manevi anlamı bulmak için akıl devreye girmeseydi, Kutsal Metnin lafzi yorumu kaba hatalara yol açabilirdi. Kutsal Metnin sembollerinin yorumu, anlamı belirlemek için doğal aklın çabasını gerektirmektedir. Sonra da göreceğimiz gibi, iman bizleri, götürmek istediği gayeye ancak felsefi spekülasyon yoluyla ulaştırabilir. Daha doğrusu, bu tür spekülasyonlara müsait kişilerde belli bir tarzda akılcı bir spekülasyon meydana getirmenin onun doğası gereği olduğunu söyleyelim. İman bu kişide ansızın beslediği ve aydınlattığı bir felsefenin doğmasına neden olur. Bu yüzden Scotus Eriugena, din ve felsefeyi birbirine denk olarak görme noktasına ulaşmıştır. Bu konuda akılcılıkla suçlandığına göre kullandığı ifadelerin anlamını açıklamak yerinde olacaktır.

Bunu keşfetmek için en emin bakış açısı Eriugena'nın kendisinin birçok kez tanımladığı bakış açısıdır: Gerçek felsefe, amacına ulaşmak için imanın çabasını devam ettirir. İmandan daha farklı bir bilgi türü olan felsefe imanla aynı içeriğe sahiptir ve bu yüzden de bir anlamda birbirine karışmaktadırlar. Şunu kabul etmek gerekir ki Tomascı ayrımlar ışığında okunduğunda Johannes Scotus Eriugena'nın ifadeleri kapalıdır; fakat bu, onun düşüncesiyle taban tabana zıt bir rasyonalizmi atfetmek için yeterli bir neden oluşturamaz. Onu asıl etkileyen ve ifade etmeye çalıştığı şey, Hıristiyan hikmetinin temeldeki birliğidir. İfadeleri bu konuda hiç kuşkuya yer bırakmamaktadır. Bir ışık Hıristiyan ruhunu aydınlatmaktadır ve bu ışık da imanın ışığıdır. Fakat bu henüz apaydınlık değildir, çünkü bu apaydınlık ancak mutlu kılıcı keşif sayesinde gerçekleşecektir; fakat bu iki aydınlık arasında her zaman daha canlı olan, birinden diğerine götüren ve imanın karanlığını yavaş yavaş aydınlatan felsefi spekülasyon bulunmaktadır: *Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens.*

Eriugena'nın zihinsel halini tam olarak anlayabilmek için, eserini Kutsal Metnin felsefi bir yorumu olarak görmek gerekir. Bu gayretlerinden beklediği sonuç, Kitab-ı Mukaddes'in saf ve mükemmel anlamına ulaşmaktır; bütün eserlerinde etkisi hisse-

dilen Origenes gibi o da başka hiçbir mutluluğu bilmez ve aramaz da. Bu onun en büyük mutluluğudur. Tanrı'yı, bize bıraktığı sözde aramak ve orada bulmak veya daha doğrusu Kutsal Metnin şehadetinin sonsuz derecelerinde Ona doğru yükselmek; işte en yüce son buradadır; çünkü bu geçişin ötesinde, başka bir hayatta bizatihi ilahi nuru, ilahi ışığı görmenin dışında hiçbir şey yoktur. İnsan idraki, bedeninden dolayı Tanrı'dan ayrı olduğu sürece, onu yalnızca arayabilir, onu bulup daha yükseklerde arayabilir ve böylece kendisini aşarak derece derece yükselir..

Eriugena'nın aklın üstünlüğü hakkındaki ünlü metinlerini böyle yorumlamak gerekir. Çoğu zaman bu metinler imanın akla boyun eğmesi anlamına geliyorlarmış gibi yorumlanmıştır. Bundan daha yanlış bir şey olamaz. Eriugena'nın tek bir metni bile bu anlamda zikredilemez ve bunun tersini söyleyen metinler ise sayısızdır. Kutsal Metnin otoritesi karşısında aklın boyun eğmekten başka yapacak şeyi yoktur; Tanrı konuşur, imanımızdan dolayı söylediklerini kabul ederiz ve Onun sözü tartışılmazdır. Eriugena Tanrı'nın değil, insanların otoritesine karşı başkaldırır; yani yanılmaz olan Tanrı'nın sözüne, yanılmaz olmayan insan aklının getirdiği yorumlara itiraz eder. Bu beşeri otoritenin kaynağı en nihayetinde akıldır ve bu yüzden de yargılanabilir. Akıl anlasa da anlamasa da Tanrı'nın söylediği doğrudur; bir insanın söylediği ise, akıl doğrularsa doğrudur. Eriugena kadar hiç kimse Kilise Babaları edebiyatı geleneği bu derece kullanmamıştır. Maximus, Dionysos, Niksarlı Gregorios, Augustinus, bütün bu yazarlar Eriugena'nın öğretisiyle öylesine bütünleşmiştir ki zikredilmedikleri yerlerde bile varlıkları hissedilir. Bununla beraber onun gözünde bu yazarların otorite oluşu, yalnızca söylediklerinin akılcı olmasına ve geleneğin bu akılcılığı onlara aktarmasına dayanmamaktadır. Ona göre otorite yalnızca bir akıl gelenekçiliğidir. Bu sorunlara karşı genel tutumu, Tanrı'nın sözüne eksiksiz bir itaat ve insanların sözü gündeme gelince, eksiksiz bir özgürlük şeklindedir. Bu noktada eğer bir hata işlediyse bu hata, otoritelerini amaçladığı kadar eleştirmemiş olmasıdır. Fakat bu konuda mazeretlere sahiptir.. Batı'da Yunan Kilise Babaları geleneğinin ilk mirasçısı olarak Eriugena, kendi gerçekleştirdiği keşfin göz kamaşması içinde yaşamıştır. Latin geleneği ile Yunan geleneği arasındaki dengeyi kuramadığı için ve Yunan geleneğine hâkim olabilmek için, bu geleneğin bazı unsurlarını çok az eleştirmiştir; ama bu değerlendirmemizin bir nedeni de, bizim Dionysos'u, artık Eriugena'nın gördüğü gibi görmememizdir. Eriugena'nın açısından bakıldığında, Aziz Pavlus'un doğrudan öğrencisi olmuş bir kişiye ve Havari'nin yalnızca birkaç müridine bağışladığı batıni öğretiye nasıl itiraz edilebilirdi? Aziz Gregorios ve Aziz Dionysos'un yorumcusu olan Aziz Günah Çıkarıcı Maximus'u nasıl tartışabilirdi ki? Onların otoritesinin kendisine

sunduklarını, aklı kucaklamaktadır; çünkü onun aklı düz ve onların otoriteleri de akla uygundur; her ikisi de eşit ölçüde akılcı olduklarından, aynı kaynaktan, Tanrı'nın Hikmetinden gelmektedirler.

Demek ki, Scotus Eriugena'da belli bir akılcılık var olduysa, kendi niyetine rağmen olmuştur. Felsefenin imandan ilham aldığını, bu imanın bizlere aktarıldığı metinleri yorumlamak için aklın gerekli olduğunu, akıl aracılığıyla bu metinlerin yorumlanmasının felsefi geleneği oluşturduğunu, imanın aydınlattığı bir akıldan doğan bu geleneğin aynı imanla aydınlatılmış aynı akılla yargılanabilir olduğunu söylemek, aslında tamamlanmayı bekleyen sağlıklı bir tutumu, kendi söylediğiyle eksik bir biçimde tanımlamaktı. Onda çok şey eksikti; fakat onda eksik olandaki yadsımayı da ona isnat etmek haksızlık olur. Eriugena, vahiyde akla benzer olan ile indirgenmez olarak aşkın kalan şey arasında ayrım yapmamıştır. Bu yüzden onda dinsel dogmalar akılcılaşmış gibi görünürken, felsefesi teolojinin ve yorumun içinde kaybolmaktadır. Aynı macerayı ondan daha büyük şahıslar yaşamışlardı ve yaşayacaklardı; ta ki Aziz Aquinolu Thomas sorunu çözene kadar. Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus gibi, o da *Credo ut intelligam* çerçevesi içinde düşünmektedir ve felsefesi de Hıristiyan hikmetinin –ki ona göre onu bundan ayırmaya çalışmak gereksizdir– bedeninde tamamen yok olmaktadır, çünkü kendi hayatını sürmekte ve uygulanması boyunca ona organik olarak bağlı kalmaktadır. Daha geniş bir şekilde ele alacağımız gibi şunu da kabul edelim ki Eriugena, tehlikeli bir ifade yeteneğine sahiptir ve bu ifadelerin kışkırtıcı olmasından da rahatsızlık duymamaktadır; fakat bu maharetini abartarak ona karşı kullanırsak, haksızlık etmiş oluruz, özellikle de kendisini bizim zannettiğimizden daha iyi korumasını bilmekteyse. *Yazgı Üzerine* adlı eserinde (I:1) şu ünlü cümle okununca, *Conficitur inde, veram esse philosopiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*, Eriugena dini akılcılaştırmakla suçlanır; oysa o bunu yazarken Aziz Augustinus'un *Gerçek Din Üzerine*'sini hatırlamaktaydı: *Sic enim creditur et docteur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem.* Aynı şekilde *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*, I:69'da şunlar okunduğunda: *Ideoque prius ratione utendum est, in his quae nunc instant, ac deinde auctoritate* genellikle akılcı bir inanç biçimi bulunur; fakat Augustinus'un *Düzen Üzerine*'siyle (II:9, 26) karşılaştırıldığında çok farklı olmadıkları fark edilir. Aslında Eriugena, Kilise Babalarının en zayıf ifadelerini alıp kullanmak yönünde hemen hemen hiç şaşmaz bir sezgi sergilemiştir. Seçimi her zaman yeni-Platonculuktan yana olduğu için, onların gerçek düşüncelerinin bir yönünü saf bir halde serbest bırakmıştır; fakat bu ifadeler onlarda farklı tarzda güçlerle dengelenmişken, Eriugena'da

ortaya çıkan kütlesel etki sonucunda, artık hiçbir şeyle dengelenmemiş gibi görünmektedirler. Demek ki Eriugena'nın her noktada ayrı ayrı önlem alması bütünün öğreti açısından güvenilirliğine kefil olamaz, fakat genelin güvenilir olmayışı, ifadelerinin her birini reddetmeye de izin vermez. Amatör mezhep sapkınlığı avcıları için Eriugena, kolay bir hedeftir: Iskalamak imkânsızdır; fakat daha sonra Eriugena'ya atış yaparken Dionysos'u, Aziz Günah Çıkarıcı Maximus'u, Aziz Niksarlı Gregorios'i, Aziz Nazianzoslu Gregorios'u, Aziz Ambrosius'u veya Aziz Augustinus'u vurduğumuzu fark edince utanmak durumunda kalırız.

Aklın, inandığı şeyin idrakine erişmek için kullandığı yöntem, diyalektiktir; bunun iki temel işlemi *bölme* ve *çözümleme*dir. Bölme, yüce türlerin birliğinden yola çıkmaktan ve birliğin içinde bulunan türleri ayırt etmekten ibarettir; bu ayırt etme işlemi de bölmenin en alt sınıfı olan bireylere varana kadar yapılmalıdır. Çözümleme ise ters yönde hareket eder. Bireylerden yola çıkarak ve bölmeyle inilen dereceleri yeniden çıkarak, bunları toplar ve yüce türlerin birliği içinde bir araya getirir. Demek ki yöntemin bu iki anı, birbirini tamamlamaktadır; öyle ki bunları gidiş-geliş şeklinde –türün birliğinden bireylerin çokluğuna doğru inen ve sonra da indikleri ilk birliğe yeniden çıkan– tek bir hareket olarak görebiliriz.

Çünkü yalnızca akıl yürütmelerimiz değil aynı zamanda bireylerin kendileri de türlerden gelmektedir. Bölme ve çözümleme, yalnızca düşüncelerin soyut parçalanma veya bütünleşme yöntemleri değildir; bunun tersine varlıkların bizzat yasasıdır da. Evren, biraz önce tanımladığımız kurallara boyun eğdiren bir iç yöntemle yönetilen geniş bir diyalektiktir. Diyalektiğin çifte hareketi, ne yalnızca düşüncenin sadece şekilsel kuralı ne de beşeri zihniyetin soyut bir icadıdır. O kendini akla gerçek olarak kabul ettirir, çünkü aklın onu keşfettiği eşyada kayıtlıdır. Evrenin açıklanması, bölme ve çözümleme yollarını izlemelidir. Demek ki biraz sonra söyleyeceklerimizde sadece doğa hakkındaki tasavvurumuz değil; *Doğanın bir bölünmesi* de söz konusu olacaktır. Eriugena'nın öğretisi bir mantık değildir; bir fizik veya kendi deyimiyle, bir "fizyoloji"dir.

Doğa kavramı, düşünceye sunulan bütün kavramlar içinde en kapsayıcı olanıdır. Bu kavram, olan ve hatta birazdan tanımlayacağımız manada, olmayan her şeyi kapsamaktadır. Varlığı içermesi bakımından doğanın bölünmesini ele alalım. Dar anlamda konuştuğumuzda ayrıntıları izlemek isteyenler için bu bölme sonsuza kadar sürüp gider; fakat geneli göz önünde tuttuğumuzda düşünceye şu dört büyük ayrımı sunmaktadır: 1-Yaratan ve yaratılmamış olan doğa; 2-yaratılmış olan ve yaratan doğa; 3-yaratılmış olan ve yaratmayan doğa; 4-yaratmayan ve yaratılmış olmayan doğa. As-

lında bu bölünmeyi ikiye indirgeyebiliriz. İkinci ve üçüncü yaratılmıştır; birinci ve dördüncü yaratılmamıştır; demek ki yalnızca iki bölünmeyle karşı karşıyayız. Yaratan ve yaratılan. Gerçekten de yaratan ve yaratılmamış olan doğa, eşyanın kaynağı olarak kabul edilen Tanrı'dır; yaratılmamış ve yaratmayan doğa, yaratmayı bırakmış ve dinlenmeye girmiş olarak kabul edilen Tanrı'dır. Öte yandan ikinci bölünme, eşyayı yaratan ve kendileri de Tanrı tarafından yaratılmış arketip İdealara karşılık gelir ve üçüncüsü de İdealar tarafından yaratılmış eşyayı kapsar. Kısacası Tanrı, birinci bölünmede yaratıcı olarak ve dördüncüde bir gaye olarak ortaya konmuştur; yaratılanlar da bu kaynak ile bu gaye arasında bulunmaktadır.

Şimdi ise olmayanı da içermesi açısından doğanın bölünmesini göz önünde bulunduralım. Platonculuktan esinlenen ve bilse de bilmese de ilk kaynağı *Sofist* olan bir öğretide, olmak ve olmamak [varlık ve varlık olmayan] kavramları ancak göreli bir değere sahiptir. Her varlık, bir şeyin varlık olmayanıdır ve şu veya bu varlık olmayan şu veya bu varlıktan daha gerçekçidir. Varlığı, duyularla hissedilen veya idrak tarafından kavranan her şey olarak tanımlayalım: *Ratio suadet, omnia quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse.* Bunun tersine bu iki bilgi aracının dışında kalanlar ise varlık olmayan türüne girer. Eriugena'ya göre beş çeşit varlık olmayan mevcuttur: 1-Doğanın mükemmelliğinden dolayı duyularımızın ve kavrayışımızın dışında kalanlar; yani ilk başta Tanrı ve sonra da kendi içlerinde kavranılamaz olan ve arazları vasıtasıyla bizlerce bilinen eşyanın özleri (essence); 2-Varlık hiyerarşisinde ast olanın teyidi ve üst olanın inkârı ve bunun tersi, yani varolan bir varlığın, olmadığı şeyin varlık olmayan hakimi gerektirmesi; 3-Henüz kuvve halinde bulunan, filiz ve "tohumsal akıl" halinde bulunan her şey, gerçekleştiği anda olduğu şeyin varlık olmayan halidir; 4-Üremeye ve bozulmaya maruz kalan varlıklar var değildir: Ebedi ve değişmez İdealarla karşılaştırdığımızda oluş Âleminin tümü varlık olmayıştır; 5-İnsan örneğinde, Tanrı'nın suretini taşıdığı sürece olur ve kendi hatasından dolayı bu sureti kaybettiği takdirde olmaz.

Eriugena'nın öğretisinde bu varlık olmayan bölünmesi, varlık bölünmesi kadar önemli bir rol oynamamıştı; oysa varlık olmayan bölünmesi varlık bölünmesinin sadece tersidir. Demek ki burada açıklanması gereken şey varlık bölünmesinin anlamıdır. Burada sadece basit bir mantıki bölünme değil de doğanın gerçek bölünmesinin söz konusu olduğunu söylemiştik; şunu da eklemek gerekir ki doğa, ne varlığın çeşitli bölünme türlerine benzer bir bölünmesidir ne de parçalara bölünebilecek bir bütündür. Eriugena'nın kendisi de öğretisinin panteist yorumlarına karşı çıkmıştır: "Eğer durum böyleyse kim söz alıp hemen şöyle demez: Demek ki Tanrı her şeydir

ve her şey Tanrı'dır! Bu da bilge olarak kabul edilenler tarafından bile korkunç olarak değerlendirilir, çünkü görünür ve görünmez eşyanın çeşitliliği, çoktur, fakat Tanrı birdir." (*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*, III:10). Böylece bu doktrinde eşyanın Tanrı'yla ilişkisi sorununun nasıl ortaya konduğunu görmekteyiz. Söz konusu olan bir türü şekillere bölmek veya bir bütünü parçalara bölmek değildir; çünkü Tanrı yaratılanın türü değildir ve yaratılan da Tanrı türünün bir cinsi değildir. Aynı şekilde Tanrı yaratılanın bütünü değildir ve varlık da Tanrı'nın bir parçası değildir: *Deus non est totum creaturae neque creatura pars Dei, quomodo nec creatura est totum Dei, neque Deus pars creaturae* (II:1). Demek ki doğanın bölünmesi kavramı, yaratılışın bölünmesi kavramına denktir, bu da Bir tarafından çokluğun üretilmesine denk düşer.

Gerçekten de her şey Bir'den çıkar ve ona döner: Fakat Bir'den nasıl bahsetmeliyiz? Aristoteles, bu olağanüstü incelikli ve bilgili Yunanlı, eşyanın evrenselliğini kategoriler olarak adlandırdığı on evrensel türün içine dahil etmek istemiştir. Bu kategoriler şunlardır: Töz, nicelik, nitelik, ilişki, durum, mekân, zaman, eylem ve duygu. Bütün yaratılmış doğaların bu kategorilere girdikleri doğrudur; fakat Aziz Augustinus'un da *İtiriflar* (IV:16, 29) adlı eserinde gösterdiği gibi Tanrı bunların dışındadır. Dar anlamda sözle ifade edilemez. Ondan bahsedebilmek için Dionysos'un öngördüğü yöntemi izlemek gerekir. Önce sanki bu kategoriler geçerli bir biçimde Tanrı'ya uygulanabilirmiş gibi "olumlayıcı teoloji" biçimde kullanılır; Tanrı özdür, Tanrı iyidir (nitelik), Tanrı büyüktür (nicelik), vs. Bu ifadeler "olumsuzlayıcı teolojiye" başvurularak düzeltilir; Tanrı ne özdür, ne niceliktir ne niteliktir ne de diğer kategorilere giren şeylerin türündendir. Olumlayıcı ve olumsuzlayıcı bu unsurlar açıklanır; çünkü her şeyin kaynağı olduğu için Tanrı'nın varolan her şey olması doğrudur; her şey çok ve Tanrı bir olduğu için Tanrı'nın varolan her şeyden hiçbiri olması yanlıştır; geniş anlamda Tanrı her şeydir derken Tanrı bunlar olsun ve olmasın deriz. Böylece Tanrı özdür ve öz değildir; demek ki Tanrı "öz-ötesi"dir (*hyperessentiel*). Şunu da belirtelim ki her ne olursa olsun son kelime olumsuzlayıcı teolojinindir. Tanrı'nın "öz-ötesi" olduğunu söylemek olumlu bir biçimde olumsuz içerikli bir önermede bulunmaktır. Çünkü ne olduğunu söylemeden Tanrı'nın özün ötesinde bulunduğunu söylersek, ne olduğundan çok ne olmadığını ifade etmiş oluruz. Tanrı varlıktır dediğimizde de aynı şey geçerlidir; gerçekten de *est qui plus quam esse est:* Tanrı varlıktan fazla olandır. Fakat o nedir? Bunu bilmeyiz. Böylece Eriugena, Dionysos'un düşüncesine sadık kalarak Tanrı'yı bütün kategorilerin ötesinde, her şeyin nedeni olarak ve her türlü olumlayıcı ve olumsuzlayıcıdan üstün olarak sunmaktadır: *Opertet sentire ipsam causam omnium superiorem esse omni negatione et affirmatione.*

Doğanın ikinci bölümü, kendileri yaratıcı olan yaratılan varlıkları kapsamaktadır. Yaratılmış olduklarına göre onlarla birlikte ilahi doğadan çıkmış olmaktayız; fakat yaratıcı olduklarına göre onlar yaratılmışların en asilleridir. Onları nasıl algılamalıyız?

Bunların doğası, onlara farklı adlar koymuş olsalar da filozoflar tarafından her zaman bilinmiştir. Bunlara "prototipler," "takdir," "ilahi irade" veya "İdea" denmiştir. Verilen isimler ne olursa olsun bu varlıklar, yaratılmış şeylerin arketipleridirler. Scotus Eriugena, Tanrı'nın onları imal etme tarzını ifade etmek için her zaman aynı terimi kullanmamıştır. Örneğin İdeaların "önceden şekillendiklerini," "oluştuklarını," "şekillendiklerini," "yapıldıklarını" söyler; fakat bu çeşitli ifadelere yüklediği anlam her zaman "yaratılmış"tır (*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*, II:16; II:21). Tanrı'nın, İdeaları yarattığını kabul edelim; bunun için de yaratılanların Yaratıcıyla olan ilişkisinin çoklukla Bir'in ilişkisine indirgendiği bir öğretide yaratma teriminin anlamını da gerekiyorsa açıklayalım.

Bu öğreti, Dionysos'a ait sayılabilirdi; fakat Eriugena bunu öylesine belirgin hale getirmiştir ki onu bir anlamda kendisine mal etmiştir. Baba tarafından söz içinde yaratılan İdealar, ezeli olarak onda varlardı. Demek ki zaman içinde hiç başlamadan Tanrı'da bulunmalarından dolayı İdeaların Tanrı'yla birlikte ezeli/ebedi olduklarını söyleyebiliriz. Bununla beraber süre açısından hiç başlangıçları olmadıysa da varlıklarının her zaman bir kaynağı olmuştur. Dolayısıyla ezeli/ebedi sıfatı, süresi ve varlığı açısından mutlak anlamda kaynağa sahip olmayan için kullanılırsa o zaman yalnızca Tanrı'nın ezeli/ebedi olduğunu ve İdeaların ezeli/ebedi olmadıklarını söyleriz. Bu yüzden Eriugena İdeaların ezeli/ebedi, hatta Tanrı'yla birlikte ezeli/ebedi olduklarını söyler; fakat bunun nedeni varoluşlarını Tanrı'dan almaları değildir: *Ideo primordiales rerum causas Deo coaeternas esse dicimus, quia semper in Deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen Deo esse coaeternas, quia non a seipsis, sed a suo creatore incipiunt esse.* Şunu da ekleyelim ki, dünyayı da Tanrı'nın İdeaları içinde ezelden beri yaratılmış olarak kabul ettiğimiz takdirde, bu durum dünya için de geçerlidir.

Bu sınırlamayı koyduktan sonra geriye, İdeaların ezelden ebede Söz'ün içinde var olmaları kalır; madem ki Söz, Tanrı'dır, yani o mükemmel birliktir, o zaman İdeaların, çokluğa yol açmadan onda olmaları gerekir. İdealar Tanrı'da oldukları şekliyle basit [bileşik olmayan] bir gerçekliktir ve aralarında düşünebileceğimiz hiçbir sıralama olmadan birdirler. Kendi içlerinde değil yalnızca etkilerinde ayrışmaya maruz kalmakta ve bir düzene göre ayrılmaktadırlar. Bu öylesine doğrudur ki, Söz'ün kendisi de görünen ve görünmeyen her şeyin temel İdea'sı (*idea*), aklı (*ratio*) ve şekli (*species vel forma*) olarak kabul edilebilir. Ayrıca onların nedenidir de; çünkü zaman

içinde gelişecek olan her şey, ezeli/ebedi olarak kaynağında olduğu gibi onun içindedir. Kısacası Tanrı'nın Söz'ü, yaratılmış evrenin hem sade hem sonsuzca çoğul yaratıcı nedeni ve aklıdır.

Söz'ü aracılığıyla dünyanın nedeni olarak Tanrı, her şeyden önce İyilik'tir. Demek ki onu etkilerinden yola çıkarak ele alırsak, İdealar âleminin en yüksek noktasına İyilik âlemini veya bizatihi İyiliği yerleştiririz. Ondan sonra Öz (Essence) (*ousia*) veya bizatihi Varlık gelir; ki o da Tanrı'ya benzerdir ve bütün diğer varlıklar da ona benzerdir. Eğer onlara belli bir sıra atfetmeye devam edersek İdeaların üçüncüsü, bizatihi Hayat olur; Akıl dördüncü sırada yer alır; bizatihi İdrak beşinci; Hikmet altıncı ve bunlardan sonra sırasıyla Erdem, Ahiret Mutluluğu, Hakikat ve Ezel/Ebediyet gelir. Ve bunları, Aşk, Huzur, vs. gibi sayısız İdea izler; düşüncemiz ne bunların sayılarını belirleyebilir ne de mükemmel birliğine zarar verebilir.

Bu İdealar öğretisi, önemli bir güçlük içermektedir. Eğer eşyanın arketipleri yaratılmış varlıklarsa, o zaman bunların sonlu olmaları gerekir, fakat sonlu iseler Söz'le nasıl özdeşleşebilirler? Bu sorun öylesine belirgindir ki Eriugena'nın İdeaları mahluk olarak tasavvur ettiği inkâr edilerek bu sorun ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır ve bunu destekleyecek iddialar da az sayıda değildir. Her şeyden önce Eriugena, İdeaların bizatihi Söz olduğunu söylemiştir; fakat Söz yaratılmamıştır ve dolayısıyla İdealar da yaratılmamış olmalıdır. Bunun ardından Söz içinde İdeaların üretimini Baba aracılığıyla Söz'ün üretilmesine benzetir; burada her iki durumda da yaratma söz konusu olamaz; hatta Söz'ün kendisinin de yaratılmış olduğunu söyleyecek olsak (*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*, III:21), Söz'e uygulandığında tezat oluşturan ifade, İdealara uygulandığında bile gerçek bir yaratılışın söz konusu olmadığını göstermektedir. Son olarak *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*'nin dikkate değer bir metninde (V:16) Eriugena'-nın kendisi de İdeaları mahluktan saymadığını ifade etmiştir: "Gerçekten de *mahluk* (*créature*) terimi, zamanın hareketini izleyerek, görünür veya görünmez olan kendi türleri içine sevk edilen, doğurulmuş varlıklar anlamına gelmektedir. Bütün zamanlardan ve mekânlardan önce oluşana gelince, Tanrı'nın kendisinden sonra oluşturduğu mahlukların tümüne, tümle parça içi aynı terimin kullanılması yöntemiyle mahluk dense de, zamandan ve mekândan öte oldukları için, bunlara mahluk demeyiz."

Fakat burada Eriugena'nın yaptığı, kendi sisteminin dışında mahluk kelimesiyle belirtilecek varlıkları, mahluk diye adlandırmayı reddetmekten ibarettir. Bu yüzden görünürde ne kadar sağlam olursa olsun bunun tersini savunan hiçbir iddia belirleyici olamaz. İlk önce, Söz'de varoldukları sürece İdealar onunla aynıdır; fakat bunların Söz'de varlıklarını sürdürebilmeleri için Baba'nın bunları üretmesi gerekir ve bu an-

lamda daha önce bahsettiğimiz bu *universalitas, quae post Deum est, ab ipso condita*'nın bir parçasıdırlar. İkinci olarak Scotus Eriugena'nın Söz içinde İdeaların üretimini Baba tarafından Söz'ün türetilmesine benzettiği doğrudur; fakat iki hayati farkı korur: İdeaları *post Deum* olarak yerleştirir ki, bunu Söz için yapmamıştır; bunun ötesinde Söz'ün İdealar üzerindeki önceliğinin gerçek olduğunu söyler. *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*'de (II:21) şöyle der: "Oğlun Baba'yla birlikte ezeli olduğuna kesinlikle inanmaktayız; Baba'nın Oğulda meydana getirdiği şeylere gelince, bunların Oğul'la birlikte ezeli olduklarını, fakat tam anlamıyla birlikte ezeli olmadıklarını (*non autem omnino coaeterna*) söyleriz." Baba gibi Söz de Tanrı'dır; İdealar ise yalnızca Tanrı'nın iştirakleridir. Geriye Scotus Eriugena'nın İdealara mahluk adını vermeyi reddettiği metni kalmaktadır; mahluka, varlıklar düzeninde bir neden atfetmeyi reddettiği için değil ; mahluku zaman içinde bir başlangıca sahip olan olarak tanımladığı için bunu savunur. Eriugena'ya göre bu konu olabileceği kadar kesindir: Ebedi İdealar, Tanrı'dan sonra gelenlerin düzenine dahildir; çünkü Tanrı bunların nedenidir. Bunu belirttikten sonra bunlara mahluk adının verilip verilmemesi veya başka isimler verilmesi önemli değildir; onlar Tanrı'nın altında bulunan varlıklar oldukları için bunların Tanrı olabilmeleri.mümkün değildir.

Bizim gözümüzde çok belirgin olan bu sorunun, Eriugena'yı İdeaların varlığını Tanrı'nın varlığına bağlamaktan alıkoymamış olması için, onun düşüncesini bizim hayal ettiğimiz düzlemden çok farklı bir düzlemde hareket ettirmiş olması gerekir. Bizim için yaratıcı, mahlukun varlık nedenidir ve bir mahlukun mahluk olarak tanımlanmasının nedeni de varlığını yaratıcısından almasıdır. Varlık düzeninde bizim her şeyi neden-sonuç ilişkisine götürdüğümüz noktada, Eriugena bilgi düzeninde işaretle gösterilen şeyin arasındaki ilişkilerin ne olduğunu düşünmektedir. Eriugena'-nın Tanrı'sı, anlaşılamayacağını bildiği için, bütün sonuçlarını birden ortaya koyan ve kendini onlarda açığa vuran bir temel ilke, bir başlangıç gibidir. Böylesi bir Tanrı, kendi dışında ancak "tezahür etmek" için hareket eder. Eriugena'nın öğretisinde çok önemli bir yer tutan bu kendi kendine ilahi tezahür (*auto-manifestation divine*) edimini, Nazianzoslu Gregorios ve Günah Çıkarıcı Maximus'la birlikte "teofani" olarak adlandırır. Teofanilerin tanımları vardır: Tanrı'nın, akıllı varlıklar için hissedilir zuhurudur, *comprehensibiles intellectuali naturae, quasdam divinas apparitiones*. Tanrı tarafından varlıkların üretilmesi, hangi dereceden ele alırsak alalım, teofaniden başka bir şey değildir. Tanrı için yaratmak kendini açığa çıkarmaktır. Buradan da şu çıkar ki yaratılış vahiydir, vahiy de yaratılıştır. Bu yüzden Scotus Eriugena işi, Tanrı'nın varlıkları yaratarak kendisini yarattığını söylemeye kadar vardırmıştır: *Nam Cum dicitur*

seipsam (sc. Divinam naturam) creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc ist in aiquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio.

Bu açıdan bakıldığında ilahi İdealar, Tanrı'nın ilk özyaratımıdır (*auto-création*). İdealarda ilahi doğa hem yaratıcı hem de yaratılmış olarak görünmektedir. Bu ilahi doğa, temel nedenleri içinde kendisi tarafından yaratılmıştır; orada kendisini yaratmaktadır, yani doğasının en gizli sırrından çıkar gibi kendi teofanilerinde zuhur etmeye başlamaktadır. Eriugena, XIV. yüzyıl spekülatif mistiğinin bazı temalarının habercisi olarak ilahi doğayı, yaratılış olan bir tecelliden sadece bizim değil, kendisi tarafından da bilinemez olarak tasavvur etmektedir. *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine* (III:23) adlı eserinde de söylediği gibi, Tanrı'nın kendisi de kendisini yalnızca bir varlık, bir öz, yani sınırlı bir şey olarak bilebilir; fakat o sonsuzdur, varlığın, doğanın ve özün ötesindedir; kendisini tanıması için *olmaya* başlaması gerekmektedir, bunu da kendisinin dışında bir şey olarak yapabilir. Bu yüzden ilahi doğa kendisini İdealarda yaratır: *Seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus est sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, et supernaturalis, et superessentialis ..., descendens vero in principiis rerum, ac veluti seipsam creans, in aliquo inchoat esse.* Doğanın bölünmesinin derin anlamı burada keşfedilir. Bölmenin ve çözümlemenin birbirini tamamladığını söylemiştik. Gerçekten de İdealar, yalnızca birinci ilkenin bölünmesiyle ortaya çıkabilirler, fakat Tanrı onlarda var olmaya başladığı için onlar da varolmaya başlarlar. İdealar artık O değillerdir (bölünme); çünkü O kendiliğinden ifade edilemezdir, fakat İdealar ancak O olabilirler (çözümleme); çünkü onun ifadesinden başka bir şey değildirler.

Bu andan itibaren varlıkların çoğalması bireylere kadar aralıksız olarak devam eder. Tam anlamıyla yaratılış Baba'nın eseridir ve bu da, Söz içinde İdealar üretmekten ibarettir. Dar anlamda yaratılış, o andan itibaren, son halini almıştır: *Cognitio eorum quae sunt, ea quae sunt, est.* Ne kadar onunla birlikte ezeli olmasa da yaratılış bitmiş ve son halini almıştır, çünkü çokluklarının örtük olarak kapsandığı İdeaların birliği içinde bütün varlıklar zaten yaratılmıştır. İdeaların çok sayıda birey içinde açıklığa kavuşması özelde evrensel hiyerarşi düzeninde gerçekleşir. İdealardan türler, sonra alt-türler, cinsler ve bireysel tözler doğar. Birden hareketle çokun bu şekilde türemesi, Teslis'in üçüncü şahsı Kutsal Ruh'un eseridir. O, verimli kılandır ve ilahi bağışın dağıtıcısıdır. Bu yüzden kendi tarzında Tanrı'nın suretini tekrarlayan her varlık, oluşturucu bir teslisle tanımlanır: Baba'ya karşılık gelen öz, Oğula karşılık gelen aktif erdem; Kutsal-Ruh'a karşılık gelen işlem.

Teofani olarak algılanan yaratılış kavramı, Eriugena dünyasına başka bir temayı da beraberinde getirir: Aydınlanma (*illumination*). Bunu sunan Kutsal Metnin kendisidir. Ortaçağ düşünce tarihi için hayati önem taşıyan bir metinde Aziz Yakup Tanrı'ya "nurlar/ışıklar Babası" demiştir: *Omne datum optimum et omne dorum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum* (Yakub'un Mektubu I:17). Hatta Aziz Pavlus şunu da eklemiştir: *omne quod manifestatur, lumen est* (Efeslilere Mektup V:13). İşte inayetin (*donum*) ve doğanın (*datum*) aydınlığı buradan gelir. Bu bakış açısına göre bütün varlıklar ışıktır *–omnia quae sunt, lumina sunt–* ve aslında her şey, en alçakgönüllüsü bile, ilahi ışığın çok az olsa da parladığı bir kandildir. Eşyanın oluşturduğu bu sayısız küçük kandilden oluşan (*Sup. Hier. Coel.*, I:1) yaratılış aslında Tanrı'nın görünmesini amaçlayan bir aydınlanmadır.

Bu yaratıcı edim anlayışı, yaratılmış eşyanın tözüne ilişkin olarak bağlantısal bir anlayışı beraberinde getirir. Tanrı'nın tezahürü olan evren, Tanrı parıldamayı sona erdirirse yok olacaktır. Varlıkların üretimi gibi, tözleri de bir aydınlanmadır. Demek ki her şey, *özü bakımından*, Tanrı'nın kendisini bize bildirdiği bir işarettir, bir semboldür: *nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet* (*Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*, V:3) . Ortaçağ sembolizminin teolojide ve felsefede, hatta katedrallerdeki süsleme sanatında temel kuralı bu olacaktır. Böylesi bir evrenin tek özü de onu açıklayan ve onun tarafından açıklanan Kutsal Metindir. Her ikisi de vahiydir. İncil'i okuyunuz, Tanrı orada kendisini idrakinize sunar; eşyaya bakın, her şeyin onun sayesinde ve içinde varlığını sürdürdüğü Söz'den başka bir şeyi temaşa etmezsiniz; *in omnibus enim quae sunt, quidquid est, Ipse est.* Berkeley için söz konusu olduğu gibi, Eriugena için de doğanın aslında mimarının bizimle konuştuğu dil olduğunu söylersek Scotus Eriugena'nın düşüncesine ihanet etmiş olmayız. Bu benzetmeyi Taine'in anısına ithaf edelim: Berkeley ve Scotus Eriugena'nın her ikisi de İrlandalıydı.

Evreni oluşturan teofanilerin bütünü üç âleme bölünür: Tamamen gayri-maddi tözler olan melekler âlemi, cismani ve görünür tözler âlemi ve bu ikisi arasında, her ikisine benzeyen ve bunları birbirine bağlayan küçültülmüş evren olarak insan âlemi. Varlıklar dizisinde Tanrı, buna katılır gibi başka sona mevcuttur. Tanrı'nın orada bölünmediğini hatırlatalım: *est participatio, non cujusdam partis assumptio, sed divinarum datianum* (doğa), *et donationum* (inayet) *a summo usque deorsum Per superiores ordines inferioribus distributio* (III:3). Yokluktan yaratılmış, yani kendi varoluşlarının yokluğundan yaratılmış şeyler aynı zamanda bu üstün-varlığın, yani Tanrı'nın Yokluğundan yaratılmıştır. Tanrı'nın, eşyanın gerçeği *–est enim omnium essentia–* olduğunu

söylemek, her şeyin, ilahi bir bağış eseri olan bir varlık olduğunu söylemektir. İşte Eriugena da, Dionysos'un çok ünlü ifadesini bu anlamda anlamıştır: *esse omnium est superesse divinitas*, ki burada yaratılmış *esse* ile ilahi *superesse* arasındaki kopukluk onları birbirine birleştiren bağla kendini gösterir. Eriugena'nın en uç ifadelerini bu anlamda anlamalıyız; burada amacı onları örtbas etmek değil, kendisinin onlara bu anlamı verdiğini belirtmektir: *non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum*; bu da, varlık ilişkilerinin yalnızca anlam ilişkileri olduğu bir öğretide şu anlama gelir: *nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem.* Aslında Eriugena herkesin ilgisini çeker, fakat kimseyi memnun edemez: Panteist gibi konuşur, fakat öyle olmasını arzu edenler onun öyle olmadığını görürler ve onun öyle olmasını istemeyenler de o zaman neden öyle konuşuyor diye sorarlar. Aslında Eriugena yine başka bir şeyden bahsetmektedir: bir düşünce ile onun ifadesi arasındaki veya bir temel ilke ile onun açıklaması arasındaki ilişki.

Bu şekilde algılanan aydınlanma, meleklerden insanlara ve insanlardan cisimlere gittikçe daha az ışık ve varlık vererek bir hiyerarşik düzeni izlemektedir. Bir varlığın sırasını tözünün ilavesi olarak görürsek bu hiyerarşinin doğasını anlamak pek mümkün olmaz. Eşyanın düzeni, Tanrı'nın onları yarattıktan sonra koyduğu bir düzen değildir; sıra onların bizatihi varlıklarıdır. Hiyerarşi, adının da gösterdiği gibi kutsal bir gerçektir; bütün varlıkların Tanrı'ya düzenli katılımıdır.

Melekler, mahluk için mümkün olan en yüksek mükemmelliyete sahip idraklerdir. Ruhlarımız gibi maddenin içinde rehin olmamak anlamında gayri-maddi olan melekler yine de şekilsiz ve dış çizgileri algılanamayan, basit, manevi bedenlere sahiptirler. İnsanlardan farklı olarak ilahi gerçeğin ansızın ve bir anlamda tecrübeye dayalı bir bilgisine sahiptirler. Bu meleklerin Tanrı'yla yüz yüze gelip, onu gördükleri anlamına gelmez. Hiç kimse Tanrı'yı görmedi, hiç kimse onu görmeyecektir ve meleklerin de bunu yapamamaları insanlar için her zaman böyle olacağını gösterir. Melekler Tanrı'yı görmedikleri gibi Tanrı'nın İdealarını da görmezler; onların görüş alanları, bu İdeaların belli ilahi zuhurlarıyla, yani eşyanın ezeli/ebedi nedenlerinin teofanileriyle sınırlıdır (I:8). Demek ki onların ayrıcalığı, Söz'ü görmeden, Söz'ün kendi dışına yayıldığı ilk tezahürlerini algılamakla sınırlıdır.

Bu teofaniler, meleklere toptan ve ayrışmamış bir şekilde iletilmez; hiyerarşik bir düzen içinde en mükemmel melekler ilk teofanileri alırlar ve basamak basamak en aşağıdaki meleklere kadar aktarırlar, ki bunlar da bunu Kilise hiyerarşisinin en üst

Sırasına aktarırlar; onlardan da yine basamak basamak aşağı inerek sıradan kullara kadar gelir. Yine burada hiyerarşik aktarım, Melekler Âlemi'ne dıştan gelen bir özellik değildir; onların oluşturucu unsurudur. Her melek, kendisine verilen ve kendisinin de aktardığı ışıkla belirlenen teofanik derecedir; kısacası o kendisini oluşturan teofanidir ve hepsi birlikte uyumlu düzenlenişleriyle bir güzellik üretirler; bu, yaratılmış ve idrak edilebilir evrenin güzelliğinden başka bir şey değildir.

Meleklerin de böyle bir olanağı yoktur gerçi; ama hele insan kendi imkânlarıyla hiç aydınlanamaz. Güneşin ışığı nüfuz etmediğinde yalnızca karanlık olan hava gibi insan da ışığı alabilir ve aktarabilir, fakat onu üretemez. İnsan doğası şu an melek doğasının çok altındadır. Cinsiyetlere bölünmüş insanlar, hayvanlar gibi çoğalırlar ve bunun ta başlangıçtan beri böyle olmadığını söyleyemesek de, başka türlü olabilirdi ve olmalıydı diyebiliriz. Bu noktada Origenes'in öğretisini kullanan Jean Scot, Tanrı'nın, ilk günahı sezinleyerek, meleklerin çoğalmasına benzer ve ansızın çoğalma şeklinde farklı bir üreme şekli meydana getirdiğine inanmaktadır. Demek ki Tanrı, bir çare olarak cinsiyetlerin ayrımını kullanmıştır: *supermachinatus alterum multiplicationis humanae naturae modum* (IV:12). Cinsiyetlerin ayrımını yine aynı şekilde, insanların çeşitli boyda olmaları, çeşitli hayat, adet ve düşünce tarzlarına ayrılmalarıyla açıklarız. Bütün bunlar yine "doğanın bölünmesine" aittir, fakat bu günahtan dolayı bir bölünmedir (II:7).

Bundan daha fazlası da var. İnsan, Tanrı'dan ayrılarak bütün cisimler âlemini de düşüşe sürüklemiştir. Bu noktayı anlamak için cismani evrenin, ilk önce insanın düşüncesinde varolduğunu ve orada kendinde olduğundan daha asil bir olma tarzında varlığını sürdürdüğünü fark etmek gerekir. Madem ki her şey teofanidir ve aydınlanma da yukarıdan aşağıya aktarılmaktadır, bir an gelir ki insandan sonra gelen her şey onda mevcut olur; fakat bu mevcudiyet, melekler kadar mükemmel değilse de, aynı zamanda da kendinde olduğundan daha mükemmel bir haldedir. Nasıl ki mükemmel üçgen yalnızca geometricinin düşüncesinde vardır, bütün varlıklar da insanın düşüncesinde vardır; bunlar, burada, daha sonra saçılacakları maddede olduklarından daha mükemmel bir biçimde, idrak edilebilir tipler olarak vardırlar. Bundan kuşku duyulmasının nedeni, cismani ve algılanır olanın bölünme yoluyla idrak edilebilir olandan nasıl meydana geldiğini anlayamamamızda yatar. Oysa durum böyledir. Cisimler âleminden idrak edilebilir gerçek olarak içerdiği her şeyi kaldıralım, bu durumda orada çok az şey kalır. Cisimlerin içinde sıralandıkları cinsler, idrak edilebilir gerçeklerdir; matematik biliminin konusu olan nicelikleri de öyledir ve her neye benzerse benzesin bunların nitelikleri de öyledir; çünkü nitelik, saf düşünce tarafından

kavranabilir bir kategoridir. Niteliksiz nicelik bir cisim değildir; niceliksiz nitelik de en az o kadar cisim değildir; algılanır cisim, bu iki akledilir unsurun –nicelik ve nitelik– buluştuğu noktada doğar. Belki geriye madde kalır denilebilir! Kuşkusuz madde vardır; fakat madde, belki de olduğunu düşündüğümüz şey değildir. Bunun doğasını anlamak için belli bir cismani varlığın çözümlemesini ele alalım.

Cisimde bulduğumuz ilk şey tözdür, fakat onun tözü Tanrı'da ebedi olarak varlığını sürdüren akledilir nedeninden başka bir şey değildir. Bizzat Tanrı'da algılandıklarında *öz* (essence) adını alırlar, oysa bir cisimde gerçeklik olarak ele alındıklarında *şekil* adını alırlar ve bir *doğayı* meydana getirirler. Tanrı'da olan her şey gibi, bir varlığın tözü, tanım itibariyle bizce bilinemezdir ve bu da ister kendi tözümüz ister başka bir cismin tözü söz konusu olsun geçerlidir. Buna karşılık doğalar bizce kavranabilir; çünkü bunlar madde içine girmiş ve özellikle nicelik, zaman ve mekân kategorilerine tabi tözlerdir. Bu kategorilere, her özel doğanın arazını kapsayan nitelik kategorisi eklenir. Ayrı ayrı ele alındığında bu oluşturucu unsurların her biri idrak edilebilir. Şekil idrak edilebilir, doğa idrak edilebilir, nicelik idrak edilebilir, genel olarak nitelik idrak edilebilir, hatta ayrı ayrı ele aldığımızda her özel doğa da idrak edilebilir: Renk, ses, ısı; bunlar tek tek ele alındığında saf düşünce tarafından kavranabilir gerçeklerdir. Akledilir olmayan ise maddenin kendisi olan bu arazların karışımıdır: *nihil aliud esse materiem visibilem, formae adjunctam, nisi accidentium quorumdam concursum* (I:34). Kısacası cisimler, gayri-cismani unsurlardan oluşmaktadır: *ex rebus incorporalibus corpora nascuntur*; bunlar, *ex intelligilium coitum* (II:14) olarak doğarlar, der Eriugena şiddetle. Demek ki algılanır âlemin Tanrı tarafından insanın içinde yaratılmış olmasını engelleyen hiçbir şey yoktur; buradaki insan, altı günlük yaratılış süreci sonunda ortaya çıkan Âdem değil de idrak edilebilir ve Tanrı'da ebedi olarak varlığını sürdüren idrak edilebilirlerle dolu İnsan'dır. Bu evren orada birlik ve idrak edilebilir ayrım halindedir; içinde bulunduğumuz cisimler âlemine gelince varlığa nasıl kavuştuğunu görebiliriz: *ex ipsis causis et substantiis* (bilimsel terimle, İdealar), *mundus iste, coagulatis videlicet illarum qualitatibus, processerat.* Madde, idrak edilebilir pıhtılaşmışlardan oluşmaktadır.

Bu madde görüşü, âlemin yaratılışının neden bütün idrak edilebilir özlerin, yani sonuçta İdeaların Tanrı'daki yaratılışlarıyla karıştığını açıklamaktadır; aynı zamanda İdeaların üretiminin, bir nedenin etkisinden neden doğduğunu görmemizi de sağlamaktadır; çünkü bu üretim, âlemin bizzat yaratılışıdır. (Teofani olarak baktığımızda) Tanrı'nın bir parçasıyız: *pars Dei sumus.* Her mahlukun bizatihi tözü, onun idrak edilebilir özüdür: *uniuscujusque creaturae vera est substantia sua, in primordialibus causis*

praecognita praeconditaque ratio, qua Deus definivit: sic et non aliter eri (II:25). Demek ki bütün âlem, özlerin devasa bir ilahi takdiridir; ki yaratıcı düşünce, kesin olarak bunların ontolojik statülerini belirler. Bunların *öz* (sabit gerçek) adını taşımalarına neden olan da değişmez olmalarıdır. *Essentia*, yani *ousia*, görünür veya görünmez her mahluktaki büyümeyen, azalmayan, değişmeyen şeyler için kullanılır. Bu aynı öz, araza, büyümeye, azalmaya ve bozulmaya muktedir madde içinde mekânsal ve zamansal olarak meydana getirilmiş olduğu takdirde doğa, [natura, phusis] adını alır (V:3). Demek ki öz, saf bir idrak edilebilirdir (*solo semper intellectu cernitur*); ve bu saf idrak edilebilir, kendi içinde diğer iki idrak edilebiliri, nicelik ve niteliği barındırır; bunların birleşmesi görünür *quantum* ve *quale*'yi, kısacası duyularımızın nesnesi olan maddeyi oluşturur. Demek ki varlıkların değişmeyen ve tözsel temeli, idrak edilebilir ve gözle görülmez öz olarak kalır; geri kalan her şey, doğrudan yaratıcı edimin etkisindeki bu özden fışkırır. Eriugena, bu metafiziği *Tekvin* metniyle bağdaştırmakta güçlük çekmiştir. *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*'sinde, tuhaf ayrıntıların bol miktarda bulunduğu IV. Babda, bu sorunu çözebilmek için inanılmaz ustalık sergilemiştir. Böylece Tanrı tarafından yaratılan insan orada basit ilahi bir kavrama indirgenmiştir: *homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*; beşinci gündeki *producant aquae reptile animae viventis* (Tekvin I:20), evrensel bir hayatın veya âlemin Ruhunun üretimi anlamına gelmektedir. Âlemin Ruhu akıllı ve akıllı olmayan ruha bölünür; ki akıllı ruh da kendi içinde melekler ve insanlar şeklinde bölünürken, akıllı olmayan ruh ise hayvanlar ve bitkiler şeklinde ikiye ayrılır. Bu yüzden akıllı olmayan ruhlar bile asla yok olmazlar: Anladığımız kadarıyla bedenlerini idare ettikten sonra her ruh kendi cinsine döner ve orada kurtuluşa ulaşır. Bu bölünme dünyası sürekli çözümleme halindedir; aslında birliğine kavuşmaktan başka bir dileği yoktur.

Bir anlamda, olduğu haliyle evren, insanın günahından dolayı meydana gelmiştir, fakat insanın sonucu değildir. İnsan idrak edilebilir halini korumak istememiş ve Tanrı da merhameti içinde ona dönmemize yarayacak bir şeyler bulmamız için çevremize cisimlerin masalsı âlemini yaymıştır. Origenes'in öğretisi kaybolmamıştır. Bozularak ayrılığa dönüşen bir bölünmenin sonucu olan âlem, bir dönüşü kolaylaştırmak için düzenlenmiştir. Bu dönüşü mümkün kılan şey de, onun hem bir hiyerarşi içinde bir basamak hem de kendi içinde de bir hiyerarşisi olmasıdır ve insan için doğru olan, ruh için de doğrudur. Bu hiyerarşi, Teslis hiyerarşisidir. Ruh birdir ve parçalara bölünmemiştir, çünkü o bütüncül olarak idraktir, bütüncül olarak akıldır, his, bellek, hayattır; fakat aynı zamanda o, kendisini bölmeden çeşitlendiren üç temel işlemi veya daha doğrusu üç farklı girişimi (*motus*) gerçekleştirecek yetenektedir. En yüksek

olan, saf düşünce (*animus, mens, intellectus purus, nous*) olarak gerçekleştirdiği girişimdir. Bu girişim mistik nitelikte ve inayetin yardımına ihtiyaç duyan bir yöntemdir. Bu yöntem sayesinde ruh hislerin, imgelerin ve akıl yürütmenin söylemsel işleminin ötesinde tamamen Tanrı'ya yönelmektedir. Nefsin ikinci yöntemi akıl (*ratio, virtus, logos, dumanis*) vasfıyla gerçekleştirdiği şeydir. Bu işlemde kendi üstüne yükselmemektedir; tam tersine eşyanın idrak edilebilir kavramlarını oluşturmak ve birbirine bağlamak için kendisine yönelmektedir. Şöyle diyebiliriz ki kendinde görünmez olan Tanrı nasıl teofanileriyle tecelli ediyorsa, kendinde bilinmez kalan ruhun saf düşüncesi, aklın işlemlerinde kendini ifşa eder. Geriye ruhun üçüncü yöntemi kalır; fakat bu yöntem karmaşık bir hal arz eder. Bu yöntem, maddi bir eşya tarafından duyu organlarımızdan biri üzerinde üretilen tamamen cismani bir izlenim gerektirir, bunun üzerine ruh, bu izlenimi alır ve kendi içinde duyum adı verilen bir imgeye dönüştürür. Plotinus'tan Augustinus'a geçen öğretiyi, ruhun edimi olarak duyum öğretisini burada fark etmekteyiz. Burada önemli olan ruhun bütün bu aşamalar boyunca bir ve bütün olarak kalmasıdır. Akıl ilahi birlikten türlere ve cinslere indikçe, duyumlar da bireyleri algıladıkça gitgide "bölünen" saf düşüncedir; aynı şekilde, fakat bu kez ters yönden baktığımızda, düşünce, akıl sayesinde tür ve cins halinde yeniden bir araya getirmek için algıların algıladığı birey çokluğundan yola çıkar ve bunları aşarak da Tanrı'ya ulaşır.

Bu açıdan düşünüldüğünde ruh, Tanrı'nın Teslis'ini taklit etmekle kalmaz, aynı zamanda onun yörüngesinde döner. Hatta daha ileri gidelim: Ondan asla ayrılmaz; çünkü saf düşünce olarak ona yöneldiğinde onun hakkında bildiklerini, türlere, cinslere ve bireylere inerken de unutmaz. Demek ki duyu ve akıl, düşüncenin yalnızca başka çehreleridir. Bütün bilgi, tek ve üçe bölünmüş idrakin eseridir: *intellectus mediante ratione Per consubstantialem sensum.* Düşüncenin işlemlerinin çokluğu, evreni oluşturan varlık çokluğu nasıl Tanrı'dan çıkar, Tanrı'da varlığını sürdürür ve Tanrı'ya dönerse, düşünceden çıkar, düşüncede varlığını sürdürür ve ona döner.

Bu dönüşün gerçekleşmesi için, varlıklar hiyerarşisini yayan ilahi aşkın aynı hareketiyle onu tekrar birliğe getirmesi gerekir. Tanrı'nın bu çağrısı, önce bizzat varlıkların kendi içlerindeki bir çeşit eksiklik veya ihtiyaçla ortaya çıkar, ki Eriugena buna *informitas* adını verir. Şekilsizlik, şöyle tanımlanır (II:15): Varlık olmayanın varlığa doğru bir hareketi. Bu karanlık atılımın etkisinde varlık dalgası, kumların arasında kaybolduktan sonra yerin gizli gözeneklerinden kaynağına dönen bir nehir gibidir (III:4; III:20). Bu evrensel dönüş, insanın dönüşüne bağlıdır ve bu insanın ulaşabileceği azami dağılma noktasında, yani ölümle başlar. Günahın ardından insan hayvanlara

benzemiş, tutkularına, acıya ve ölüme maruz kalmıştır. O an ruh bedenden bölünür, beden de kendisini oluşturan unsurlara bölünür ve toprağın içine dağılır; fakat varlıkların dolaşımı, akışı asla bitmeyen bir nehir gibi olduğu için, "bölünmenin" son anı "çözümlemenin" ilk anıyla birdir. Bir yolculukta gidiş yolunun varış noktasının, dönüş yolunun hareket noktası olması gibi, insanın ölümü de Tanrı'ya dönüşünün ilk aşamasıdır.

İkinci aşama, doğanın ve inayetin ortak etkisiyle ortaya çıkacak bedenlerin dirilişidir. O zaman cinsiyetler kaldırılmış olacak ve insan da eğer Tanrı onu cennetten kovmasaydı nasıl olacaksa öyle olacaktır. Üçüncü aşama sırasında her bireyin bedeni, bölünme yoluyla ayrıldığı ruhuyla tekrar bütünleşecektir. Bu yeniden kavuşma, gidişin tersi olan birkaç aşamadan geçer: Beden hayat olur; hayat duyu olur; duyu akıl olur; akıl da saf düşünce olur. Bir dördüncü aşama insan ruhunu ilk Nedenine veya İdeasına döndürür ve ruhla birlikte emilen bedeni de oraya taşır. Akledilir suretleri sayesinde düşüncede varlığını sürdüren bütün varlıklar, bu yolla Tanrı'ya döndürülmüş olurlar. Nihai geri dönüşleri, bu "çözümleme"nin beşinci ve son anıdır. Dünya küresi Cennete girecek ve bu hareket küreden küreye yayılarak doğa ve bütün nedenleri, ışığın havaya sızması gibi Tanrı'nın onlara sızmasına izin verecektir; o andan itibaren yalnızca Tanrı kalır ve bu da büyük dönüşün son noktası olur: *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus.*

Bu dönüş süreci doğanın ve inayetin ortak eseridir; çünkü bizim dirilişimizin güvencesi olan Mesih'in dirilişi olmadan Tanrı'ya doğru bu evrensel hareket gerçekleşemezdi; bununla beraber ikinci bir hareketle tamamlanır, o da yalnızca inayetin eseridir. İyi ya da kötü bütün insanlar, Yaratıcı tarafından donatılmış oldukları doğal iyiliklere kaçınılmaz olarak kavuşurlar. Demek ki bir önceki inayete bir inayet daha ekleniyorsa bütün doğaların onarılması için değil de bu doğalardan bazılarının "doğaüstü" hale çıkarılması için eklenecektir. Seçilmiş ruhları üç aşamaya göre yükseltecek olan mutlu edici inayetin etkisi bu şekildedir. Tekrar saf düşünce haline gelen (*intellectus, nous*) insan, ilk önce, Tanrı'nın tezahür ettiği bütün idrak edilebilir varlıkların bütüncül bilgisine varır; sonra bilgiden, bilimden Hikmet'e, yani mahlukun ulaşabileceği en özel hakikatin temaşasına yükselir. Üçüncü ve sonuncu derece, varolan her şeyin nedenlerinin gizli bulunduğu ulaşılamaz Işığın karanlığında saf düşüncenin kaybı olacaktır (V:39). Demek ki, seçilmişler için bile Tanrı'yı yüz yüze görmek değil, ışığının içine dalmaktır söz konusu olan. Beşeri doğanın ve diğer tüm doğaların Tanrı'ya bu dönüşlerinin veya Scotus Eriugena'nın ifadesiyle tanrılaşmalarının sonuç olarak onların yok olmalarına yol açtığını düşünmeyelim. Tam tersine bütün doğa, Tan-

rı'daki idrak edilebilir gerçeği olan bütüncül gerçeğine yeniden kavuşur. Güneşin ışığı onu aydınlattığı için hava, hava olmaktan çıkmaz; ateşe dönüştürülmüş olsa da ısıtılmış demir, demir olarak kalır; aynı şekilde manevileşirken beden de beden olarak kalır ve ruh da Tanrı'nın ışığında değişirken yine kendisi olarak kalır. Burada söz konusu olan kesinlikle bir dönüşüm veya tözlerin bir karışımı değil, karışım ve bileşim olmadan korunmuş ve değişmeden varlığını devam ettirmiş bütün özelliklerin toplanmasıdır: *adunatio sine confusione, vel mixtura, vel compositione.*

Bütün bu eskatoloji seçilmişlere uygun düşmektedir, fakat lanetlilerin [cehennemliklerin] durumu ne olacaktır? Maddenin idrak edilebilir elementler halinde çözüldüğü bir evrende maddi bir cehennemin yeri olamaz. Origenes gibi Eriugena de, gerçek Hıristiyanın da kurtulması gereken pagan batıl inançlarının kalıntılarından dolayı bedenlerinin azap görecekleri bir yer olan maddi bir cehennem fikrini korumuştur. Bütün bu Josafat vadisi, kemiren çıyan ve kükürt gölü hikâyeleri ona gülünç gelmektedir (en azından *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*'de; çünkü *Yazgı Üzerine*'de, XIX, başka türlü konuşuyor gibi görünmektedir) ve bu noktada kendisine saldıranlara karşı ateşlilikle kendini savunmuştur. Bununla beraber bedensel olsun veya olmasın, bu cezalar ebedi olarak sürecek midir? Bu soruya evet cevabını vermek İsa Mesih'in kendisini feda ederek bağışlattığı bir doğada günahın, kötülüğün ve şeytanın kesin zaferini kabul etmektir. Tanrı'nın şeytan karşısındaki bu yenilgisini nasıl kabullenebiliriz? Aslında iyiliğin kötülük üzerindeki nihai zaferini ilan etmeliyiz ve her iki sorun da birlikte çözüme ulaşmış olur. Maddi evren, düşüşünden bağışlandıktan ve akledilir haline kavuştuktan sonra cehennemi koyacak yer kalmayacak, yakmak için ateş, acı çekmek için beden, bedensel azapların sürdürülmesi için zaman olmayacaktır (V:30). Fakat bu, ebedi mükâfat ve ceza öğretisi boş yere söylenmiştir anlamına gelmez. Eriugena'nın tavizsiz olarak savunduğu şey, bir gün *doğadan* her türlü kötülük izninin yok olacağı ve maddenin idrak edilebilir içine sızmasıyla bu sonuca varılacağıdır. Bu bittikten sonra seçilmişlerin ve cehennemliklerin doğaüstü farklılıkları bütüncül olarak kalacaktır ve sonsuza dek de sürecektir; fakat bunlar insanların tekrar kavuştukları saf düşüncelerden ibaret olacaktır (*Sup. Hier. Coel.*, VIII:2). Ebedi hayattan başka mutluluk yoktur ve ebedi hayat hakikati bilmek olduğu için de hakikatin bilgisi tek mutluluktur; bunun tersi de ebedi ölümden başka mutsuzluk yoksa ve ebedi ölüm de hakikati bilmemekse hakikati bilmemekten başka mutsuzluk yoktur. Hakikat Mesih'ten başka nedir ki? "Demek ki Mesih olan hakikatin sevincinden başka bir şey dilememek gerekir ve bütün ebedi üzüntülerin bir ve tek nedeni olan onun yokluğundan kaçmak gerekir. Mesih'i benden alın, bende hiçbir iyilik kalmaz,

hiçbir dert beni korkutamaz; çünkü Mesih'ten yoksun olmak, işte her akıllı mahlukun derdi budur. Budur ve başka bir şey değil, en azından kanımca böyledir" (V:37).

Scotus Eriugena'nın çağdaşlarının, açıktan açığa inanılmaz, oysa her noktasında, Eriugena'nın şaşırtıcı birikimi sayesinde atıfta bulunduğu Dionysos, Maximus, iki Gregorios, Origenes, Augustinus veya diğer yirmi otoriteden herhangi birisiyle desteklediği bu devasa metafizik destanı karşısında dehşete düşmelerini anlıyoruz. Her şey, sanki Eriugena'nın, Kilise doktorlarının, Kilise Doktorları olarak konuşmadıklarında ortaya attıkları bütün önermeleri savunmaları gibi mümkün olmayan bir şeyi yapmış gibi göstermektedir. Eriugena'nın kendisinin de nereden geldiği pek bilinmemekteydi. Anastase le Bibliothecaire'in(Kütüphaneci Anastas'ın) şaşkınlıkla Charles le Chauve'a bahsettiği bu *ver barbarus, in finibus mundi positus*, pek çok endişeler yaratmaktaydı. Bize de beklenmedik zenginliklerle boğulduğu için seçecek vakti olmayan, fazla sayıda yeni fikir karşısında büyülenmiş olduğu için eleştiremeyecek halde olan, devasa Yunan teolojisinin batılı kâşifi gibi görünmektedir. Tekrar tekrar yok edilme cezasına çarptırılan yazıları, buna rağmen yeraltında hayatlarını sürdüreceklerdi. Latin geleneğinin kanaatkâr ve sade öğretisiyle beslenen teologlara hiç uygun gelmeyen bir öğretinin tümünü kimse açıktan açığa savunmayacaktı; fakat bu öğreti Batı ortaçağ düşüncesi içinde, öğreti otoritelerinin her yüzyılda durmadan savaştıkları, baştan çıkarıcı bir girişim olarak kalacaktı.

KAYNAKÇA

JEAN SCOTT ÉRIGÈNE. — *Oeuvres* in Migne, *Pat. lat*, CXXIL. — Saint-Rene Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1943. — Brilliantoff, *L'influence de la théologie orientale sur la théologie occidentale* in *Les oeuvres de Jean scot Erigène*, 1898 (en russe). — Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensé*, Louvain, Paris, 1933 (Kaynakça, s. XII-XVII).

III

HEIRIC D'AUXERRE'DEN GERBERT D'AURILLAC'A

IX. ve X. yüzyılda Batı manastır ve katedral okullarında Latin kültürünün gelişmesini ayrıntılı bir şekilde tasvir etmemizi sağlayacak bilgiler eksik durumdadır; fakat bu gelişmenin hiç durmadığını, hatta yaygınlaşmaya devam ettiğini söylemeye ye-

tecek kadar belirti mevcuttur. Manastırlarda, antik edebiyat öğretimini sürdüren, çok sayıda gramerci, hatta bazen tam anlamıyla hümanistler bulmaktayız. Bu hümanistler arasında Loup de Ferrières (Servatus Lupus), kuşkusuz anılmaya değerdir. IX. yüzyılın başlarında doğan, 840 yılında Ferrières başrahibi seçilen ve 862 yılında ölen bu Batılı Frenk, Cicero'nun eserini sevmiş ve ona hizmet etmiştir. Troyes ile birlikte Ferrières, kral Charles tarafından Alcuin'e verilen iki manastırdan biriydi. Yine de Servat Loup, orada yeterli bir eğitim alamamaktan yakınmıştır. İstediği edebi eğitim ilavesini nerede bulduğunu bilmemekteyiz; bununla beraber Fulda'da teoloji öğrenmeye gittiğini bilmekteyiz. Almanya'daki bu seyahati sırasında, Charlemagne'ın tarihçisi olan ve kendisinin de daha sonra *De l'adoration de la Croix* [*İstavroza Tapınma Üzerine*] adlı eserini ithaf edeceği Eginhard'ı ziyaret etmiştir. Ölçübilimle ilgili bir eserin (*De varietatibus carminum Boetii* [*Boethius'un Şiirlerinin Farklılıkları Üzerine*]) dışında Servat Loup, IX. yüzyılda edebi zevkler hakkında ve klasik incelemelerin hali hakkında bize bol miktarda bilgi sunan ilgi çekici mektuplar bırakmıştır. Hemen hemen yok olmuş sayılan Edebiyatın, namlı imparator Charles [Charlemagne] sayesinde dirildiğini çok iyi bilmekteydi ve kendisi de bu sayede çocukluğundan itibaren Edebiyatı sevebilmişti: *Amor litterarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus*, diye yazmıştı 829-830 yıllarında. Bu eserinde, Eginhard'dan Cicero'nun *Retorik Buluş Üzerine* ve *Hatip Üzerine*, Aulu-Gelle'in de *Nuit Attiques* [*Attika Gecesi*] adlı eserleri istediğini görmekteyiz. 854'te Ansbald kendisine gönderdiği bir el yazmasında Cicero'nun Mektupları'nı karşılaştırmıştır ve ondan "Tullium in Arato"yu istemiştir. 856-858, mektup yazdığı bir kişiden kendisine, Sallustius'un *Catilina* ve *Jugurtha* adlı eserlerini, Cicero'nun *Verrines*'ini ve kendisinde eksik olan eserleri veya kendisinde bulunan elyazmalardan daha iyi elyazmaları getirmesini istemiştir. Cicero'nun *Hatip Üzerine* adlı eserini bizzat kendisi çoğaltmış ve bu eser sayesinde IX. yüzyılda kültürlü birisinin metin eleştirisi çalışmasını nasıl algıladığını görmemizi sağlamıştır. Bu mektuplaşmalarda, Loup'un Cicero ve Vergilius'u Kutlu Kişiler toplumunda –Peygamberin *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne* sözü doğruysa İsa Mesih'in kanını boşuna akıtmamış ve Cehenneme boşuna inmiş olmaması için–kabul ettirmeye çalıştığını söylediği Mayence papazı İrlandalı Probus (ölüm 859) gibi Eskilerin diğer dostlarına rastlamaktayız. Bu İrlandalı hümanist, başka bir İrlandalının, Scotus Eriugena'nın eserlerini de muhtemelen okumuştu; fakat Erasmus, Vergilius ve Cicero'nun lehine cehennemin yok sayılmasını kabul ederdi.

Loup de Ferrières'le aynı dönemde yaşayan Saint-Mihiel sur Meuse'ün başrahibi Smaragde (yaklaşık 819) başka bir gramerci türünü temsil etmektedir. XIII. yüzyılın

teologlarının, Yunan ve Arap metafiziklerini Hıristiyanlaştırmak için mücadele vermek zorunda kaldıklarını az çok bilmekteyiz. IX. yüzyılın teologlarının diyalektiği evcilleştirmek için buna benzer bir gayret sarf ettiklerini birazdan göreceğiz; klasik gramerin özümsenmesinin ortaçağ Hıristiyan üstatlarına ciddi sorunlar çıkarttığı konusuna ise daha yeni yeni dikkat çekilmiştir (M.-D. Chenu). Hıristiyan kültürünün, Yunan-Latin kültürüne ait tek bir unsuru bile kendisine uyarlamadan olduğu gibi almamıştır. Hâlâ yayımlanmamış *Liber in partibus Donati* adlı eserinde Smaragde, Hıristiyan bir gramercinin baş etmesi gereken en basit zorluklara parmak basmıştır. Gramer, iyi yazarların kullanımını temel alır; özellikle Donatus'un grameri Latin klasiklerin gramerini temel almıştır; oysa Kitabı Mukaddes'in Latincesi, klasiklerin Latincesi değildi. Anlaşmazlık durumunda Donatus'un öngördüğü Latinceyi mi izlemek gerekirdi, yoksa Kitabı Mukaddes'in Latincesiyle mi yetinmek gerekirdi? Örneğin Donatus, *scalae* gibi bazı kelimelerin yalnızca çoğul olduğunda doğru kullanıldığını söylerken bu kelime Kitabı Mukkades'te *scala* şeklinde kullanılmıştır: Bundan hangi sonucu çıkarmalıyız? Smaragde, *scala* şeklinde yazılmasının doğru olduğu sonucuna varır; çünkü Donatus'un otoritesi ne kadar büyük olsa da, Kutsal-Ruh'un ilhamıyla yazıldığı için Kutsal Metnin otoritesi gramer anlamında bile daha büyüktür: *Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem teremus*. örnek Latincenin Kitabı Mukkades Latincesi olduğunu savunanlar ile mükemmel Hıristiyanlar olmalarına rağmen Kitabı Mukkades'in kullandığı Latinceyi hoş görmekte zorlanan hümanistler arasındaki Gramer çatışması hiç bitmeyecekti. XIII. yüzyılda Jean de Garlande'ın da dediği gibi:

Pagina sacra non vult se subdere legi
Grammatices, hec vult ilitius arte regi.

Micon de Saint-Riquier'in *Exempla diversorum auctorum* [*Çeşitli Yazarlardan Örnekler*] ve *De premis syllabis* (*Tecvit İncelemesine Giriş*) adlı eserleri de, IX. yüzyıla aittir. Başkaları ise, eski yazarlardan derlemeler hazırlamakla meşgul olmuşlardır: Örneğin Hadoard; bu kişi hakkında papaz ve bir manastırın kütüphanecisi olduğundan ve aslında çok alçakgönüllü bir girişimin doğruluğu konusunda kuruntularla kıvranıp durduğundan başka bir şey bilmemekteyiz. Hadoard Cicero'nun felsefi eserlerinin bir külliyatına sahip olmalıydı, çünkü kendi derlemesinde *De natura deorum* [*Tanrıların Doğası Üzerine*], *De divinatione*, *De fato* [*Kader Üzerine*] ve *De legibus* [*Yasalar Üzerine*] incelemelerini, *Timaios*'un çevirisini, *Tusculanae disputationes* [*Tusculum Tartışmaları*], *Cato major* (veya *De senectute* [*Yaşlılık Üzerine*]), *De amicitia* [*Dostluk Üzeri-*

ne], *De officiis* [*Görevler Üzerine*], *Hatip Üzerine* adlı eserleri bulmaktayız. Hadoard aynı zamanda Fransız kaynaklı *Sententiae philosophorum* [*Filozofların Düşünceleri*] başlığıyla bilinen eseri kullanmaktaydı. Derlemesine giriş niteliğinde bulunan çok ilgi çekici şiirinde, kötü ellere düşmesi halinde eserinin, bazı kişilerin pagan eğilimlerini teşvik etmesi endişesiyle ölümünden sonra yok edilmesini istemiştir. Hadoard, eserini kendisi yok etmeden –ki aslında bu son derece basit bir önlemdi– öldüğü için, muhtemelen onun son dileğine kulak asılmayarak hiç kuşkusuz asıl gizli isteği yerine getirilmişti.

Daha önce, Saint-Martin de Tour, Fulda, Saint-Gall, Ferrières ve Corbie manastırlarında Latin kültür merkezlerine rastlamıştık. Bunlara bir de, bizleri IX. yüzyılda önemli olan başka manastır ve katedral okullarıyla ilişkilendirmemizi sağlayacak Aziz Benoît tarikatına ait (Benedictin) Auxerre okulunu ekleyelim. Başrahibinin o dönemle çok iyi anımsatıcı bir mahzeni koruduğu Aziz Benoît tarikatına ait Saint-Germain manastırının rahibi olan Heiric d'Auxerre (841-876), peş peşe Auxerre'de, Servat Loup'nun gözetiminde Ferrières'de sonra da şiirinin girişinde –*Vita sancti Germani*– bahsettiği bu istilacı ordunun askerlerinden biri olan İrlandalı Elie'den ders aldığı Laon'da eğitim almıştır. Heiric, bir Latin şairidir, aynı zamanda klasik yazarların derlemelerini ve birkaç gramer yorumu kaleme almıştır. Diyalektik hocası olarak Augustinus'a atfedilen ve Kilisenin kabul etmediği *On Kategori* üzerinde yorumları ve Augustinus'un *De dialectice*'ın [*Diyalektik Üzerine*], Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sinin ve Porphyrios'un *İsagoge*'un başka şerhleri de Heiric'e atfedilmektedir. Heiric, *On Kategori*'yi lafzi bir çeviri olarak değil de Aziz Augustinus'un Aristoteles'e ait *Kategoriler*'i serbest bir uyarlaması olarak görmekteydi. Şerhlerinde Scotus Eriugena'nın etkisi kolayca fark edilir. Hauréau'nun yayımladığı bir bölüm –ki bunu özellikle bu amaçla yapmıştır– Heiric'in Eriugena'ya ait olan, bütün olan ve olmayanın –ki buna algılanır bilgiyi aşkın olan, hatta Tanrı'nın kendisi de dahildir– yananlamlarını kapsayan "doğa" kavramını kabul ettiğini göstermektedir. Varlığı da şöyle tanımlar: *Hayvan* (yani tür olarak hayvan) ve basit unsurlar gibi Tanrı tarafından yaratılmış olan sade ve değişmez bütün özler; bunun tersine dört unsurdan oluşan erir, ölür ve unsurları geldikleri bütünün içinde çözülür. Heiric'in türlerin ve cinslerin realizmini açıkça reddetmesini görmek çok ilginçtir. Aristoteles'i Boetius'un yorumları aracılığıyla keşfetmiş olmalıdır; çünkü ona göre somut gerçeği oluşturan şey, özel tözler, türler ve cinsler yani ayrı tözleri değil de türlere ve cinslere giren bireylerin ki tözsel olan yalnızca onlardır– gösterir. Düşüncesinde bu deneyciliğini (ampirizm) Eriugenacılıkla nasıl bağdaştırdığını pek anlayamamaktayız. Fakat kendisi bile bunu kendisine sor-

muş muydu? Ancak şu kesindir ki Heiric, tümelleri, birey kalabalığından bunalmış düşüncenin onları kapsamı giderek daralırken kapladığı alan giderek genişleyen isimler olarak yorumlamaktadır: Örneğin At (cins), hayvan (tür) son olarak da hepsini kapsayan varlık ismi.

Heiric d'Auxerre'in öğrencileri arasında en ünlüsü Remi d'Auxerre'di (841-908). Üstadının Auxerre'deki kürsüsünü miras aldıktan sonra Reims ve Paris'e çağrılmıştı; bu mevkiler, IX. yüzyılda bu okulların muhtemelen sahip oldukları öneme karşılık gelen bir kariyerin göstergesidir. Gramerci olarak kaleme aldığı eserler çok sayıdadır. Bunlar Donatus, Priscianus, Phocas ve Eutyches'in gramerlerinin şerhlerini ve aynı zamanda çeşitli şairler –özellikle Perse ve Juveval– hakkında yaptığı yorumları kapsar. Teolog olarak Aziz Ambrosius'tan (*In Hexaemeron*) ve Aziz Augustinus'tan etkilenerek Tekvin ve Mezmurlara açıklamalar yazmıştır; filozof olarak da Heiric'e (B. Hauréau) atfedilen ve yakın bir zamanda Remi'ye ait olduğu ortaya çıkan (P. Courcelle) sözde Augustinus'un *Dialectica*'sı [*Diyalektik*] üzerine düşülmüş derkenar şerhleri, yaklaşık aynı tarihte kaleme alınmış Martianus Capella hakkında bir Yorum, son olarak da Boetius'un *Opuscula*'ları ve *Felsefenin Tesellisi* hakkında yorumlar yazmıştır. Hauréau, *Diyalektik* şerhlerinde, o dönemde bile, Johannes Scotus Eriugena'nın etkisine gönderme yapmıştır. Boetius'un *Opuscula*'ları hakkındaki açıklamalarında bu etki öylesine belirgindir ki ilk başta bu eserin Eriugena'nın kendisine ait olduğu sanılmıştır; fakat yakın bir tarihte yapılan bazı incelemeler (D. Cappuyns), bu Yorum'un Remi'ye ait olduğunu açığa çıkartmıştır. Aynı etkiyi Remi'nin Boetius'un Consolatio'una yaptığı yorumunda da bulmak mümkündür; fakat bu durum hakkındaki son kitabı yazan tarihçinin saygısını kazandırmamıştır: "Bu eser, Boetius'un eserini anlamaktan, yorumlamaktan ve yargılamaktan çok bilgisini sergileyebileceği tarihi, felsefi ve mitolojik dipnotlarla süslemekten başka bir dert taşımayan ve pek zeki sayılamayacak yaşlı bir alimin eseridir" (P. Courcelle). Oysa bu özellikler asıl ortaçağ dışında pek çok güzel kariyere vesile olmuştur. Aynı tarihçi Remi'yi, "Boetius'un her düşüncesine Hıristiyan bir anlam yüklemekle" ve Boetius'u çoğu zaman Eriugena'nın Hıristiyanlaştırılmış Platoncu bakışıyla yorumlamakla suçlamıştır. Boetius'u nasıl yorumlarsak yorumlayalım ve dolayısıyla Remi'yi de nasıl yargılarsak yargılayalım, Eriugena'nın Remi üzerindeki etkisi açıktır; fakat Remi'nin eserinin ortaçağda son derece yayılmasına engel olmamıştır. İdealar Platonculuğu, Remi'nin Martianus Capella yorumuna kısmen hâkimdi. Bu konuda, her ne denirse densin, Remi idrak edilebilir âlemi bir küre olarak tasavvur etme saflığını sergilememiştir; *sphaera* kelimesini yalnızca idrak edilebilir âlemin bir sembolü olarak, yani ilahi idrakte ezeli/ebedi olarak

varolan İdealar olarak yorumlamıştır.

Remi d'Auxerre, X. yüzyılın başlarında, derin toplumsal kargaşalar ve entelektüel bulanıklaşmalar döneminde ruhunu teslim etmiştir. Bu dönemde Karolenj atılımı tehlikeye düşmüş, hatta yok olmakla yüz yüze kalmış görünmektedir. Fransa savaşlarla harap olmaktaydı. Normanlar nehirleri izleyerek ülkeyi işgal etmekte ve yollarına çıkan şeyi yağmalamaktaydılar. Öyle görünüyor ki Frenklerin Galya-Roma uygarlığını yıkılmakla tehdit ettiği trajik dönemlere dönüyor gibi görünmekteyiz. Belgeler bile azalmakta ve bu dönemin hangi yönünü ele alırsak alalım tarihçilerin bazen "X. yüzyıl boşluğu" tabir ettikleri şeyle yüz yüze kalmaktayız. Gerçekten de okulların faaliyetleri, her yerde ciddi darbe almış görünmekte ve felsefi düşünce sadece manastırlarda, özellikle de yüzyılın başlarında doğan Cluny'deki Aziz Benoît manastırında, yavaşlamış bir halde varlığını sürdürmektedir. Rathère de Vérone, Notker Labeo ve Odon de Cluny ellerinden geldiği kadar bir önceki yüzyılın geleneklerini korumaya çalışmış ve bizlere orijinal olmayan ahlak veya diyalektik risaleleri bırakmışlardır. Burada yine de en parlak edebi, felsefi ve teolojik kültürün mekânı olarak Fleury-sur-Loire'daki (günümüz Saint- Benoît-sur-Loire) manastır okuluna işaret etmemiz gerekir. Bu manastırın başında rahip Cluny Abbon (ölüm 1004) bulunmaktaydı ve orada Babaların öğretisinin yanı sıra gramer, diyalektik ve aritmetik dersleri verilmekteydi.

Abbon adını özellikle belirlemeliyiz; çünkü Gerbert'in öğretisi gibi onunki de mantık eğitiminde bir gelişmeyi temsil etmektedir. X. yüzyıl, Aristoteles'i yalnızca *Kategoriler* ve *De l'interpretation* (*Yorum Üzerine*) incelemesiyle bilmekteydi; bundan dolayı da onun mantığının kalan kısmını, özellikle de *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler*'ini bilmemekteydi. Şu anki bilgimizin ışığında zikrettiğimiz son iki eserin içeriği, ortaçağda Boetius'un bu eserlere hasrettiği incelemeler sayesinde öğrenilmiştir. Bunları içeren en eski elyazmaları, X. yüzyılın ikinci yarısına aittir ve Fleury-sur-Loire'dan gelmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla *Les syllogisme categoriques* [*Katagorik Tasım*] üzerine bir inceleme de Abbon'a atfedilmelidir. Bu son nokta ne olursa olsun, bu dönemden itibaren Aristoteles'in Mantık'ının hemen hemen eksiksiz külliyatının oluşturulduğunu görmekteyiz: 1-IX. yüzyıldan itibaren bilinen incelemeler (*logica vetus*), yani *Kategoriler*, *İnterpretation*; 2-Boetius'un *Birinci* ve *İkinci Analitikler* üzerine incelemeleri (*logica nova*) Aristoteles'in asıl eserlerinin bunların yerini almaları için XII. yüzyılı beklemek gerekecekti.

Bu dönemin tek öne çıkan ismi, Abbon ile birlikte, Gerbert d'Aurillac'tır. İlk eğitimini Aurillac manastırında sert bir disiplin içinde Odon de Cluny'nin gözetiminde aldıktan sonra üç yıl İspanya'da eğitim görmeye gitmiş; burada Arap bilimiyle temasa

geçmiş, sonra Reims okulunu yönetmiş, 982'de Bobbio başrahibi olmuş, 991'de Reims başpiskoposu, 998'de Ravenne başpiskoposu, 999'da II. Sylvestre adıyla Papa seçilmiş ve 1003'de ölmüştür. Gerbert d'Aurillac'ın bilgisi, olağanüstü bir yaygınlıktaydı. Birçok çağdaşından –hatta kültürlülerinden de– farklı olarak *trivium*'a bir de *quadrivium*'a sahipti. Retorik eğitimi eski yazarların incelemelerini temel almaktaydı; diyalektik eğitimine gelince hem Aristoteles'in *Kategoriler* ve *Yorum Üzerine*'sini hem de çağdaşı Abbon gibi Boetius'un mantık üzerine yorumlarını kullanmaktaydı. Mektupları aritmetik, astronomi ve müzik sorunlarına ilgi duyduğunu göstermektedir. Demek ki Gerbert eksiksiz serbest sanatlar kültürünü temsil etmektedir. Tarihçi Richer'nin bir metni, mantık öğretirken izlediği program hakkında bilgi veriyor: Diyalektiği kitapların sırasına göre izleyerek cümlelerin anlamlarını açıklardı. Gerbert ilk sırada Porphyrios'un *İsagoge*'unu, yani *Giriş*'ini önce retorikçi Victorinus'un çevirisine göre ve sonra da aynı metni Boetius'unkine göre açıklardı. Aristoteles'in kitabı olan *Kategoriler* veya *Predicaments*'larını aydınlatır, fakat *Periermeneias* veya *Yorum Üzerine*'ye gelince bunların ne kadar zor olduklarını iyice gösterirdi. Sonra Cicero'nun Yunancadan Latinceye çevirdiği ve Konsül Boetius tarafından altı yorum kitabı halinde açıklanan *Topikler*'e, yani *Argüman Mekânları*'na [*Lieux des arguments*] geçerek bunu dinleyicilerine aktarırdı." Gerbert'in küçük yapıtı *De rationale et ratione uti* [*Akli Şey ve Aklın Kullanımı*] Aristoteles mantığı hakkında o dönemde bilinenleri temsil eden bu eğitimle bağlantılıydı ve şu önermenin mantıksal geçerliliğini ele alıyordu: Akılcı olan aklı kullanır, ki burada kuralların tersine yüklem özneden daha az evrensel görünmektedir. Bunların dışında Arap biliminin etkilerinin hissedildiği *Geometria* [*Geometri*] ve *Liber de astrolabio* [*Usturlab Üzerine Kitap*] adlı eserler de Gerbert'e aittir. Bu eserin bütünü, ansiklopedik kültürün uyanışının X. yüzyılın son yirmi yılında, yani bu konuda söylenenlerden daha erken bir zamanda gerçekleştiğini doğrulamaktadır.

Bir gün Papa da olacak olsa, Gerbert d'Aurillac, bazı gramerciler gibi kuruntulara kapılmamıştır. Edebiyata olan tutkusu, Mektuplarının her tarafında ortaya çıkmaktadır. Bir hümanist gibi kitapları sevmekteydi ve onları düşünmeden ödünç verdiğinde de endişelenirdi. *Libros nostros festinantius remittite* diye yazmaktaydı kitaplarını geç iade edenlere ve uyarıdan sonra söz konusu kitap derhal kendisine ulaşmadığında da Cicero'nun kullandığı dille istemekteydi: *Quousque tantem abutemini patientia nostra*? Kendisinden bir yardım istenildiğinde Gerbert bunu seve seve yapardı, fakat karşılığında bir elyazması isterdi. Remi de Trèves, astronomi eğitimi için bir küre göndermesini rica edince, Gerbert Statius'un *Achilleide*'inin iyi bir kopyası karşılığında bunu

yapacağına söz vermiştir. Remi işe koyulmuştu; fakat *Achilleide* bitmemiş bir şiirdi ve Gerbert de bundan haberdar değildi. Bunun üzerine Gerbert, Remi'ye eksik bir yazma kullandığından ötürü sitem etmiş ve onu cezalandırmak için deri kaplı bir küre yerine –ki ona göre yalnızca eksiksiz bir kopya böyle bir şeyi hak etmekteydi– boyanmış tahtadan bir küre göndermiştir. Cicero'nun birkaç söylevinin bize ulaşmasını Gerbert'e borçluyuz ve kendisi de Mektuplarından birisinde Latin Klasiklerine duyduğu aşktan ilham aldığını ifade etmiştir: İyi yaşama zevkini asla iyi konuşma zevkinden ayırmamak: *Cum studio bene vivendi semper conjunxi studium bene dicendi.* Quintillien geleceğin papası olacak bu adamın programında rahatlıkla *vir bonus dicendi peritus*'unu tanıyabilirdi.

Gerbert'in elçileri, elyazmaları peşinde İtalya'yı, Almanya'yı, Belçika'yı ve Fransa'yı tararken ve ona Eugraphius'un Terentius hakkındaki yorumunu getirirken, Gandersheim manastırından rahibe Hrotsvita, rahibelerin eğitimi için çok uygun olmayan bu yazarın cazibesine kapılmıştı. Rahibenin kendisi de bunun uygun olmadığını fazlasıyla bilmekteydi, çünkü birçok Katoliğin Kutsal Metnin yararlı yazılarından çok küstah pagan edebiyatını tercih etmelerine üzülmekteydi. Bunların bahaneleri, diye eklemişti rahibe, bu eserlerin yazıldığı dilin belagatıdır; bu belagattan dolayı, pek çokları başka kutsal, hatta dindışı yazarları bir kenara bırakıp, Terentius'u tekrar tekrar okurlar. Rahibe Hrotsvita, bu tehlikeye çare bulmak için Terentius'un hayasız kadınların şehevi aşklarını yazdığı üslupla Hıristiyan bakirelerin iffetini yüceltecek bir Hıristiyan tiyatrosu yazmaya karar vermiştir. X. yüzyılda kimse Terentius'un eserlerini manzum biçimde yazdığını bilmemekteydi; bu yüzden de Hrotsvita komedyalarını düz yazı tarzında yazmıştır ve günahın iğrençliğini göstermeden inayetin zaferi gösterilemeyeceği için aşk sahneleri yazmak zorunda kalmıştı; bu da pek önemli sayılmayabilirdi; ama bunları yazabilmek için önce hayal etmesi gerekmişti. Rahibe Hrotsvita bu zorunluluğa boyun eğdi; fakat kalbi pişmanlıkla kıvranmaktaydı: "Çoğu zaman utançtan ve mahcubiyetimden kıpkırmızı kesildiğimi hissediyorum; çünkü haksız aşıkların nefret edilesi çılgınlıklarını ve kulaklarımızın bile dinlemeyi reddetmesi gereken sohbetlerin kirli çekiciliğini hayal etmeden ve tasvir etmeden bu üslupta yazamazdım; fakat bu durumlardan edebimden dolayı sakınsaydım saflığın zaferini bütün berraklığı içinde göstermek olan amacıma ulaşamazdım." Bu istek sayesinde altı komedyaya sahibiz; rahip *Abraham* ve yeğeni Marie'nin hikâyesinde veya *Paphnuce* ve Thaïs'in hikâyesinde olduğu gibi bunların saflıkları ve tesadüfi üslupları, gerçek tiyatro olmalarına engel değildir. Kaldı ki Hrotsvita, eleştiriye karşı zırhlanmıştı. Kendisini yeni bir Terentius zannetmiyordu ve inayeti yüceltme tarzım kimsenin hoşuna git-

miyorsa da benim hoşuma gidiyor, diye ilan etmişti kaçamak sözlere sığınmadan: *memetipsam tamen juvat quod feci.*

Hıristiyan tiyatrosunun Aziz Benoît tarikatına ait bir rahibe manastırında ve Terentius'un himayesinde başlamış olması ilginçtir; fakat bu tuhaf olguyu açıklamak için tasavvur etmemiz gereken ortam daha da ilginçtir. Hrotsvita bütün entelektüel kültürünü 856'da kurulmuş olan ve kökenlerini Latince yazdığı şiirlerinden birinde anlattığı Gandersheim manastırına borçludur. Yazma sanatının zorlukları konusunda itiraflarla dolu olan bu şiirin önsözü bizlere Hrotsvita'nın ölçü bilgisini iki öğretmenden –rahibe Rikkardis ve Alman imparatorunun kız kardeşi rahibe Gerberga– öğrendiğini bildirmektedir. X. yüzyıl Almanya'sındaki âlim kadınlar bu üçünden ibaret de değildi: Henry de Bavière'in kızı Hedwige'in hikâyesini biliyoruz; bir Bizans prensiyle evleneceği için Yunanca öğrenmeye başlamıştı. Nişan bozulunca genç kız Latince öğrenmeye yönelmiş, bir Almanla evlenmiş, dul kalmış ve o andan itibaren Saint-Gall manastırından bir rahibin yönetiminde Vergilius'u çalışmaya koyulmuştur. Bir gün rahip Ekkehard, onun yanına bir öğrencisini götürmüş ve öğrenci prensesi şu sözlerle selamlamıştı: *Esse velim Graecus, Cum sim vix, Domna, Latinus.* Kısacası genç adam Yunanca öğrenmek istiyordu. Bu ifadeden büyülenen Hedwige çocuğa sarılmış, masasına oturtmuş ve ona Yunanca öğretmeye koyulmuştu; o da bunun karşılığında genç kadına Latince şiirler okumuştu. Ayrıldıklarında Hedwige, genç öğrenciye bir Horatius ve çeşitli kitaplar hediye etmişti. Heloïse gibi bir kadının Latince öğrenebildiği ilk manastır Argenteuil değildi.

Bu tür olaylar bizlere ortaçağın felsefi düşüncesi hakkında çok bilgi sunmasalar da, onun nasıl bir toprakta doğduğunu göstermektedirler. IX. ve X. yüzyılın kültürünü yalnızca felsefe tarihi terimleriyle değerlendirirsek çok yanlış bir görüşe sahip oluruz. Scotus Eriugena'nın bir istisna oluşturduğu bu dönemde büyük teolojilerin ve metafizik öğretilerin eksikliği belirgindir, fakat bu bir mevcudiyetin, klasik kültürünün ters yüzünden başka bir şey değildir. Fransa'da Gerbert'in öğrencilerinden biri, Fulbert de Chartres (ölüm 1020), bu kentin okullarına, XII. yüzyılın en aktif hümanizma merkezi olmasını sağlayacak güçlü bir atılım sunmuştur. Fransa, X. yüzyılın sonlarından itibaren IX. yüzyılda aldıklarını İngiltere'ye iade etmeye başlamıştır. 992'de York'ta başpiskopos olarak ölen Oswald eğitimini York'ta değil Fleury-sur-Loire'da (günümüzde Saint- Benoît-sur-Loire) almıştır ve eskiden Alcuin'in Edebiyatın kapalı bahçesi ve Kitaplar Kenti olarak York'a yönelmesi gibi Oswald da, Fleury-sur-Loire'a yönelmiş ve Abbon'u 969'da kurulan Ramsey manastırının rahiplerine eğitim vermeye davet etmiştir. Eskilerin eserini devam ettiklerinden emin olmaya çalışır gibi

Fransızlar ata olarak Troyalıları kabul etmeye karar vermişlerdir. VII. yüzyıldan itibaren *Chronique de Fredegaire*'de [*Fredegaire Vakayinamesi*] ortaya çıkmış olan, VIII. yüzyılda *Liber historiae Francorum* [*Francusların Tarihi Üzerine Kitap*] ve Paul Diacre'ın *Historia Lorgobardorum*'da [*Largobardi Tarihi*] tekrar zuhur etmiş olan bu efsane IX. yüzyılda Ado'nun (ölüm 874) *Chronique de Moissac*'ı [*Moissac Vakayinamesi*] ve *Chronicon de Francis*'i aracılığıyla yayılmıştır ve Aimoin de Fleury'nin (ölüm 1008) *De gestis rerum Francorum*'da [*Francusların Başarıları*] tekrar ele alınmıştır, bu tez daha sonra Roric de Moissac'ın (yaklaşık 1100) *Gesta Francorum*'undan geçmiş ve Ronsard'ın *Franciade*'ında yolunu sürdürmüştür; en sonunda Leibniz XVIII. yüzyılda bu tezi çürütmek için bir kitapçık kaleme almıştır.

X. yüzyılda Alman ve Fransız katedral ve manastır okullarında yaygın olan bu antikçağ saplantısı, İtalya'da ise bazı kişilerin beyinlerinde insanların ölümüne neden olacak kadar şiddetlenmektedir. Bin Yıl'ı haber veren olaylar arasında Raoul Glaber'in *Historiarum libri quinque* [*Tarihlerin Beş Kitabı*]adlı eseri, 970 yılına doğru Vilgardo de Ravenne adında birisinin ortaya attığı tuhaf bir sapkın mezhep hareketini aktarmıştır. Bu Vilgardo, Grammatica eğitimine kendini vermişti; bunda şaşırtıcı bir şey yoktur, çünkü o bir İtalyan'dı ve Glaber'in ilgi çekici gözlemine göre bu sanatın eğitimini almak için diğer sanatları göz ardı etmek İtalyanlarda her zaman rastlanan bir alışkanlıktı: *Italis mos semper fuit artes negligere ceteras, illam sectari.* Aslında bu gözlem bütün ortaçağ için geçerli değildir; çünkü *Micrologus de disciplina artis musicae*'nin [*Müzik Sanatının Öğrenimi Üzerine Kısa Bir Açıklama*], *De ignoto cantu*'nun [*Bilinmeyen Şarkı Üzerine*] ve belki de yazarı belli olmayan *Quomodo de arithmetica procedit musica*'nın yazarı olan müzisyen Guido d'Arezzo'yu (yaklaşık 995-1050) İtalya'ya borçluyuz; ama gözlem, müzik alanı için ve Glaber'in yazdığı tarihte, Richer'in 995'de biten *Chronique*'iyle [*Vakayiname*] doğrulanmıştır: *Et quia musica et astronomia in Italia tunc penitus ignorabantur.* Olayları abartmamak için Gozbert'le birlikte yalnızca şunu söyleyelim: *amica grammaticae Italia* (R. Manitius, c. II, s. 674). Demek ki gramerci İtalya'da Vilgardo'nun grameri delice sevmesi onu diğer meslektaşlarından farklı kılmıştır. Bilgisinden dolayı hissettiği kibir onu tuhaf kılmıştır ve onu cinler için aranan kurban haline getirmiştir. Bir gece, üç cin ona Vergilius, Horatius ve Juvenal görüntüsüyle görünmüş ve eserlerine karşı duyduğu sevgiden ötürü ona teşekkür etmiş ve ihtişamlarını onunla paylaşacaklarına söz vermişlerdir. Bunun üzerine aklını tamamen yitiren zavallı adam imana ters düşen çeşitli öğretiler yaymaya koyulmuş ve eski şairlerin dediklerinin hepsinin doğru kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Vilgardo sapkın olarak yargılanmıştır; Glaber, İtalya'da birçok insanın bu sapkın mez-

hebi desteklediğini, bunlardan birçoğunun boğazlandığını veya yakıldığını, diğerlerinin kalabalık oldukları Sardinya'ya kaçtıklarını (*ex Sardinia quoque insula, quae his plurimum abundare solet*), oradan da İspanya'ya geçtiklerini, orada çok sayıda taraftar topladıklarını ve sonunda da Katolikler tarafından yok edildiklerini söylemiştir. Glaber, gevezenin biridir ve hikâyesi hakkında ne düşünülürse düşünülsün, kimse bu zavallı insanların Edebiyat aşkından öldükleri sonucuna varamaz.; fakat X. yüzyıl İtalya'sında, halk paganizmi kalıntılarının, esinlenmiş bir gramercinin vaazlarıyla yeniden canlanmış olmaları da imkânsız değildir.

KAYNAKÇA

IX. VE X. YÜZYILLARDA KLASİK İNCELEMELER. – Daha önce andığımız Max Manitus, Sandys ve De Ghellingck'in eserlerinin dışında bmz. Max Manitus, *Bildung, Wissenschaft und Literatur im Abendlande von 800 bis 1100*, Crimitschau, 1925. – E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom 6ten Jahrundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*, 2 cilt, Leipzig, 1909. – L. Friedlander, *Das Nachleben der Antike im Mittelalter*, in *Erinnerungen, Reden und Studien*, Strasbourg, J. Trübner, 1905, s. 272-391.

LOUP DE FERRİÈRES. – *Correspondance*, L. Levillain tarafından yay., 2 c., Paris, 1927.

GERBERT D'AURILLAC. – *Oeuvres* in Migne, Patr. lat., c. CXXXIX. – A. Ollerls, *Oeuvres de Gerbert, collationnées sur les manuscrits, précédés de sa biographie, suivies de notes critiques*; Clermont-Ferrand, 1867. – J. Havet, *Lettres de Gerbert* (983-997), *publiée avec une introduction et des notes*, Paris, 1889. – N. Bubnov, *Gerberti opera mathematica* (972-1003) ..., Berlin, 1899. – F. Picavet, *Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende*, Paris, Leroux, 1897. (Henri Bremond'un *Gerbert*, Paris, 1906'ya referansın Ueberweg'in Grundriss'inden (11. Bsk) diğer ortaçağ felsefe tarihlerine geçmesi, Gerbert'in Gerbet olarak yazıldığı eğlendirici bir yanılgıdan ibarettir.)

ORTAÇAĞ MANTIĞININ KAYNAKLARI. – A. Van De Vyned, *Les étapes du développement philosophique du haut moyen âge*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, c. VIII (1929), s. 425-452 ve *Les œuvres inédites d'Abbon de Fleury*, in *Revue benedictine*, 1935, s. 125-169.

HROTSVITA. – *Œuvres* in Migne, Patr. gr., c. CXXXVII; ve *Hrotsvitae opera*, P. de Winterfeld yay., Berlin, 1902. – J. Schneiderhan, *Roswitha von Gandersheim die erste deutsche Dicterin*, Paderborn, 1912.

SMARAGDE ve ortaçağın ilk gramercileri: Ch. Thurot, *Notices et extrairs de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge* (dipnotlar ve alıntılar), Paris, 1868.

GUI D'AREZZO ve ortaçağ müzik teorileri: A. Machabey, *Essai sur les formules usuelles de la musique occidentale des origines à la fin du XVe siecle*, Paris, Payot, 1928 (Kaynakça, s. 271-277).

FRANSIZLARIN TRUVACI MENŞEİ: Edm. Faral, *La légende de l'origine troyenne des Francs*, in *La légende arthurienne, études et documents*, Paris, H. Champion, 1929, c. I, s. 262-293.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

XI. YÜZYILDA FELSEFE



I

DİYALEKTİKÇİLER VE TEOLOGLAR

Karolenj atılımından beri eğitim düzeyi ne kadar alçakgönüllü kalmış olsa ve uygarlığın kaderi ne denli sallansa da *trivium* ve *quadrivium*'un uygulaması geleneksel hale gelmişti; hatta bazı ülkelerde bu bir zorunluluktu. Örneğin İtalya'da laiklerin kamu işlerinde çalışacak veya daha sonra hukuk alanına girecek ehliyete gelmek için bu eğitimleri aldıklarını görmekteyiz. Kilisenin içinde bile zihinleri spekülasyona eğilim duyan rahiplere rastlamaktayız; bunlar, diyalektik ve retorik konusunda öyle bir tutku besliyorlardı ki teolojiyi ikinci sıraya itiyorlardı. Pierre Damiani, gönderdiği eğitici mektupların içeriğine değil de tarzına, belagatına, diyalektiğin inceliğine ve öğrettikleri hakikatlerin farazi mi yoksa kesin kıyaslarla mı ispatlandıklarına daha çok ilgi duyulmasından yakınmıştır. Bazılarının dogmayı ve vahyin kendisini kıyas indirgemelerine tabi tutmak gibi küstahlıkları, onları kaçınılmaz olarak en radikal sonuçlara götürecek, aynı zamanda da teologların şiddetli tepkilerine neden olacaktı.

Kendisine peripatetikçi denilen Anselme de Besate ve Béranger de Tours, bu ödünsüz diyalektikçileri iyi temsil etmekte ve birçok insanın felsefeye neden kuşkuyla yaklaştıklarını anlamamızı sağlamaktadırlar. Peripatetikçi lakaplı Anselme, Parma'da felsefe eğitimi aldıktan sonra içinden geçtiği kentlerde sohbet edip tartışarak Avrupa'da bir turne yapmıştır. Yöntemleri ve tartıştığı konularının neler olabildiği konusunda *Rhetorimachia* bize fikir sunmaktadır. Başarılı olmasa da Anselme ilgi çekmek istemekteydi ve kendisini dinledikten sonra kimsenin ne kabul ettiği ne de karşı çıktığı Mayence dışında her yerde bunu elde etmişti. Anselme bu durumda, dinleyicisine kabul etmemek veya itiraz etmemenin tezat oluşturduğunu ispatlamaya girişmiştir; çünkü kabul etmemek veya itiraz etmemek hiçbir şey yapmamaktır ve hiçbir şey yapmamak hiçbir şey yapmaktır, ki bu da imkânsızdır. Mayencelılar, ikna olduklarını söyleme teveccühünde bulunmuşlar ve böylece Anselme de başka zaferler pe-

şinde kentten mutlu ayrılabilmişti. Kaleme aldığı kitapçığı hakkında söyleyebileceğimiz onun tarzında insanlar için teologların kullandıkları sert ifadeleri meşrulaştıracak türden olduğudur. Anselme kendilerine yönetilen çocuksuluk suçlamalarını bol miktarda doğrulamıştır: Béranger de Tours ise inançsızlık suçlamalarını doğrulamıştır.

Béranger de Tours'un öğretmeni, Gerbert d'Aurillac'ın öğrencisi ve ünlü Chartres okulunun kurucusu Fulbert olmuştur. Fakat Fulbert, sınırlı ve güçsüz olan aklı imanın gizemlerine ve vahyin öğretisine boyun eğdirmek gerektiğini bildirirken, öğrencisi Béranger de Tour (ölüm 1088) imanın hakikatlerini akıl cinsinden ifade etmekten kaçınmamıştır. Bu girişim, onu, diyalektikten alınmış savlara ve Johannes Scotus Eriugena'ya atfedilen bir risalenin otoritesine dayanarak Kudas töreninde ekmekle şarabın İsa'nın etiyle kanına dönüşmesi dogmasını (transsubstantiation) reddetmeye götürmüştür. Béranger de Tours, diyalektiği hakikati keşfetmenin *mükemmel* aracı olarak görmektedir. Diyalektiğe başvurmak, diye yazmıştı *De sacra coena* [*Kutsal Yemek Üzerine*] adlı eserinde, akla başvurmaktır ve insan akıl sayesinde Tanrı'nın sureti olduğu için akla (raison) başvurmamak onursal unvanından vazgeçmek ve günbegün Tanrı'nın sureti olarak yenilenmemek anlamına gelir. Johannes Scotus Eriugena gibi o da aklın otoriteden üstün olduğunu düşünmekteydi, fakat onun bu öğretiyi Eucharistie dogmasına (Katoliklerde İsa'nın eti ve kanını temsil etmek üzere ekmek ve şarap kullanılarak yapılan ayin) uygulamış olması ve halk önünde sapkın görüşlerinden dolayı tövbe ettikten sonra bu görüşlerini inatla sürdürmüş olması, onun din ve felsefe yaklaşımına Johannes Scotus Eriugena'nın sahip olmadığı inkârcı ve saldırgan bir yön vermektedir.

Madde ve şekilden oluşan her bileşikte, der Béranger, onun varoluşuyla onun ne olduğunu birbirinden ayırt etmek gerekir. Belli bir şey olmak için bu bileşiğin varolması gerekmektedir. Başka bir deyişle öznenin varolmadığı yerde arazlarının bulunması mümkün değildir. Böylece ekmeğin tözü kutsanmasından dolayı yok olursa o zaman ekmeğin arazlarının var olmaya devam etmesi imkânsız olur: Fakat kutsamadan sonra da ekmeğin arazları var olmaya devam etmektedir; demek ki tözün kendisinin de kendisi kaldığı sonucuna varabiliriz. Bu durumda ne ekmeğin kendine has şekli yok olur ne de var olmaya başlaması anlamında İsa Mesih'in bedeninin üremesi olur; bunun tersine var olmaya devam eden ekmeğin şekline başka bir şeklin, yani kutsallaştırılmış Mesih'in bedeninin ilavesi söz konusudur. Öyle görünüyor ki Béranger'in diyalektik coşkusu, teoloji alanına yersiz girişleriyle sınırlı kalmış ve geri kalan her konuda akılcılığı felsefi açıdan verimsiz kalmıştır.

Bu diyalektik aşırılıklar mantığa karşı, hatta genel olarak felsefenin incelenmesine karşı bir tepkiye yol açması kaçınılmazdı. Zaten bu dönemde, belli dinsel tarikatlarda, en sert manastır hayatını normal insan hayatı haline getirmeye çalışan bir reform hareketi mevcuttu. Dolayısıyla, insanın var gücünün selamete ermek için kullanılması gerektiğine inanılan bir çağda, pagan kalıntılar olarak görülen dindışı bilimlerin ve özellikle de felsefenin geliştirilmesinden zihinleri alıkoyacak çabaların çeşitli yanlardan denenmesi kolaylıkla anlaşılmaktadır. Czanad piskoposu Gerard'a göre "İsa'nın tilmizleri olanların yabancı öğretilere ihtiyaçları yoktur." Gerard bütün hikmetlerin, beşeri olanların da, Tanrı'dan geldiğini kabul etmektedir; fakat o bilimlerin kendilerine saldırmaz, bu bilimleri uygulayarak hikmet sahibi olmaya çalışırken akılsız hale gelenlere kızar. Felsefenin teolojiye uygulanmasının özellikle tehlikeli olduğuna ve kınanılması gerektiğine inanmaktadır: "Meleklerin huzurunda yüceltmemiz gerekeni hizmetçilerle tartışmak çılgınlığın doruğudur" diye yazmıştır dindışı bilimler hakkında. Otloh de Saint-Emmeram da (1010-1070) saf teoloji ve gelenek dışındaki her şeye karşı buna benzer bir güvensizlik duymaktaydı. Zaten tecrübelerinden bahsediyordu ve ona ait olan *Liber de tentationibus suis et scriptis* başlıklı tuhaf bir özyaşamöyküsüne sahibiz. Bu eserde, Kutsal Metnin gerçekliği, hatta Tanrı'nın varlığı konusunda uzun süre aklımı karıştıran kuşkuları bizimle paylaşır. İnayet sayesinde bu manevi sefaletlerden kurtulduktan sonra Otloh için tek üstat Mesih olmuştu. Platon, Aristoteles ve Cicero onu eğitemezdi, Boetius bile *et familiaris meus Lucanus* yazdığı için onun gözünde şüphe uyandırmaktaydı. Otloh, felsefenin bir laik için ilgi çekici olabileceğini kabul etmekteydi, fakat bir rahibe hiçbir faydası yoktu: "Diyalektikten çok Kutsal Metin hakkında bilgi sahibi olanları arif sayarım. Çünkü Kutsal Metnin bütün sözlerinin diyalektiğin otoritesine göre tartılması gerektiğini söyleyecek ve çoğu zaman kutsal yazarlardan çok Boetius'a güven duyacak kadar saf diyalektikçilerle karşılaştım" diye eklemiştir. Manegold de Lautenbach, buna benzer tezleri savunmuş ve felsefi öğretiler ile vahyin içeriği arasındaki uyuşmazlığın altını çizmiştir. Wolfelm, Lautenbach bahçelerinde 1080 yılında yaptığı bir sohbeti aktardığı *Opusculum contra Wolfelmun Coloniensem* [*Wolfelmun Colonienses'e Karşı Küçük Bir Eser*] adlı eserinde Macrobius'un *Somnium Scipionis* [*Scipio'nun Rüyası*] hakkındaki yorumunun birçok noktada Hıristiyanlıkla örtüştüğünü savunmuştur. Otloh'dan daha ılımlı olan Manegold, imanın diyalektiğin kurallarına tabi tutulmasının imkânsızlığı üzerinde durmuştur; ki klasik bir örnek diyalektiğin boşluğunu ispatlamaktadır. *De inventione rhetorica*'da [*Retorik Buluş Üzerine*] (I:29, 44), Cicero çürütülmez bir kaziye olarak şunu vermişti: *Si peperit, Cum viro concubuit.* Böylesi bir kaziyeyle Mesih'in Bakire Mer-

yem'den doğduğuna nasıl inanılır? İnsan bir *animal mortale* (ölümlü hayvan) olarak tanımlanır; fakat Mesih dirilmiştir. Manegold, şayet bizi Kutsal Metinlerin derinliklerinden alıkoyacaksa, o zaman dünya ilminden uzak durmak gerektiği sonucuna varmıştır. Dindışı bilimlerin aşırılıklarına karşı teolojiyi savunan bütün bu kişiler arasında en tipik olanı belki de Pierre (Pietro) Damiani'ydi (1007-1072).

Saint Pierre Damiani (Aziz Pierre Damiani), bütün ortaçağı temsil etmese de ortaçağın en önemli yönlerinden biri olan bu *contemptus saeculi*'nin mükemmel örneğidir. Doğaya düşman ve insan bedenine karşı –pislik yığını, toz ve kül, *sanies, virus, fetor et obscenae corruptionis illuvies*, bedenin daha sonra arz edeceği hal şu anki haline zaten delalet ediyor şeklinde– kin duyan klasik bir ortaçağ görüşünü doğrulamak için alıntı arayanlar için bu eserleri ne kadar tavsiye etsek az olur. Yukarıda bahsi geçen sövgüler, kamu önünde kendilerini kırbaçlamanın uygunluğu konusunda şeytanın tereddüde sürüklediği bazı keşişleri teşvik etmek için yazılmış *De laude flagellorum* [*Kırbaçlara Övgü Üzerine*] adlı eserinden alıntılanmıştır. Pierre Damien'in dindışı eğitim konusundaki görüşleri ise son derece basittir. Önemli olan tek şey, kurtuluşunu hazırlamaktır ve kurtulmanın en emin yolu ise keşiş olmaktır; demek ki sorun, keşişlerin felsefeye ihtiyaç duyup duymamasıdır. Aslında buna kesinlikle ihtiyaçları yoktur. İnsanın kurtuluşu için bilmesi gereken şeylerin hepsi Kutsal Metin'de mevcuttur: Bundan dolayı da keşişler bunları bilmeli ve bununla da yetinmelidirler. Öğretmen keşişimizin, bunları hangi tarzda söylediğini işitmek gerekir: "Platon gizemli doğanın sırlarını inceler, gezegenlerin yörüngelerine sınırlar çizer ve göktaşlarının seyrini hesaplar: Onu küçümseyerek (*respuo*) reddediyorum. Pitagoras yerküreyi enlemlere böler: Bunu hiç de önemsemiyorum (*parvipendo*)... Euklides, geometrik şekillerin karma karışık sorunlarına eğilir: Ona da kapıyı gösteriyorum (*aeque declino*). Spekülasyonları ve kıyaslarıyla hitabet hocalarına gelince bu sorunu inceleyecek derece olmadıklarını söyleyerek onları eliyorum." *Dominus vobiscum*'un bu satırları, ortaçağa ait olduğunu inkâr edemeyeceğimiz ve aynı zamanda azizliği Aziz Albertus Magnus'unkinin zıt kutbu olan bir azize işaret etmektedir. Damien'in *De ordine eremitarum* [İlk Hıristiyanların Yapısı Üzerine] adlı eserinde kısaca listesini verdiği kütüphanede Eski ve Yeni Ahit, bir martiroloji (şehitler ve ermişler listesi), Homelia (dinsel söyleşi), Büyük Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Jerome, Prosper d'Aquitaine, Bede, Remi d'Auxerre, Amalaire, Haimon d'Auxerre ve Paschase Ratbert'in Kutsal Metin konusundaki alegorik şerhleri bulunmaktadır. Kuşkusuz bu kitaplar rahibin hem kendi ruhunu kurtarmasına hem de başkalarının ruhunu kurtarmasına yeterlidir. Eğer felsefe insanın kurtuluşu için gerekli olsaydı, Tanrı insanları dine kazanmak için

filozoflar gönderirdi; fakat o balıkçılar ve sıradan insanlar göndermiştir, der Damien *De sancta simplicitate* [*Kutsal Masumiyet Üzerine*] adlı eserinde. Samson sadece bir eşek çenesiyle bin Filistinliyi öldürmüştür: Bu çene; Tanrı'nın öğretisini tebliğ edenlerde görmek istediği alçakgönüllülüğün sembolüdür. İnsanların dine girmesini sağlayan bilim değil ibrettir.

Bu durumda felsefe nereden gelir? Gramerden itibaren bozulmuş bir şeytan icadıdır. Aziz Benoît'nın kurallarını değil de Donatus'un kurallarını tercih eden keşişler görürüz; oysa ilk gramer hocası şeytan değil midir? "Eritis sicut dii, scientes bonum et matum (Tekvin III:5). İşte kardeşim durum böyledir. Gramer mi öğrenmek istiyorsun? Deus'u çoğul halde çek öyleyse!" Pierre Damien, Edebiyata karşı savurduğu sövgülerinin şiddeti bazen abartılı bir belagatla ve bilimi küçümsemesini de bir saflıkla ödemiştir. Halk vaizleri gibi, muhalifini şaşırtmak ve mat edebilmek için en inanılmaz anekdotları bile kabul etmiştir. Bununla beraber onu bir aptal olarak görmemeliyiz; çünkü Pierre Damien, felsefeyi felsefeye karşı kullanabilmiş ve bunu da *De divina omnipotentia* [*Tanrısal Kudret Üzerine*] adlı eserinde büyük bir ustalıkla yapmıştır.

Musa Yasası Yahudilere evlenmek istedikleri tutsaklara nasıl davranmalarını emrediyorsa, Hıristiyan da felsefeye öyle davranmalı (Tesniye XXI:10-13); bu klasik temayı Pierre Damien şöyle yorumlamıştır: *non debet jus magisterii sibimei arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire.* Bu ifade ortaçağda hemen hemen evrensel olarak kabul görmüş; fakat nüanslı bir biçimde uygulanmıştır. *De divination omnipotentia* [*Tanrısal Kudret Üzerine*], Aziz Hieronymus'un bir sözünün zikredildiği bir sohbetle başlar: Tanrı her şeye kadirdir, fakat olup bitmiş bir şeyi olmamış gibi yapamaz. Pierre Damien, Aziz Jerome'a karşı çıkar ve onun iddialarına karşı olanın tek varoluş nedeninin Tanrı iradesi olduğunu ispatlar. Bunun üzerine ona Tanrı'nın Roma'yı yok edebileceği, fakat Roma hiç varolmamış gibi yapamayacağı söylendiğinde Damien bunun geçmiş için geçerli ise, şimdiki zaman ve gelecek için de geçerli olduğunu ileri sürer; çünkü olmuş olanın olmaması imkânsız ise olmakta olanın olmaması ve olacak olanın olmaması da imkânsızdır. Ona göre bütün bunlar boş sorular soran, cahil cesaretine sahip kişilerin imana ters düşen inançsızlıklarının sonuçlarıdır. Söylemin kurallarını ve diyalektiğin yasalarını Tanrı'ya uygulamayalım, çünkü kıyas, ilahi kudretin gizemlerine zor uyarlanır; sonuçlarımızın mantıksal gereklilikleri Tanrı için geçerli değildir. Gerçekten de Tanrı ebedi bir şimdiki zaman içinde yaşamaktadır; bu yüzden problemin ortaya konduğu koşullardan bile muaftır, çünkü onun için ne geçmiş ne de gelecek vardır.

İlahi aşkınlık adına doğanın ve düşüncenin yasalarını bu şekilde reddetmek, ileride Ockham'ın öğretisinde gelişip serpilecek olan Tanrı'nın kadiri mutlaklığı teolojisinin tohumlarını içermektedir. Pierre Damien bu öğretiyi çok ilkel haliyle kullanmış; yine de onu fazlaca uzak bir noktaya götürmüştür. Odun yanıyorsa kül olur diye ispat yapan mantıkçıya Musa'nın küle dönüşmeden yanan bir çalı gördüğü hatırlatılır. Bize kesilmiş bir dal meyve vermez; bu dal kesilmiştir, o halde meyve vermeyecektir, denilirse; Harun'un âsasının kutsal sandığın bulunduğu çadırda (*tabernaculum*) üzeri meyve kaplı halde bulunduğunu kanıt olarak gösteririz. *Veniant dialectici, sive potius, ut putantur, haeretici*: Bu insanlar İsa Mesih'in bir bakireden doğmasının imkânsızlığını kanıtlamak isteyecek ve böylece dinimizin temellerini sarsmaya çalışacaklardır. Bu kez adcı (nominalist) diyalektikle ittifak yapan bu *de potentia Dei* kanıtlama, XIV. yüzyılda bir önceki yüzyılın teolojilerine karşı en etkili silahlardan biri olacaktı.

Pierre Damien, Altın Buzağı gibi felsefenin yerle bir edilmesi isterken önce keşiş, sonra du Bec başrahibi olan ve Cantorbery'nin başpiskoposu olarak vefat eden çağdaşı Lanfranc (1005-1089) felsefeye karşı daha ılımlı bir tavır sergilemiştir. Bu tutumu felsefeye güven duymasından kaynaklanmamaktadır. Korintlilere Mektup'a (I Korintlilere Mektup 1:17) yaptığı yorumda, Aziz Pavlus'un sözlerini gizemi imkânsız kılan bu diyalektiğe karşı kullanmıştır; çünkü Tanrı ölümsüzdür ve ölümsüz ise ölmüş olamaz: *sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis*; ama imanın öğretilerinin akli argümanlarla desteklenmesine ve doğrulanmasına itiraz etmemiştir. Yakından bakmasını bilenler için diyalektik, ilahi gizemlere ters düşecek şeyler söylememektedir; diyalektik doğru kullanıldığında onların desteklenmesinde ve teyidinde kullanılabilir: *Perspicaciter tamen intuentibus, dialectica sacrakenta Dei non impugnat*. İşte bu tez, Aziz Anselmus'un bütün felsefesinin konusu olacaktır.

KAYNAKÇA

ANSELME DE BESATE. – E. Dummler, *Anselm der Peripatetiker*, Halle, 1872.

BÉRANGER DE TOURS. – *Berengarii Turonensis DE Sacra Coena adversus Lanfrancum*, A. F. ve F. Th. Vischer, Berlin, 1834.

DİYALEKTİKÇİLER VE DİYALEKTİK KARŞITLARI. – J. A. Endres, *Petrus Damiani und die weltiche Wissenschaft*, Münster i. Westf., 1910 ve *Forschungen zur Geschichte der frühmittelalterlichen Philosophie*, Münster i. Werstf., 1915.

II

ROSCELIN VE ADCILIK

Tümeller sorunu, XI. yüzyılda, adcılığın (nominalizm) sunduğu yeni bir cevap sayesinde yeni bir gelişme arz etmiştir. Genelde bu öğretinin kurucusu olarak Roscelin kabul edilir ve bu da nedensiz değildir. Fakat şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki gerçekçiliğin (realizm) egemen olduğu bir önceki dönemde, Porphyrios, Boetius ve Aristoteles mantığının eşyayla (*res*) değil de kelimelerle (*voces*) ilgili olduğunu hatırlatan filozoflarla karşılaşmaktayız. Yaklaşımı adcılığa varmasa da bu akıma biraz yakın olan Heiric d'Auxerre'i daha önce zikretmiştik; Porphyrios'un *Isagoge*'unda beş eşyadan değil beş terimden bahsettiğini söyleyen Düzmece Raban'ı da bu filozoflar listesine ekleyebiliriz; fakat bu filozoflarda tümeller sorunu karmaşıklığının ve eriminin yeterince bilincinde olunarak ortaya konmadığı için kullandıkları ifadelerin çağrıştırdığı çözümleri onlara gerçekten atfetmek zordur.

Fakat Roscelin'le durum bambaşkadır. Compiègne'de 1050 yılına doğru doğan Roscelin, doğduğu kilise bölgesinde eğitim görmüştür. Öğretmeni Jean le Sophiste [Sofist Jean] adında birisiydi; maalesef bu kişi hakkında adından başka bir şey bilmemekteyiz. Roscelin ilk önce Compiègne'de piskoposluk üyesi olarak ders vermiş, sonra Soissons Konsili tarafından üç tanrının varlığını tebliğ ettiği için suçlu bulunmuş, bu hatasından dolayı tövbe etmiş, daha sonra Tours'da, Abélard'a öğretmenlik yaptığı Loches ve Besançon'da ders vermeye devam etmiş ve 1120 yılında da ölmüştür. Bazen felsefi duruşunu belirlemekte zorlanmaktayız; çünkü bizlere ulaşan metinleri çok az sayıdadır ve kendisinin vaaz ettiği şeylerle muhaliflerinin onun vaaz etmekle suçladığı şeyleri ayırt etmek çok zordur. Yine de bir noktada hiç kuşku duymamaktayız: Roscelin, çağdaşlarının ve daha sonraki nesillerin gözünde, genel idea ile bu ideayı ifade eden kelimeyi aynı şey kabul eden bir grup filozofun temsilcisiydi.

Bu öğretinin önemi şurada yatmaktadır ki, genel ideayı bir gerçek olarak gören filozoflar için tür de zorunlu olarak bir gerçeği oluşturmaktaydı; oysa genel idea yalnızca bir ad olarak görüldüğünde, asıl gerçek, türü oluşturan bireylerde bulunur. Başka bir deyişle bir gerçekçi için insanlık bir gerçektir: Adcı (nominalist) için ise yalnızca beşeri bireyler birer gerçektir. Roscelin, açıkça soruna sunulan ikinci cevabı kabul etmiştir. Ona göre *insan* terimi, hangi derecede olursa olsun, insan türünün gerçeği olabilecek bir gerçeği hiçbir suretle göstermemektedir. Bütün diğer tümeller gibi bu da (*insan*) iki somut gerçeğe karşılık gelir ve bu gerçekler de türün gerçekleri değildir. Bir yandan kelimenin kendisinin, yani *insan*'ın *flatus vocis* olarak veya çıka-

rılmış bir ses olarak fiziki gerçekliği vardır; öte yandan da bu kelimenin göstermekle görevli olduğu insan bireyler vardır. Kullandığımız kelimelerin arkasında gizlenen başka hiçbir şey de yoktur. Açıkçası geriye, konuşulan dili oluşturan bu seslerin düşünceye nasıl bir anlam sunduklarını anlamak kalır. Roscelin'in bu soruyu kendisine sorup sormadığını bilmiyoruz, fakat şunu bilmekteyiz ki diyalektik alanında bu tutumu sergilemekle yetinmeyip, teoloji alanında da bunun mantıksal sonuçlarını ortaya koyduğunu biliyoruz; muhtemelen öğretisi de bu noktada dikkat çekmiştir.

Roscelin'in adcılığını (nominalizm) teolojiye uyguladığı en ünlü örneği Teslis dogmasının üç tanrıcı (trithéiste) yorumudur. Burada asıl niyeti üç Tanrı'nın varlığını savunmak değildi; insanlığın, beşeri bireylerden başka bir şey olduğunu kabul edememesi gibi Teslis'in oluşturucu gerçeğinin onu oluşturan farklı üç şahıs olmamasını da kabul edemezdi. Demek ki onun asıl üzerinde durduğu nokta, yaratılmış türlerde olduğu gibi Tanrı'da da bireylerin gerçek olmasıdır. Oğul Baba'dır ve Baba Oğul'dur demek Şahısları birbirine karıştırmaktır, diye yazmıştı Abélard'a, "bu üç adla tek bir şeye işaret etmek isteyenler bunu söylemiş olurlar; çünkü kendi içinde ele alınan bu üç ad, biricik ve tekil bir şeyi göstermektedir." Demek ki Teslis, üç farklı tözden oluşmaktadır, her ne kadar bu üçü birada tek bir güç ve tek bir iradeye sahip olsalar da farklıdırlar. Dildeki bu yeniliklere rağmen Roscelin, dogmayla kendini sınırlamıştır. "Her nasıl anlarsak anlayalım, üç ve tek olan bu Tanrı'ya ibadet etmek için uzlaşmamız kaçınılmazdır" diye yazmıştır Abélard'a. Onun sunduğu asıl yenilik, Latinlerin şahıs olarak adlandırdıklarından onun Yunanca kullanımına uygun olarak töz diye bahsetmiş olmasında yatmaktadır. "Şahıs derken tözden başka bir şeye işaret etmiyoruz ve bir çeşit dil alışkanlığından dolayı tözü üçlü hale getirmeden şahısı üçlü hale getiriyoruz." Alışkanlıklar imkân verseydi üç tanrı olduğunu söyleyebileceğimizi öğrettiği için Roscelin'i suçlarken Aziz Anselmus da bu ifadeyi biraz zorlar. Gerçek şu ki Roscelin genel kabul gören terminolojiye karşı gelmek ve kendi adcılığına (nominalizm) göre yorumlandığında açıkça endişe verici bir anlam sunan bir terminolojiyi kullanmak gibi bir tedbirsizlik sergilemiştir.

KAYNAKÇA

ROSCELIN: F. PICAVET, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire*, Paris, F. Alcan, 1911 (yararlı metin derlemesi içerir).

III

AZİZ ANSELMUS

Anselme de Cantorbery, Johannes Scotus Eriugena'dan beri ortaçağın çıkardığı büyük çaplı filozofların ilkidir. Anselmus, 1033 tarihinde Aoste'ta doğmuştur. Normandiya'da bulunan Bec manastırında hemşehrisi olan Lanfranc'ın ünü ilgisini çekmiştir. 1063 yılında Anselmus, manastırın başvâizi; 1078'de de başrahibi olmuştur. 1093 yılında Cantorbery'nin başpiskoposu olarak atanmıştır. Bu makamın karşısına çıkardığı sayısız zorluğa ve dünyevi iktidara karşı manevi iktidarın ayrıcalıklarını savunmak için sürdürmesi gereken acımasız mücadeleye rağmen, ölümüne kadar orada kalmıştır (1109). Felsefi faaliyetinin en yoğun olduğu dönem, Bec manastırında eğitim verdiği mutlu yıllardır. Anselmus, nadir bir diyalektik inceliğe ve ciddiyete sahip bir kişiydi. Aziz Augustinus'un düşüncesiyle beslenen eseri, içerme (*implication*) ve bilgi (*indication*) halinde daha sonra geliştirilecek çok sayıda fikir sunmakta ve eseri sürekli getirilip dayandırıldığı ontolojik argümanlarla dolup taşmaktadır. Felsefi açıdan en önemli eserleri *Monologium*, *Proslogium*, *De veritate*'dir [*Hakikat Üzerine*] ve *Proslogium*'da geliştirdiği ontolojik argümana karşı rahip Gaunilon'un ortaya attığı itirazlara cevap verdiği bir risalesi vardır. Aynı zamanda çok sayıda teolojik inceleme ve felsefi fikirlerinin anlaşılması için son derece bilgilendirici mektuplar da bırakmıştır; onun hakkındaki genel bir tanıtımda mutlaka kullanılması gereken eserlerdir bunlar.

Aziz Anselmus, her şeyden önce, akıl ile iman arasındaki ilişkilerle ilgili olarak takındığı tavrın net bir biçimde bilincine varmıştır. *Monologium*, Tanrı'nın varlığı ve özü hakkında her şeyin akılla kanıtlanacağı ve hiçbir şeyin Kutsal Metnin otoritesini temel almayacağı, bir tefekkür modelini isteyen bazı Bec keşişlerinin isteği üzerine yazılmıştır: *quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur*. Demek ki XII. yüzyıla ait olduğu ileri sürülen düşünceler aslında XI. yüzyılda yaşamış olan Aziz Anselmus'tan gelmektedir; şunu da ifade etmek gerekir ki Anselmus'la birlikte XI. yüzyılın düşünce dizgesi, diyalektikçiler ile anti-diyalektikçiler arasında vuku bulan tartışmanın varacağı sonuca ulaşmıştır.

İnsanın elinde iki bilgi kaynağı vardır: Akıl ve iman. Diyalektikçilere karşı Aziz Anselmus, önce sağlam bir şekilde imana ulaşmak gerektiğini söyler ve dolayısıyla da Kutsal Metinlerin diyalektiğe tabi tutulmasına itiraz eder. İman, insan için başlangıç noktasıdır. Anlayabilme yeteneği ve aklının yorumlayabildiği gerçek, insana vahiy tarafından verilmiştir; inanmak için anlamaya gayret etmeyiz, anlayabilmek için inanırız: *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intilligam*. Kısacası idrak imanı

gerektirir. Aynı zamanda Aziz Anselmus, diyalektiğe karşı çıkanlara karşı da tavır almıştır. İlk önce kendisini imanda sağlamlaştıran için inanılan şeyi akılcı bir biçimde anlamaya gayret etmekte sakınca yoktur. Havarilerin ve Babaların gerekli olduğunu söyledikleri aklın bu meşru kullanımına itiraz etmek, hakikatin ölümlülerin tamamen keşfedemeyecekleri kadar geniş ve derin olduğunu, insanların günlerinin sayılı olduğunu ve Babaların daha fazla yaşasalardı daha fazla şey söyleyeceklerini, Tanrı'nın Kilisesini aydınlatmayı hiç bırakmadığını ve hiç bırakmayacağını unutmak anlamına gelir; en önemlisi de, iman ile hepimizin ermek istediği mutlu kılıcı keşif arasında bir aracı bulunduğunu, bunun da imanın idraki olduğunu unutmaktır. İmanı anlamak Tanrı'yı görmeye bir adım daha yaklaşmaktır. Demek ki hakikat arayışında gözetilmesi gereken sıra şudur: Aklı kullanarak bunları tartışmadan önce imanın gizemlerine inanmak; sonra da inandığımız şeyi anlamaya çalışmak. Diyalektikçilerin yaptıkları gibi imanı es geçmemek gerekir; zaten böylesi bir şey küstahlıktır. Bunların muhaliflerinin yaptıkları gibi de akla başvurmaktan kaçınmamak gerekir, bu da ihmalkârlık olur. Demek ki her iki yanlıştan da kaçınmak gerekir: *sicut rectus ordo exigit ut profunda fidei prius credamus priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.*

İşte Aziz Anselmus'un ulaştığı ilke kararı budur. Fakat şu açıktır ki kuralı bu şekilde ortaya koyması, aslında imanın yorumunda aklın nereye kadar gidebileceği sorununa çözüm getirmemiştir. Anlamak için inanmak gerekir, fakat inandığımız her şeyi idrak edilebilir hale getirebilir miyiz? İdraki arayan iman onu bulacağından emin midir? Anselmus'un aklın yorumlama gücüne duyduğu güveninin sınırlandığını söyleyebilir miyiz? Anselmus, imanla aklı birbirine karıştırmaz, çünkü aklı kullanmak imanı gerektirir; fakat burada her şey, inandığımız şeyleri anlayamasak da en azından bunlara inanmak zorunda olduğumuzu anlayabilecekmişiz gibi sunulmuştur. Aziz Anselmus, Teslis ve Tecessüm'ün gerekliliğini ispatlama görevini geri adım atmadan üstlenmiştir; fakat Aziz Aquinolu Thomas onun bu girişimini çelişkili ve imkânsız olarak ilan edecektir. Bu noktada Aziz Anselmus'un tutumunu doğru bir biçimde tasavvur etmemiz için görevini hangi somut koşullar içinde ele aldığını hatırlamamız gerekmektedir. XI. yüzyılda felsefe Aristoteles Diyalektiğinden ibaretti. O dönemdeki insanlar fizik, antropoloji, metafizik ve tamamen akılcı olan ahlak alanında hiçbir şey bilmiyorlardı. Kutsal Metni anlamak, her şeyden önce diyalektikçinin elinde bulunan kaynaklar sayesinde anlamını aramaktır. Demek ki Aziz Anselmus aslında XIII. yüzyılda Aristoteles'in bütün eserlerinin keşfi sayesinde zenginleşmiş felsefi teknikle Aziz

Thomas'ın tekrar ele alıp meydana getireceği şeyi kendi döneminin felsefi tekniğiyle gerçekleştirmiştir. Saf bir diyalektikçi gibi argümanlar sunarak gizemleri kendi içlerinde idrak edilebilir kılmaya –ki böyle bir şey bunları yok etmek anlamına gelirdi– değil, bunun tersine "gerekli nedenler" olarak adlandırdığı şeyin aracılığıyla doğru yönlendirilmiş insan aklının mutlaka bunları doğrulamaya vardığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu da büyük bir adımdır. Muhtemelen fazla büyük bir adımdı, fakat şunu unutmamak gerekir ki Aziz Anselmus, aklın açıklayıcı gücünün çok canlı hissiyle bir arada, aklın asla gizemi anlamaya varamayacağı hissini de taşır. Vazgeçilmez mantıklı nedenlerle Tanrı'nın varolduğunu, üç şahısta tek Tanrı olduğunu ve insanları kurtarmak için Sözün tecessüm etmesi gerektiğini ispatlamak, düşünce sayesinde tanrısallığın doğasının sırlarına ve bizleri kurtarmak için kendini insan yapan bir Tanrı'nın gizemine sızmak anlamına gelmez.

Aziz Anselmus'un eserinin en verimli ve en güçlü yerleri, Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalıştığı bölümlerdir. Aziz Augustinus'tan ilhamla kaleme alınmış bu ispatlar, diyalektik yapılarının sağlamlılığı ve tutarlılığı açısından Augustinusçu kanıtlardan üstündürler. İlk önce *Monologium*'un kanıtlarını inceleyelim. Bunlar, iki ilkenin kabulünü varsayarlar: 1-Eşya, mükemmellik açısından eşit değildirler; 2-az ya da çok bir mükemmellik sahibi olan her şey, bunu mutlak anlamda bu mükemmelliğin parçası olmasından elde eder. Bu iki ilke, aynı zamanda algılanır ve rasyonel verilere de –ki bunlardan yola çıkarak kanıtlama yapılabilmeli– uygulanabilir olmalıdır, örneğin iyilik. Zaten burada söz konusu olan soyut bir kavramdan yola çıkmak değildir. Aslında iyi şeylerden yararlanmak isteriz: İyi olarak değerlendirdiğimiz bütün bu şeylerin nereden geldiğini sorgulamaya varmamız hemen hemen kaçınılmazdır ve en azından doğaldır. İşte içsel hayatımızın içeriği ve isteğimizin konusu hakkında çok doğal olan bu akıl yürütme bizi Tanrı'ya götürecektir. Çok sayıda farklı iyilik olduğunu duyularla hissediyor ve akılla da bunu ayırt ediyoruz; öte yandan da her şeyin bir nedeni olduğunu biliyoruz; fakat teker teker her şeyin kendine özel bir nedene sahip olup olmadığını ya da bütün bu iyiliklerin tek bir nedeninin olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bununla beraber çok ya da az bir mükemmelliğe sahip olan her şeyin tek ve aynı ilkenin parçası olduğu için mutlak anlamda kesindir ve apaçık ortadadır. Az ya da çok doğru olan her şey, mutlak adaletin az ya da çok parçası olmasından dolayı olduğu gibidir. Böylece madem ki özel bütün iyilikler eşit olmayan bir şekilde iyidir, o zaman bunlar tek ve aynı iyiliğe benzer olmalarından dolayı oldukları gibidirler. Fakat her şeyin, onun sayesinde iyi olduğu ilke ancak büyük bir iyilik olabilir. Geri kalan her şey onun sayesinde iyidir ve yalnızca o kendisinden dolayı iyidir. Bu yüz-

den de başkasından dolayı iyi olan, kendisinden dolayı iyi olandan üstün olamaz. Bu yüce iyilik, kendisinin üstünde hiçbir şeyin bulunmamasından dolayı diğer iyiliklere üstün gelir. Bu da yüce olarak iyi olan yüce olarak büyüktür anlamına gelir. Demek ki varolan her şeyden üstün olan bir ilk varlık vardır ve Tanrı olarak adlandırdığımız da odur.

Kanıtın temelini genişletebiliriz. Farklı varlıklarda fark edilen mükemmellikten yola çıkarak ispat yerine, çeşitli derecelerde olsa da bütün varlıkların ortak olarak sahip oldukları ve varlık olan bu mükemmellik üzerinden ispatı gerçekleştirebiliriz. Gerçekten de olan her şeyin bir nedeni vardır; eşyanın bütünü açısından sorulan tek soru, bunların tek bir nedenden mi yoksa birkaç nedenden mi türedikleri sorusudur. Eğer evrenin birkaç nedeni varsa ya bu nedenler tek bir nedene indirgenebilir, ya bunlar kendiliğinden vardır ya da bunlar birbirlerini meydana getirmişlerdir. Tek bir nedene indirgenebilirlerse, evrene nedeninin bu tek neden olduğu açıktır. Bunlar kendiliklerinden varlarsa, bunlar en azından hepsinde ortak olan bu kendiliğinden varolma yeteneğine sahiptirler ve onları var eden de bu ortak yetenektir; böylece bunlar yine tek bir neden altında toplanmış sayılabilirler. Geriye nedenlerin birbirlerini ürettiklerini öne süren üçüncü varsayım kalmaktadır. Fakat bu varsayım, akla ters düşer, çünkü bir şeyin meydana getirdiği şeyden ötürü varolması imkânsızdır. Bu, bir ilişkinin tarafları için geçerli olmadığı gibi ilişkinin kendisi için de geçerli değildir. Efendi ve hizmetkâr birbiriyle ilgilidir, fakat bunlar birbirlerinden dolayı var değildir ve bunları birbirine bağlayan ikili ilişki kendiliğinden meydana gelmez, hatta bu ilişki gerçek öznelerden –ki onların arasında oluşur– ortaya çıkar. Böylece tek bir varsayım akla uygundur; bu da varolan her şeyin tek bir nedenden dolayı varolmasıdır: Kendiliğinden varolan bu neden de Tanrı'dır.

Bizi Tanrı'ya götürebilecek üçüncü bir ispat da, eşyanın sahip olduğu mükemmellik dereceleriyle ilgili ispattır. Evrene bir göz atmak Onu oluşturan varlıkların farklı ölçülerde mükemmel olduğunu fark etmek için yeter. Bu kimsenin itiraz edemeyeceği bir gözlemdir. Atın ağaçtan veya insanın attan üstün olduğu konusunda tereddüt duymak için insan olmaktan çıkmak gerekir. Bununla beraber doğaların birbirlerine üstün olduğunu inkâr edemiyorsak ya sonsuz sayıda varlık olduğunu –ki bu durumda daha mükemmelliyle karşılaşamayacağımız en mükemmel varlıkla karşılaşamayız– ya da sınırlı sayıda varlık olduğunu –ki bu durumda da diğerlerinden daha mükemmel bir varlık bulunur– kabul etmemiz gerekir. Bununla beraber sonsuz sayıda varlık olduğunu söyleyemeyiz; çünkü bu saçmadır ve böyle bir şeyi savunmak için kişinin kendisinin de saçmalaması gerekir. Demek ki zorunlu olarak hiçbi-

rinden aşağı olmadan diğer doğalara üstün olması geren bir doğa vardır. Geriye, evrensel hiyerarşinin doruk noktasında yer alan eşit birkaç doğa varsayımı kalır. Fakat bunlar eşitse bunun nedeni ortak olarak sahip oldukları şeydir ve ortak olarak sahip oldukları şey özleriyse, bunlar aslında tek bir doğadır; ve ortak olarak sahip oldukları şey, özlerinden farklı bir şeyse, o zaman onlara üstün olan başka bir doğadır ve o da diğerlerinden daha mükemmeldir. Bu kanıt, bir dizi belli sayıda öğeden oluşan bir hiyerarşi olduğu takdirde bu dizinin tek bir öğeyle bitememesini temel almaktadır.

Biraz önce sunduğumuz bu üç kanıtın ortak noktası gerçek bir veriden yola çıkmaları ve tecrübenin bir yönünün nedenlerini açıklamalarıdır. Aslında iyilik, varlık ve varlık dereceleri vardır ve Tanrı'nın varlığı da, gerçeğin bu çeşitli yönlerinin ihtiyaç duyduğu kaçınılmaz açıklamadır. Fakat Aziz Anselmus, mümkün olduğu kadar açık ve kendiliğindenmişçesine idrakimizin rızasını alan kanıtlar sunmakla meşguldür. Aslında *Proslogium*'da geliştirdiği ontolojik argümanıyla önceki ispatları taçlandırarak kanıtın bu özelliğini en uç haline ulaştırmıştır. Önceki üç kanıt kanıtlayıcı olmakla beraber çok karmaşıktır; onun, kendi kendine yeteceği ve geriye kalan her şeyin kaçınılmaz bir biçimde ondan sonuç olarak çıkacağı tek bir kanıta ihtiyacı vardır. Bu kanıt, imanın bizlere sunduğu Tanrı fikrinden yola çıkmakta ve Anselmus'un yöntemine uygun olarak da iman verisinin kavranmasına varmaktadır. Tanrı'nın varolduğuna ve daha yücesini kavrayamayacağımız kadar yüce olduğuna inanırız. Sorun böyle bir doğanın varolup olmadığını bilmektir; çünkü "akılsız yüreğinde: 'Tanrı yoktur' der" (Mezmurlar [Zebur] XIV:1). Fakat akılsıza, daha yücesini kavrayamayacağımız şekilde bir varlık dediğimizde, söylediğimizi anlar ve anladığı şey de, onun varlığını fark etmese bile, idrakinde mevcuttur. Çünkü idrak söz konusu şeyin varolduğunu bilmese de bu şey o idrak tarafından kavranabilir: Bir ressam, yapacağı eseri tasavvur ettiğinde, bunu idrakinde taşır, bunun varlığını bilmez, çünkü onu henüz gerçekleştirmemiştir; bunun tersine tablosunu gerçekleştirdiğinde eseri idrakinde mevcuttur ve bunun varlığını da bilir, çünkü bu eseri gerçekleştirmiştir. Bundan dolayı akılsızı, en azından zihninde, daha yücesi düşünülemez bir varlığın varolduğuna dair ikna edebiliriz; çünkü bu ifadeyi duyduğunda bunu anlar ve anlayabildiğimiz her şey idrakimizde mevcuttur. Aynı şekilde daha yücesini tasavvur edemediğimiz şey, yalnızca idrakte varolamaz. Gerçekten varolmak, yalnızca idrakte varolmaktan daha yücedir. Böylece eğer daha yücesini tasavvur edemediğimiz şey yalnızca idrakte mevcutsa o zaman daha yücesini tasavvur edemediğimiz şey, daha yücesini tasavvur ettiğimiz şeydir; ki bu da tezat oluşturur. Demek ki daha yücesini tasavvur edemediğimiz varlık hem idrakte hem de gerçekte mevcuttur. Bu kanıtlamanın temel aldığı il-

keler şunlardır: 1-İman tarafından sunulmuş bir Tanrı kavramı; 2-düşüncede varolmak zaten gerçekte varolmaktır; 3-Tanrı kavramının düşüncede varolması mantıksal olarak onun gerçekte de varolmasını gerektirmektedir. Demek ki burada yine bir olgudan yola çıkılmıştır; fakat bu olgu burada özel bir düzeye, yani iman düzeyine aittir. Burada gerçekleşen bütün soyut diyalektik, imandan akla gider ve oradan da iman tarafından sunulan şeyin derhal idrak edilebilir olduğu sonucuna vararak tekrar başlangıç noktasına döner. Düşüncede Tanrı'ya dair belli bir tasavvur mevcuttur: Bu olgudur; gerçek olan (reel) bu varoluş, mantıksal açıdan Tanrı'nın gerçekte de varolmasını gerektirmektedir: Bu da kanıttır. Bu diyalektik, düşünülen varlık ile gerçek (reel) varlık arasında bir karşılaştırma yaparak idraki, ikinci varlığı birinci varlıktan üstün saymaya zorlar. Ortaçağdan itibaren kanıtın sonuca bağlayıcı olması gerektiği fark edilmiştir; kanıt, Aziz Anselmus hâlâ hayattayken, keşiş Gaunilon'un şahsında etkileyici bir itirazcı bulmuştur. Gaunilon düşünce içinde bir şeyin varolduğunu temel alarak bu şeyin düşüncenin dışında varolduğu sonucunu çıkarsayamayacağımızı savunmuştur. Gerçekten de düşünce nesnesi olarak varolmak gerçek bir varoluşa sahip olmak anlamına gelmez; bu yalnızca tasavvur edilmek anlamına gelir. Bunlar yalnızca onları tasavvur eden kavrayışın görüşleridir ve kesinlikle gerçek değildir. Tanrı fikri neden bunun dışında kalsın ki? Okyanusun ortasında kayıp ve ulaşılamaz zenginliklerle dolu define adaları fikrini tasavvur edersek, buradan bütün toprakların en mükemmeli olarak tasavvur edilen bu toprakların gerçekte de varolduğu sonucu çıkmaz. Buna karşılık Aziz Anselmus, düşüncedeki varoluştan gerçekteki varoluşa geçişin yalnızca tasavvur edebileceğimiz en yüce varlık söz konusu olduğunda mümkün ve zorunlu olduğunu söylemiştir. Define adaları kavramı, düşüncenin bu adalara varoluş atfetmesine zorlayan hiçbir şey içermemektedir, bu zorunluluk, varolmadığını düşünemeyeceğimiz Tanrı için geçerlidir sadece.

Tanrı'nın varlığının bu ispatı, kuşkusuz, tanım üzerine işlem gören salt diyalektiğin zaferidir. Fakat bu aynı zamanda bir içeriktir; çünkü sahip olduğu güç –kendiliğinde doğru olan– mutlak anlamda ele alınan *varlık* kavramında biricik olma duygusundan ileri gelmektedir. Kanıtı reddetsek de Aziz Anselmus'un mutlak –yani daha yücesini tasavvur edemediğimiz– varlık kavramının karşı konmaz bir güçle onu tasavvur eden düşünce tarafından bunun varoluşunu da gerektirdiğinin altını çizerken doğru bir yaklaşım izlediğini kabul etmek durumundayız. Burada gerçek bir sorun olsa da, Aziz Anselmus'un sunduğu ispatın gelecek yüzyıllar boyunca göstereceği canlılık buna bir işarettir. Her zaman bu ispatı tekrar ele alan ve kendi tarzlarında değiştiren filozoflar çıkmıştır ve bu içermeler öylesine zengindirler ki bunu kabul et-

miş veya reddetmiş olmak bile bir filozofun hangi öğreti grubuna ait olduğunu belirlemek için yeterlidir. Aziz Bonaventure, Descartes, Leibniz ve Hegel, her biri kendi tarzında, bu ispatı doğrulamışlardır; oysa Aziz Aquinolu Thomas, Locke ve Kant, her biri kendi tarzında bu ispata itiraz etmişlerdir. Bu ispatı kabul edenler arasında ortak olan şey, gerçek varoluşun düşünce tarafından tasavvur edilen idrak edilebilir varlıkla özdeşleştirilmesidir; ilkeye itiraz edenlerin ortak noktasıysa, ampirik olarak var olan bir veri dışında hiçbir varoluş sorununun gündeme getirilmemesidir.

Tanrı'nın varlığı bu kanıtlardan herhangi birisiyle ispatlandığında, buradan onun temel sıfatlarını çıkartmak mümkündür. Madem ki Tanrı varolmaması mümkün olmayandır, o zaman o bizatihi varlıktır, yani gerçeğin bütüncül halidir. Bu yüzden ona *essentia* adı verilir ve "bütüncül gerçek" anlamına gelen bu terim de yalnızca Tanrı için kullanılabilir. Zaten hakkında sahip olduğumuz basit kavram sayesinde onun varolduğunu ispatlayabildik: *Essentia*'nın varolmadığını söylemek, doğanın varolma olarak sahip olduğu şeyin de varolmadığını söylemek anlamına gelir. Tam tersine Tanrı olmayan her şey, kelimenin tam anlamıyla varlık değildir; bu durumda Tanrı olmayan ve aynı zamanda varolan geriye kalan her şeyin varlığını Tanrı'dan almış olması gerekmektedir. Evrenin Tanrı'ya olan bu bağımlılığını nasıl kavrayabiliriz?

Her şeyden önce şunu fark etmemiz gerekir ki kendiliğinden varolmak ile başkası sayesinde varolmak iki farklı varoluş şeklidir; her iki durumda da varlığa aynı şekilde sahip olunmaz. Tanrı'da –ki yalnızca kendiliğinden vardır– öz ve varlık birbirine karışmış haldedir; onun doğası tıpkı ışığın parlaması gibidir. Nasıl ki ışığın niteliği yaydığı parıldamadan ayrılmazsa, ilahi öz de ondan yararlanan varlıktan ayrılmaz. Varoluşlarını başkasından elde eden varlıklar için durum farklıdır; özleri, varoluşlarını zorunlu kılacak şekilde değildir ve doğalarının varolması için varlığın, onlara Tanrı tarafından verilmesi gerekmektedir. Geriye Tanrı'nın bunu onlara nasıl verdiği kalmaktadır. İki varsayım mümkündür: Ya Tanrı evrenin üretici nedenidir ya da evrenin meydana geldiği maddedir. Son varsayımı kabul edersek panteizmi kabul etmiş oluruz; sorunun çetrefilli olması da şuradan kaynaklanmaktadır ki eğer âlem önceden varolan bir maddeden oluşuyorsa panteizm kaçınılmazdır. Gerçekten de Tanrı bütüncül varlıktır; eğer âlem herhangi bir maddeden meydana gelmişse bu maddenin kaçınılmaz olarak Tanrı'nın varlığıyla karışması gerekir. Bu yüzden âlem yoktan var edilmiş olmalıdır; *ex nihilo* yaratılış öğretisi, evren ile Tanrı'nın tek bir varlık halinde birbirine karışmamasını savunur. Şunu de eklememiz gerekir ki ilahi varlığın evrenin maddesini nasıl ağlayabileceği pek anlaşılamamaktadır. Tanrı en yüce iyiliktir; mükemmel olmayan ve sınırlı olan bu evrenin onun cevherinden meydana gel-

mesi için Tanrı'nın bir çeşit bozulmaya maruz kalması gerekir. Demek ki geriye işaret ettiğimiz birinci varsayım kalmaktadır: Evren, önceden varolan herhangi bir maddeden var olmamıştır; var değildi ve Tanrı'nın tek gücü sayesinde varoldu. Âlemin deyim yerindeyse varlık olmama halinden sonra gelen ve ilahi hikmetin ve iradenin yasasıyla meydana gelen bu zuhuru, aslında Tanrı âlemi yoktan yarattı' dediğimiz şeydir.

Yaratılış anından önce her tür varoluşunu ondan tamamen mahfuz tutmakla, âlemin zuhurunu anlaşılmaz hale getirmiş ve abartmış oluruz. Evren Tanrı'dan aldığı fiili varlıkta henüz yerleşmiş değilken yaratıcısının düşüncesinde örnek, şekil, suret veya kural olarak vardı; sadece bu şekil altında yaratıcı özün kendi gerçekliğinden başka bir gerçekliğe sahip değildi. Anselmus'cu ilahi İdealar öğretisi, Eriugena'cı yaratılmış İdealar öğretisinin tam tamına zıddıdır; çünkü Aziz Anselmus'a göre mahluklar Tanrı'da önceden vardı dersek doğru olur; hatta kendi içlerinde varolmalarından daha çok Tanrı'da var olduklarını ve varlıklarını sürdürdüklerini eklemek de doğru olur; bunun nedeni de bunların Tanrı'nın içinde Tanrı'dan başka bir şey olmamalarıdır. Düşüncede önceden varolan mahluklar, onun sözü sayesinde ondan çıkmışlardır; Tanrı onları konuştu ve onlar da oldular. Bu yaratıcı sözün doğal olarak, bizim ağzımızdan çıkan kelimelerle, hatta ifade etmeden içten düşündüğümüz kelimelerle hiçbir benzerliği yoktur; eğer inanılmaz biçimde eksik olan imgelere başvurmak istiyorsak, bu söz daha çok eşyayı tasavvur ettiğimizde veya aklımızın bunların evrensel özlerini düşündüğünde sahip olduğumuz içsel görüye benzer. Telaffuz edilen kelimeler veya düşünceler, her halka özeldir; sayesinde varlıkları tasavvur ettiğimiz veya özleri düşündüğümüz içsel söz, bütün halklarda ortaktır: O bütün ruhların sayesinde bütünleştikleri gerçekten evrensel bir dildir. Aynı şekilde bu tür bir Söz, yani şeyin varoluşundan önce varolan bir prototip, ilahi düşüncede yaratılmış şeylerin örneği, bunların yaratılış aracı ve hâlâ Tanrı'nın sayesinde bunları bildiği şeydir.

Böylece Tanrı'nın özü olmayan her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır ve nasıl ki her şeye sahip olduğu varlığı vermiştir, onları da desteklemekte ve varlık içinde varolmalarını sürdürmeleri için onları korumaktadır. Bu da, Tanrı'nın her yerde mevcut olduğu, gücüyle her şeyi desteklediği ve olmadığı yerde hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmektedir. Demek ki yaratılmış bütün varlıklara tamamen aşkın bir varlık hakkında bir şey söylemek istiyorsak, O'na, olumlu bir mükemmelliğe işaret eden isimleri ve yalnızca bunları atfetmemiz gerekir. Yine de bu atfetme yalnızca iki koşulla meşru olur. İlk önce bunları ona göreli olarak değil mutlak olarak atfetmeliyiz; hatta ilk nedeni olduğu yaratılmış eşyanın bütününe kıyasla da göreli olarak atfetmeme-

li. İlahi tözün bütün mahluklardan üstün olduğunu ilan etmek, onun ayırt edici özelliğini belirlemek anlamına gelmez; çünkü evren varolmasaydı da, kendi içinde mutlak olan ilahi mükemmellik bu durumdan dolayı hiçbir değişime veya azalmaya maruz kalmazdı. İkinci olarak fark gözetmeksizin bütün olumlu mükemmellikleri Tanrı'ya atfetmek değil de; sadece mutlak anlamda kendisi olmayan her şeyden daha yüce olan mükemmellikleri ona atfetmek söz konusudur. Her türde en mükemmel olan şeyi gösteren nitelikleri Tanrı'ya atfederiz. Tanrı bir cisimdir demeyiz, çünkü cisimden daha yüce bir şey olduğunu biliriz, o da ruhtur; bunun tersine varlık türünde ruhtan dana yüce bir şey bilmediğimiz için Tanrı'nın ruh olduğunu söyleriz. Böylece mutlak anlamda olması gibi olmamasından daha üstün gelen şeyleri Tanrı'ya atfederek, Tanrı'nın, bölünmez bir biçimde canlı, bilge, güçlü, kadiri mutlak, doğru, adaletli, ebedi mutluluğa sahip ve ezeli/ebedi olduğunu söyleriz. Bütün bu mükemmellikler Tanrı'nın mükemmel sadeliğine zarar vermeden onda mevcuttur. Kendiliğinden olduğu ve varoluşu özüyle birleştiği için onun ne başlangıcı ne de sonu vardır; o hiçbir zaman ve hiçbir mekânda hapsolmadan bütün zamanlarda ve bütün mekânlardadır; o değişmezdir ve hiçbir araza uğramadan özü kendisiyle aynıdır; bireysel töz ve ruh olmakla beraber yalnızca yaratılmış varlıklara uygun düşen töz kategorisinde hapsolmaz: Kelimenin tam anlamıyla yalnızca o *olur* ve onunla karşılaştırdığımızda diğer tüm varlıklar *olmaz*.

Mahluklar arasında insan, yaratıcının eserleri üzerine bıraktığı Tanrı'nın suretini en rahat şekilde bulduğumuz mahluktur. İnsan kendini incelediğinde ruhunda Teslis'in kalıntılarını bulur. Bütün mahluklar arasında yalnızca insan ruhu kendini hatırlar, kendini anlar ve kendini sever ve bu bellek, bu idrak ve bu aşk sayesinde sözle ifade edilmez bir Teslis oluşturur. Eşyadan elde ettiğimiz bilgi, duyuların ve idrakin işbirliğini gerektirmektedir; fakat Aziz Anselmus, bu işbirliğinin ne tarzda olduğunu söylemez ve Tanrı tarafından aydınlanan ruhla ilgili Augustinusçu ifadeleri derinleştirmeden aktarmakla yetinir. Tümel idealların varoluş tarzına gelince Aziz Anselmus, Roscelin'in adcı (nominalist) eğilimlerine ateşli bir biçimde karşı çıkmıştır ve muhalifinin tutumuna tepki olarak realizmi teolojik ortodoksluğun vazgeçilmez koşulu haline getirecek derecede türlerin ve cinslerin gerçekliğine vurgu yapmıştır. Ona göre kendi cinslerinde bir araya toplanmış olan insanların tek bir insanı oluşturdukları görüşünün kavranması imkânsız olduğu gibi tek bir Tanrı'nın üç farklı şahıs şeklinde tezahür etmesini kavramak da o derece imkânsızdır. Tümel idealara atfedilen bu gerçek, Aziz Anselmus'u varlıkbilimsel (ontolojik) ispatın keşfine yönelten ve Tanrı'ya doğru yükselmek için mükemmellik dereceleri hakkında kanıtlama yapmasını sağla-

yan unsurlardan biridir. İdealar eşya ise, her mükemmellik derecesi, gerçeğin bir basamağıdır ve tasavvur edilebilecek en mükemmel varlık ideası gerçeğin belli bir düzenine bizi sokmaktadır. İdeadan varlığa geçiş, Aziz Anselmus'u cezbetmiş olmalıdır; çünkü ona göre idealar zaten varlıklardır.

Bu doğal teoloji, –ki Aziz Anselmus felsefesinin yalnızca bu bölümünü sistematik bir biçimde derinleştirip geliştirmiştir– en metafizik yönüyle ele alınan bir hakikat teorisiyle tamamlanmaktadır. Bir bilginin hakikati "doğrululuğuna" bağlıdır; yani olması gerektiği gibi olmasında ve nesnesinin doğru kavranmasında yatar. Fakat bu, hakikatin yalnızca özel bir şeklidir. Onu kavrayan bilgi gibi bilinen nesne de kendi hakikatine sahiptir ve bu da bir "doğruluktur": her şey, Tanrı'daki ideasına göre olması gerektiği gibi olursa gerçektir. Bir irade, düzgünse gerçektir; bir eylem de aynı nedenden dolayı gerçektir. Kısacası hakikat, olanın, olması gerekenin ne olduğunu saptayan kurala uygunluğudur ve sonuçta bu kural her zaman yaratıcı öz olduğu için Aziz Anselmus, *Hakikat Üzerine*'sinde doğru olan her şeyin tek bir hakikati olduğu –yani Tanrı– sonucuna varmıştır.

Aziz Anselmus'un tezleri ne eksiksiz bir teoloji ne de bir felsefe oluşturmaktadır; fakat teolojisi ve felsefesi ele aldığı sorunları derinlemesine incelemektedir ve skolastik denilen teolojilerin yakın bir zamanda geliştirecekleri dogmanın rasyonel bir keşfinin ilk örneğini sunacaktı. Teknik açıdan Anselmus'un teolojisi, Abélard'ın sunacağı hâlâ Kilise Babaları edebiyatına bağlı kalan teolojiye göre bir adım öndeydi. Düşüncesi çok güçlü ve ifadesi çok kesin olan bu öğretide eksik olan yazarının baş döndürücü diyalektik ustalığını dengeleyecek bir doğa felsefesiydi. Aslında Aziz Anselmus'un bütün eseri, mantık ile Hıristiyan Vahiy arasında bir diyalogdur. Bu yüzden de teoloji tarihi için hayati bir önem taşıması bizi şaşırtmamaktadır; fakat felsefe tarihi açısından o kadar ilgi çekici değildir, genişlik açısından kaybettiğini derinlik anlamında telafi etmiştir. Tanrı'nın sadece düşünülmesinin bile O'nun varlığını kanıtladığını belirten ispat yöntemi, insan zihninin izleyebildiği yollardan birinin en son noktasına vardığı için doğuştan ebedi olduğunu söyleyebileceğimiz metafizik tecrübelerinden biridir ve öyle de kalmıştır.

Aziz Anselmus dönemi, teolojik düşüncenin son derece yoğun olduğu bir çalışmaya şahit olmuştur. Du Bec vâizinin ruhu tanımladığı ve gelecek sentezlerin temel duruşlarını belirlediği anda başka düşünürler bu sentezlerin gelip yerleşecekleri teolojik çerçeveyi tasavvur etmişlerdir. Anselme de Laon (ölüm 1117), *Livres des sentences* [*Hikmetler Kitapları*] serisini, yani Kilise Babalarının konularına göre düzenlenmiş metinlerinin derlemelerini oluşturmuş ve Pierre Abélard'ın, Robert de Melun'un, Pi-

erre Lombard'ın (vecizeler üstadı) ve daha başkalarının tekrarlayacakları modeli sunmuştur. Bundan sonra teologlara sunulan felsefi düşünce konusu, Tanrı'nın varlığı ve doğası, yaratılışı, özellikle de entelektüel ve ahlaki faaliyeti dahilinde ele alınan insan olacaktı. Anselme de Laon üzerinde etki bırakmış olan Johannes Scotus Eriugena, bu geniş çerçeveyi daha önceden tasavvur etmişti; fakat bu çerçeveyi, önce, içine dahil ettiği nereye varacağı belirsiz felsefeden arındırmak, sonra da teolojik verileri bütün çıplaklığıyla o çerçeveye yerleştirmek ve vahyi titizlikle rasyonel yorumundan ayırmak gerekmiştir. Hikmetlerin yazarları, imanın hakikatlerini belirlerken aslında aklın izleyebileceği yolun da kilometre taşlarını dizmektedirler: Bu yüzden Johannes Scotus Eriugena'nın eseriyle karşılaştırıldığında onların eserleri, felsefi açıdan bir gerileme olarak algılanabilirse de, aslında XIII. yüzyılın oluşturmayı başaracağı felsefeye doğru bir gelişme arzetmiştir. *Hikmetler*, yakın bir zamanda *Hikmetler Üzerine Yorum*'la ("Commentaire sur les sentences") zenginleşecek ve gerekli malzeme başarılı bir şekilde bir araya toplandığında –hatta bunların bolluğu belli bir düzenlemeyi de gerektirecekti– düşünce katedralleri sayılabilecek "*Teolojik Risale*" oluşacaktı.

KAYNAKÇA

ANSELME DE CANTORBERY. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLVIII ve CLIX. – J. Fischer, *Die Erkenninislehre Anselms von Canterbury*, Münster i. Westf., 1911. – Ch. Filliatre, *La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence*, Paris, 1920. – A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, Leroux, 1923. – K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Munich, Kaiser Verlag, 1931. – A. Levasti, *Sant' Anselmo, vita e pensiero*, Bari, 1929. – Ans. Stoltz, *Zur Theologie Anselms im Proslogiom*, in Catholica (Paderborn), 1933, s. 1-24. – A. Wilmart, *Le premier ouvrage de saint Anselme contre Roscelin*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, c. III (1931), s. 20-36. – É. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934, s. 5-51.

IV

HIRİSTİYANLIK VE TOPLUM

IX.-X. yüzyıllar, Kilise-Devlet ilişkilerindeki sorunlar hakkında çok önemli eserler bırakmamıştır; fakat gelecekteki teorisyenlerin düşünce çabalarını üzerinde toplayacakları fiili durum bu dönemde belirginleşmiştir. Karolenj imparatorluğunun oluş-

ması bu noktada belirleyici bir rol oynamıştır. Papa I. Hadrianus (772-795), Charlemagne'a yazdığı mektuplarında Kralı Papaya bağlayan ittifakı durmaksızın hatırlatmaktadır. I. Hadrianus, Charles'ın zaferi için dua etmekte ve kral Davud'un da başarıları için önceden dua ettiği konusunda ona güven vermektedir. Ortak düşmanları, Frank krallığının ve Kilisenin toprağını kirleten Lombardlar *–foetentissima gens, horrida gens, horribilis gens–* değil midir? Charlemagne zaten Mesih'in Kilisesinin koruyucusu değil midir? *Vestra, sallus nostra est securias* der Adrien ve şöyle ekler: *vestra exalto est nostra laetitia, quia nos post Deum in alio fiduciam non habermus nisi in vestro fortissimo brachio.* Son olarak Papa, Charles'a, Kilisenin kurtuluşu için Tanrı tarafından atanan büyük krala (*a Deo institute magne Rex*) hitap eder gibi hitap etmektedir ve kraliyetin kaderi öylesine Kilisenin kaderinden ayrılamazdır ki Charles, ihtişamını tehlikeye atmadan Tanrı'nın Kilisesinin ve Roma halkının –ki Tanrı'nın ve Aziz Pavlus'un emriyle Papa ona bu halkın korumasını teslim etmiştir– davasını terk edemez. Adrien bu ifade tarzıyla hem Evrensel Kilisenin başkanı hem de Roma'nın dünyevi hükümdarı (*nostrum Romanorum reipublicae populum commisimus protegendum*) olarak konuşmaktadır. Demek ki burada imparatorluğun içinden bir Papa söz konusu değil de, eski Constantinus'un kendisine bıraktığı toprakları, eskiden beri "özellikle Toscane'da, Spolete'de, Benevent'da, Korsika'da çeşitli İmparatorlar, Patrikler veya Tanrı'dan korkanlar tarafından ruhlarını kurtarmak ve günahlarının affı için" verilen toprakları iade edecek veya güvence altına alacak yeni bir Constantinus'a güvenen bir devlet başkanı gibi davranan bir Papa söz konusudur. Charles'a gelince o da, kraliyet kurmak ve yeryüzüne dağılmış (*quae toto orbes diffusa est*) Saksonları vaftiz sayesinde Kiliseye kazandırmak için barbarların ülkelerine sahip olmamış mıydı? (*victorem te super omnes barbaras nationes faciat?*) 800 yılında Papa III. Leon'un İmparator Charlemagne'a taç giydirmesi, I. Adrien'in ona atfettiği "Kilisenin savunucusu" makamının yalnızca resmi olarak kutsanmasıydı. Aslında ne bu eylemin kimin inisiyatifiyle gerçekleştiğini ne de Papa'nın ve İmparatorun bu eyleme hangi anlamı atfettiklerini tam olarak bilmiyoruz. Tarihin bu noktadaki çekimserliği, durumun gerçek hali konusundaki karışıklığı az çok göstermektedir.

Karolenj imparatorluğunun yıkılışı, bu vakitsiz rüyanın sonu olmuş; fakat çok daha eskilere dayanan yeni bir fikir o andan itibaren belirginleşmeye başlamış ve sonunda kesin biçimini bulmuştu. Augustinus tarafından zamandışı ve mistik bir devlet (site) olarak tasavvur edilen *Tanrı Devleti*, zaman düzleminde Kiliseyle uyuştuğu ölçüde daha görünür ve daha somut bir biçimde ortaya çıkıyordu. Bütün Hıristiyanlar aynı inanca sahip çıktıkları için tek bir manevi topluluk oluşturmaktaydılar; bu

inancın onlara dayattığı örf ve âdetler, bunların arasında, dünyevi düzeni doğrudan ilgilendiren toplumsal bağların oluşmasını gerektirmekteydi. İşte Augustinus'un fark ettiği ve *De opere monachorum* [*Keşişlerin Çalışması Üzerine*] adlı eserinde açıkça ifade ettiği de buydu. Bütün dünyevi devletlerde hükümdarların her vatandaştan kamu işini özel işinin önüne geçirmesini istediklerini hatırlattıktan sonra onun "cumhuriyetinde" ebedi devlet semavi Kudüs vatandaşlarına bu kuralların daha da şart olduğunu eklemiştir. Her nerede olursa olsun bütün manastırlar elleriyle çalışarak elde ettikleri ürünleri, hangi manastıra ait olursa olsun muhtaç kardeşlerin tasarrufuna açmalıdırlar; çünkü bütün Hıristiyanların tek bir cumhuriyetleri vardır: *Omnium enim Christianorum una respublica est.*

Bu ifade gerekliydi ve ortaçağın sonraki dönemlerinde de bu ifadeye rastlamaktayız; aynı zamanda bu ifadeye özet olması bakımından daha vurgulayıcı olan bir ifade eklenecekti: Hıristiyanlık. Christianitas'ın en eski anlamı Mesihçiliktir. Daha sonra bu ifadenin Hıristiyan hükümdarları için onursal bir ifade olarak kullanıldığına tanık olmaktayız: *Christianitas vestra*, Hıristiyan Majesteleri. Günümüzde bildiğimiz kadarıyla Hıristiyanlık anlamında, bu ifadeye Papa Nicolas (858-867) tarafından İmparator Mihail'e yazılmış bir mektupta ilk kez olarak rastlamaktayız: *Sed iterum videte Romanae sedis pontificem a vobis quidem derogatum, sed a totius Christianitatis unanimitate veneratum* (J. Rupp). I. Nicolas'nın bu tavrı, kendisini, bütün Hıristiyanların yalnızca Hıristiyan olmalarından dolayı oluşturdukları bu devasa halkın başkanı olarak hissettiğini göstermektedir.

Bu kavram, Papa VIII. Jean'la (872-882) birlikte kendi bilincine ulaşmıştır. Yakın zamanda yapılan araştırmalar ortaçağ düşüncesi için son derece önemli olan "bütün Hıristiyanlardan oluşan bir çeşit siyasal topluluk" fikrinin oluşumunda oynadığı rolü ortaya çıkarmıştır (J. Rupp). Gerçekten de *Christianitas, tota christianitas, omnis christianis*, lafzında imparatorluğunkine benzer, fakat ondan daha geniş ve başkenti Roma olan bir topluma işaret etmektedir. Muhaliflerinin kendini evren imparatoru olarak göstermekle (*totiusque mundi imperatorem se facit*) suçladıkları I. Nicolas tarafından kullanılan ifadeleri belirginleştiren VIII. Jean, Roma Kilisesini "bütün halklar üzerinde otoriteye sahip olan ve dünyanın bütün uluslarının tek bir anaya ve tek bir başa bağlanır gibi bağlı oldukları" bir Kilise olarak tanımlamaktadır. Yalnızca Kiliseleri değil, aynı zamanda halkları (*gentes*) ve ulusları (*nationes*) da bu şekilde Roma Kilisesine bağlamak Hıristiyanlığın (*chrétienté*) gövdesini kurmak demektir.

Teoloji ve felsefe düzeninde X. yüzyılı karakterize eden spekülatif fakirlik, siyasal düşüncede de fark edilir. XI. yüzyılda VII. Gregorios'un papalık döneminde bu alan-

da da bu alanda da benzer bir uyanış gerçekleşmiştir. Bu Papa'nın, tarihçilerin kullandıkları biraz belirsiz, fakat genel kullanıma yerleşmiş terimle, "papalık teokrasisi"nin kurucusu olduğu konusunda uzlaşılmaktadır. Uzun zamandan beri hazırlanmış, biraz önce gördüğümüz gibi selefleri tarafından taslağı çizilmiş olan bu öğreti, öyle kesin bir biçimde ifade edilmiş ve VII. Gregorios tarafından ses getiren eylemlerle öylesine desteklenmiştir ki, bu öğretiyi onun adına bağlamak meşrudur. Onun eserinin hazırlayıcısı olmalarından veya onun ardından öğretinin kanıtlarını sunmuş olmalarından dolayı "ön-Gregoriusçu" veya "Gregoriusçu" olarak adlandırılan pek çok kişi genelde onun adıyla birlikte anılır. Örneğin Aziz Pierre Damien bir "ön-Gregoriusçu"dur; Manegold de Lautenbach bir "Gregoriusçu"dur. Siyaset tarihinin Gregoriusçular arasında saydıklarının düşünce tarihinin diyalektikçi-karşıtı olarak sınıflandırdıklarıyla aynı insanlar olması ilgi çekicidir. Aynı kişiler siyasal sorunlarla birlikte felsefi sorunlarla ilgilendiklerinde, bu sınıflama içinde yer almaktadırlar. Bu ilişkinin sürekliliği bunun bir tesadüf olmadığını düşündürmektedir. Burada daha çok bir çeşit yasa görmek gerekir; ki bunun ortaçağ düşüncesine yön verdiğini ve onu aydınlattığını söyleyebiliriz, hatta bu düşünce şu ifadeyle özetlenebilir: *Bir ortaçağ düşünürüne göre nasıl ki felsefe teolojiye ve doğa da inayete aittir, aynı şekilde Devlet de Kiliseye aittir.* Bu üç sorun türünü ele alan kişilerde bu sorunların genelinde sergiledikleri tutumu tanımlayan sabit bir değer belirlemek mümkündür. Daha da ileri gidip mümkün diğer sabit değerleri hesaplamayı düşünebiliriz; fakat ortaçağda her düşünürün, tarihin saygı göstermesi gereken özel nüanslarla tanımlanan davranışlara sahip farklı bir birey olduğunu hatırlamak gerekir. *A priori* verilen her türlü bilginin genel bir yönelim belirtmekten başka bir değeri olamaz; bu yönelim, öğretilerin daha sonra uymakla yükümlü olacakları hazır bir sınıflandırma olarak kabul edilmemelidir. Çünkü sınıflandırmalar olayları belirlemez, olaylardan doğar. Bu aldıktan sonra şunu diyebiliriz: Ortaçağdaki her öğreti, felsefeyi teolojinin içine ve doğayı da doğaüstüne almaya, bunları farklılaştırmaya, bunları ayırmaya veya zıtlaştırmaya çalıştığı gibi Devlet'i de Kilisenin içine almaya, ondan farklı kılmaya, ondan ayırmaya veya onun karşısına koymaya çalışmıştır. Kendimizi XI. yüzyılla sınırlamak için Pierre Damien'in ve felsefeye ve genel olarak da doğaya karşı olan tutumunu bildiğimizden ötürü, onu Gregoriusçu grubun siyasal tutumunun temsilcisi olarak kabul edelim. Onun duruşu kuşkusuz son derece açıktır ve bu konuda gerek mektuplarında gerekse *Disceptatio synodali* adlı eserinde alışılmış kesinliğiyle kendisini ifade etmektedir.

Pierre Damien, imparatorluk ile Papalık, dünyevi düzen ile ruhani düzen arasında oluşması gereken ilişkileri tanımlamaya çalıştığında açıkça teokratik bir öğreti va-

az etmektedir. Ne ruhani düzenin önceliği konusunda tereddüt etmiş ne de bu noktada kendisini ifade etmekten rahatsız olmuştur. Papa, kutsadığı için İmparator, imparator olur. Papa, en azından kendisinin gerçek bir imparator olmasını sağlayacak görevi ona emanet etmek anlamında bunu yapmaktadır: Bu görev, ona itaat eden bütün halkları Kilisenin en yüce gayelerine doğru yönlendirmektir. Kısacası İmparator dünyevi işleri idare ederken inananları Tanrı'nın onlara vaat ettiği doğaüstü kadere doğru götürmesi için, Papalık kutsamasıyla İmparatora dünyevi gücün yetkisi verilir. O tam anlamıyla bu nedenden dolayı imparatordur ve Papa'nın tayin ettiği görevi yerine getirdiği ölçüde de gerçek bir imparator olur. Bir kutsama olarak kabul edilen taç giydirme töreni (*sacre royal*), Kilisenin ruhani gayelerine hizmet etmek için hükümdarın dünyevi iktidarla donatılmasıdır.

Bu temel noktada tavizsiz olan P. Damien, bizi daha da yakından ilgilendiren sorun konusunda da aynı tutumu sergilemektedir: Bu iki dünyayı birbirine bağlayan ilişki tam olarak nedir? Kilisenin gayelerini çok net biçimde gören P. Damien'in İmparatorluğun da kendisine has gayelere sahip olabileceği hiç aklına gelmemiştir. Belki dünyevi bir düzenin varlığını hiç tasavvur etmediğini veya onun niteliği hakkında hiçbir fikre sahip olmadığını söylemek biraz abartılı olur; ama Damien'in bunları "birbirinden ayrı" düşünmediğini söylemek kesinlikle doğrudur. Buradan şunu anlamalıyız ki P. Damien, İmparatorluğu, Papalığın dışında kendisi için ve kendinde tasavvur etmeyi reddetmektedir; hatta şunu İmparatorluğun kendini Papalığa karşıt bile değil, onun dışında ayrı bir gerçek olarak ortaya koymasını da yasakladığı söylenebilir. Bu yüzden bunlar arasındaki çok yakın birliğe dair sahip olduğu duyguyu ifade etmek için, ilahi doğanın beşeri doğayla İsa Mesih'te birleşmesinden daha iyi bir imge bulamamıştır. Bu birleşme bir gizemdir; Papa ile İmparatorun birleşmesi de aynı şekilde olmalıdır. Tanrı ile insanlar arasındaki aracının şahsında iki doğa birbiriyle bütünleşmiştir. Dünyevi hükümdar ve Papa şahsiyetleri de ilahi bir gizem sayesinde iç içe geçmelidir. Bu imge son derece vurucudur ve bu iki şahıs arasında hangisinin ilahi doğanın rolünü hangisinin de beşeri doğayı üstlendiğini göstermektedir. Bu ilahi gizem içinde karşılıklı bir merhametin bu iki şahsı ayrılmaz bir biçimde birbirine bağladığı doğrudur, kral kendini Roma Papasında bulmalı ve Roma Papası da kendisini kralda bulmalıdır; hemen sonra P. Damien'in de eklediği gibi Papa bu birleşme içinde ayrıcalığını kaybetmez; *salvo scilicet suo privilegio papae, quod nemo praeter eum usurpare permittitur*. İmparator bedenleri yönetir, oysa ruhların kralı Papa'dır. İmparator, Baba'sının kollarında sevilen bir oğul gibidir; fakat babalık saygısına ve otoritesine sahip olan Papa'dır. Bu mistik birliktelikte İmparatorun Papa'dan ayrılmaz bir

şahıs haline gelmesinin nedeni, Papa'nın berikini üstlenip benimsemesi, dünyevi hükümdarın da benimsenmesidir.

P. Damien'de bu karşılaştırma tesadüfi değildir: *Utraque praeterea dignitas, et regalis scilicet et sacerdotalis, sicut principaliter in Christo sibimet invicem singulari sacrementi veritate connectitur, sic in christiano popula mutuo quodam sibi foedere copulatur.* Demek ki varolan şey bir halk ve ek olarak bir Kilise değil de, Kilise tarafından içeriden bilgilendirilip harekete geçirilen ve ondan ayrı olması durumunda böyle olamayacak bir "Hıristiyan halk"tır. Bu görüşü başka bir yerde doğal akıl konusunda söyledikleriyle tamamen uyuşmaktadır. Her ikisi de iman ve doğaüstü tarafından tamamen emilip özümsenmedikçe, ne aklı ne de dünyevi düzeni kabul etmektedir. Kendi alanını kendi yöntemleriyle araştıran bir felsefeyi de (aynı zamanda bir grameri) düşünmediği gibi dünyevi araçlarla doğal gayeler peşinden gitmek için düzenlenmiş bir krallığı veya bir imparatorluğu da düşünememektedir. İnayetle kuşatılmış veya onun tarafından üstlenilmiş doğa, kendisine ait olduğunu iddia edebileceği ne bir alana ne de bir yargılama yetkisine sahiptir. İnayetin etkililiğiyle olduğu gibi doğanın varlığıyla da uyuşmaz olan ve her ikisine de zarar vermeden devam edemeyecek bir devlettir bu. Merhamet içinde, iradelerinin mutabakatının ve eylemlerinin koordinasyonunun gerçekleşmesi için Papa'yla İmparatorun mistik birleşmesine güvenilen gerçek anlamda mistik bir Devlettir bu. Pierre Damien, imanın akılla *nasıl* ilişkiye gireceğini kendisine hiç sormamıştır; çünkü ona göre aklın imandan ayrı bir statüye hakkı yoktur; imanın Hıristiyan halkını *nasıl* birleştireceğini de sormamıştır; çünkü ona göre bir halk Kilisenin dışında yaşamını sürdürme hakkına sahip olmadığı gibi Hıristiyan olmayan menfaatlere de sahip olamaz.

Tasvir etmeye çalıştıkları ve VII. Gregorios'ın *Christianitias* [*Hıristiyanlık*] adlı eserinde anlatılanla öz itibariyle aynı olan somut gerçekleri göz önünde bulundurulmazsa, bu tür metinleri doğru bir biçimde yorumlamak imkânsızdır. Yazarların, şöyle bir Kilise ile böyle dünyevi bir Devlet arasındaki normal ilişkileri soyut bir biçimde tanımlamak gibi bir amaçları olmamıştır; onlar daha çok özel durumlarda ve belirli tarihsel koşullar içinde bütün Hıristiyanların Papalık'la olan karmaşık ilişkilerini ve bunun sonucunda ortaya çıkan yepyeni toplum tarzını tasvir etmeye çalışmışlardır. Hıristiyanlık kavramını öğreti haline getirmeye çalışan bir metne hiç rastlamadık; fakat VII. Gregorios, bu kavramı rahatlıkla kullanmıştır, halefleri de aynı şeyi yapmışlardır ve onların söylediklerinden hareketle bu görüşü oluşturan esas unsurları ortaya çıkarmak imkânsız değildir.

Hıristiyanlık, her şeyden önce, yeryüzüne dağılmış ve Papa'nın manevi hüküm-

darlığı altında birleşen Hıristiyanlar tarafından oluşturulmuş bir toplum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu toplum Kiliseden farklı değildir; fakat belli bir saptamayla ondan farklılaşacaktır. Kilise üyesi olarak Hıristiyanlar doğaüstü öze sahip dinsel bir topluluğu oluşturmaktadırlar; zaman ve mekân içinde canlı varlıklar olmaları nedeniyle Hıristiyanlar dünyevi bir toplumu ve dolayısıyla bir halkı meydana getirmektedirler de. Papaların *populus christianus*'u budur ve Aziz Augustinus'un bahsettiği *respublica christianorum* da budur. Bu dünyevi topluluk, mevcut olan hiçbir siyasal yapıyla karışmamaktadır ve kendisi de bir siyasal yapı değildir. Bütün siyasal yapılar, dünyevi araçlar sayesinde dünyevi gayelere hemen ulaşmak için bir araya gelmiş insanlardan oluşur. Hıristiyan halkı için durum tamamen farklıdır; çünkü ne kadar kendisi dünyevi bir gerçek olsa da –ki örneğin bu noktada *Tanrı Devleti*'nden ayrılır– onu oluşturan bağlar ruhanidir ve Haçlı seferleri örneğinde de gördüğümüz gibi yalnızca ruhani bir niyet ve gayeler için dünyevi araçları kullanır. Demek ki Hıristiyanlık (*Chrétienté*), zamanın içinde ve Kilisenin dinsel gayeleri doğrultusunda işbirliği kuran Hıristiyan kişilerin, idraklerin, iradelerin ve malların tümüdür.

Bu şekilde tasavvur edildiğinde ortaçağ Hıristiyanlığı İmparatorlukla aynı şey olamazdı; çünkü bütün Hıristiyanları kapsamaktaydı ve İmparatorluğun dışında da Hıristiyanlar mevcuttu. Papa'ların gözünde İmparatorluk Hıristiyanlığa dahildi. Dünyevi hükümdarların en güçlüsü olarak imparator, Hıristiyanlığın yetkili savunucusuydu; fakat diğer Hıristiyan hükümdarlar da, konumları dışına çıkmadan, Hıristiyanlığı korumak ve büyütmekle yükümlüydüler. Hatta Papalar, Hıristiyan âlemini, evrensel bir imparatorun iktidarı altında siyasal olarak bütünleşmiş bir halde; bu imparatorun dünyevi, kendilerinin de ruhani hükümdar olacakları bir şekilde hiç tasavvur etmemişlerdir. Bir kere kendileri de dünyevi hükümdarlardı ve her ne kadar Hıristiyan olsalar da bir imparatorun lehine bu tahtlarından vazgeçmeyi asla düşünmemişlerdir. Bunun dışında ortaçağ boyunca Hıristiyanlığın sınırının İmparatorluğun sınırlarını aşmadığı tek bir an bile yoktur. Hıristiyan halkını en iyi tanımlayan özelliklerinden biri, hiçbir verili siyasal çerçeveye indirgenememesidir. Ortak olarak giriştiği ve bazılarını da sonuca ulaştırdığı eserler onun bir halk olarak gerçekliğini gösteren en iyi örneklerdir. Bu eserler arasında özellikle ortaçağ okullarını ve üniversitelerini, örneğin Hıristiyanlık bakış açısı dışında yapıları anlaşılamayan Paris ve Oxford okullarını anmalıyız. İşte bu okullarda, Hıristiyan imanının birliğini temel alan, aynı zamanda Hıristiyanlığın ifadesi ve birliği olan *doctrine sacra* veya Hıristiyan Hikmeti oluşup öğretilecekti.

KAYNAKÇA

IX. VE X. ASIRLAR: Sorunun geneline giriş için bkz. Jean Rupp, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à III. Innocent*, Paris, Les Presses Modernes, 1939.

KAROLENJ DÖNEMİ. – KETTERER*Karl der Grosse und die Kirche*, 1898. – Ohr., *Der Karolingische Gottestaat in Theorie und Praxis*, Wien, 1902. De La Serviere, *Charlemagne et L'Eglise*, Paris, 1904. – A. Kleinclausz, *Charlemagne*, Paris, Hachette, 1934; böl. IX, s. 225-264. – Aug. Fliche, *La chrétienté médiévale*, Paris, 1929.

XI. YÜZYIL. – Aug. Fliche, *Etudes sur la polémique religieuse à l'époque de Gregorios VII. Les Prégrégoriens*, Paris, 1916. – H. -X. Arquilliere, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, J. Vrin, 1934. – Sorunun diğer yönleriyle ilgili olarak çok faydalı olan şu esere bkz. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg, 1924 ve klasik bir eser olan Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1923.

BEŞİNCİ BÖLÜM

XII. YÜZYILDA FELSEFE



I

CHARTRES OKULU

XII. yüzyılın ilk yarısı boyunca en canlı entelektüel merkez, Chartres okulları olmuştur. Bunların ünü, X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyılın başlarında Chartres Piskoposu Fulbert'in (ö. 1028) orada verdiği derslerle başlamıştır. Yves de Chartres diye bilinen Aziz Yves, XII. yüzyılda okulun en ünlü ismidir; fakat felsefe alanında ilk büyük isim, 1124 ile 1130 yılları arasında ölen okulun mühürdarı Bernard de Chartres'tır.

Bu üstadın düşünceleri bize doğrudan değil de onun öğretisi ve dersleri hakkında *Metalogicon* adlı eserinde belli bilgiler aktaran Salisburyli John aracılığıyla ulaşmıştır. Bernard de Chartres, öğrencilerini gereksiz bilgi yığınıyla yüklemekten çok onların idrakini geliştirmeye ve beğenilerini oluşturmaya özen gösteren üstün nitelikli bir öğretmen diye kabul edilirdi. Bernard de Chartres, klasik antikçağın büyük yazarlarının bilinmesinin vazgeçilmez olduğunu düşünmekteydi. "Bizler, bir devin omuzlarına oturmuş cüceler gibiyiz, demiştir. Bu yüzden bizler eskilere göre daha ilerisini ve daha çok şey görüyoruz; bunu yapabilmemizi sağlayan kendi bakışlarımız veya bizim boyumuz değildir; bunun nedeni onların devasa boylarıyla bizleri yükseklere çıkartmaları ve taşımalarıdır." Öğretisel açıdan Bernard, kendi döneminin en yetkin Platoncusu olarak kabul görmüştür. Onun Platonculuğunun niteliğini açıklayabilmemiz için elimizde yeterince belge yoktur ve idealarla maddeler arasında ne tür bir ilişki kurduğunu tam olarak bilmiyoruz; fakat bildiğimiz kadarıyla hangi manevi aileye ait olduğunu kavrayabiliyoruz.

Kendi dönemi hakkında bizlere birçok önemli ayrıntı aktardığı *Metalogicon*'da Salisburyli John, Bernard de Chartres'ı bir gramerci olarak tanıtmaktadır. O dönemde bu unvan günümüzdekinden daha zengin bir içeriğe sahipti. Quintilien döneminden beri *grammaticus*, öğrencilerinin zevklerini geliştirmek ve onların tarzlarını olduğu gibi ahlaksal bilinçlerini de oluşturmaktan sorumlu klasik Latin edebiyatı hocası olarak kalmıştır. XIII. yüzyılda gramer eğitimi, yeni bir görev üstlenmiş görünmektedir;

ki bu yeni görevini yerine getirebilmek için derinlemesine nitelik değiştirmesi gerekmiştir. Daha önceki bölümlerde Aziz Anselmus'la birlikte mantığın teoloji eğitimini istila ettiğini görmüştük; Bernard de Chartres'la birlikte gramer eğitimine nüfuz ettiğini görmekteyiz. Fakat burada mutlak bir başlangıca şahit olmuyoruz. Mantığın alanıyla gramerin alanının kısmen örtüştüğünü görmek için Aristoteles'in *Kategoriler*'ini açıp bakmak yeter. İsmin anlamı, fiilin anlamı, tümcelerin niteliği ve buna benzer başka sorunlar, gramercilere felsefe yapma olanağı sunmaktaydı. Bunun tersine mantık hocaları da gramerde, gramer veya mantık yönünden çifte inceleme gerektiren birçok sorun bulabilmekteydi; bu sorunları da derslerinde kullanmayı ve her iki açıdan ele almayı ihmal etmiyorlardı. XII. yüzyıl, mantığın gramere yoğun bir biçimde nüfuz ettiği bir dönemdir ve bu hareketin iki temel sonucu olacaktır. İlk önce XIII. yüzyılın Fransız okullarında –özellikle de Paris Üniversitesi'nde– tam anlamıyla klasik kültürün bozulmasına yol açacaktı. Edebiyat eğitimi, beğenilerin ve karakterin oluşumunda kullanılacak yerde, bu eğitim gramer eğitimine indirgenecek, gramer de burada zaten mantığın bir kolu olarak kabul edilecekti. Bunun dışında bu hareket, yeni bir bilim dalının doğmasına neden olacaktı: XIV. yüzyılda *grammatica speculativa* –yani spekülatif gramer– adını alacak olan Gramer felsefesi veya felsefi gramer.

Bernard de Chartres, bu tarz bir gramerci değildi. Tam tersine Quintilien geleneğine mensup klasik hümanistlerin çizgisine aitti. O ve onun gibi olanlar hakkında Hıristiyanlaşmış Quintilienler oldukları söylenebilir; ama o, kuşkusuz gramerlerine biraz da felsefe katmış kişilerdendi. Cicero, Macrobius, Seneca ve Boetius'u, okurken, onlardan gramerde kullanılabilecek bazı felsefi kavramlar almaktan da geri kalmamıştı. Bernard de Chartres, Seneca'nın "Lucilius'a Mektuplar"ındaki LVIII. mektuptan Platoncu idealar tanımını öğrendikten sonra, ilk önce mantıkta sonra da gramerde Platoncu olmuştur; bu Platonculuğu mantıkta İdeaların dışında hiçbir şeyin bir tür ve bir cins olmadığını öğretmesiyle, daha sonra da gramerde İdeaların istikrarına sahip olmayan bireylerin, bu nedenle adlarla gösterilmeyi hak etmediklerini savunmasıyla anlaşılmaktadır. Türemiş kelimeler, onun düşüncesinde karakteristik olarak felsefi bir sorun oluşturmaktaydı. Kökün ve onun türevlerinin oluşturduğu kelime - grubunun birliğini neyin sağladığını bilmek söz konusuydu. Priscianus'un Gramerinde ortaya konulan ve önceden Boetius tarafından tartışılmış bu sorun, XII. yüzyılın birkaç filozofunun, özellikle de Abélard'ın, dikkatini çekmiştir; Bernard'ın soruna hangi cevabı sunduğunu bilmekteyiz. Ona göre türemiş bütün kelimeler, her şeyden önce kökünün anlamını taşımakta; fakat bunu farklı açılardan yerine getirmekteydiler. *Blanc* (beyaz) ve *blanchit* (beyazlatmak fiilinin 3. tekil hali) kelimelerinin *blanche-*

ur'den (beyazlık) geldiğini kabul edersek, demek ki bunların esas anlamları *blancheur* (beyazlık) tözünü göstermektedir; bu kök kelimenin fiile dönüşerek *blanchit* ve sıfata dönüşerek *blanc* diye değişmiştir. Ona göre ilk kelimenin türevleriyle olan ilişkisi, Platoncu İdea ile onun katılımları arasındaki ilişkiye benzemekteydi. Türevlerin ifade ettikleri tözleri ortaya çıkarırsak burada ilk önce dokunulmamış saflığı içinde beyazlık (*blancheur*) özelliğini buluruz, sonra onun bir edim içinde bozulmuş halini (*blanchit*), son olarak da "maddi töz içinde erimiş gibi ve bir anlamda da biraz daha kirletilmiş bir halde" (*blanc*) buluruz.

Demek ki bu gramer problemine verilen cevap, yalnızca bir gramercinin değil de Platoncu bir gramercinin sunduğu bir cevaptı. Onu "modern dönemlerin Edebiyatının en cömert kaynağı" (1160'da böyle yazmıştır) olarak tanımlayan Salisburyli John, daha ileride Bernard de Chartres'ı "yüzyılımızın en mükemmel Platoncusu" olarak sunar. Bunun ardından Bernard'ın günümüzde kaybolmuş Latince bir şiirinden dört dizeyi alıntılar: "Kendisine varlığı atfettiğim *olan* (*ce qui est*), madde içine girmiş biçimi de kapsayan iki parçanın bileşkesi değildir; kendisine varlığı atfettiğim *olan*, bu parçaların sadece birinden ibarettir; o parçalardan birinin Yunanca adı *İdea*, ötekininki *Yle*'dir (madde)." Bunu izleyen bölümde Jean, Bernard'ın duruşunu göstermiştir. Stoacılar, maddenin ve İdea'nın Tanrı'yla birlikte ezeli olduğuna inanırlardı; inayeti inkâr eden Epikurosçular, İdea'yı tamamen yok saymaktaydılar, bunun tersine Bernard ise İdea ile inayeti kabul, fakat bunların Tanrı'yla birlikte ezeli olduklarını reddetmekteydi. Babalarla özellikle de Aziz Augustinus'la hemfikir olan Bernard, Tanrı'nın maddeyi yarattığını vaaz etmekteydi. İdea'ya gelince, inayet gibi onun da ebedi olduğunu kabul etmekteydi, fakat ezeliyeti yalnızca doğası bir ve eylemi bölünemez olan üç ilahi şahsa atfetmekteydi. Gerçekten de İdea, Tanrı'yla bu derecede eşit olamazdı; onun doğası bir anlamda Tanrı'dan sonra gelmektedir; ilahi kurulda gizli bir etki gibidir (*velut quidam effectus*); kuşkusuz ebedidir, çünkü dıştan gelen hiçbir nedene bağlı değildir; fakat Tanrı'yla birlikte ezeli değildir, çünkü Tanrı'ya bağlıdır.

Bu bilgiler çok kısıtlı da olsalar çok öğreticidirler. Bize, Bernard'ın Platonculuğunun, Platon'un kendi eserleri dışında birçok eserden geldiğini göstermektedirler. İdea tanımı (*eorum quae natura fiunt exemplar aeternum*) için Seneca'dan ilham alan Bernard, gerçeğe (*réel*), Boetius'la birlikte, "*olan*" (*ce qui est*) demekteydi; o dönemde Platon'un *Timaios*'unun Chaldius yorumunu okuyanlar gibi maddeye *Yle* (ὕλη) demekteydi; son olarak Augustinus'un da yaptığı gibi Bernard da, maddenin yaratılmış olduğunu söyleyerek ve İdeaları ilahi düşünceyle özdeşleştirerek Platon'u Hıristiyan-

laştırmıştı; fakat bu son noktada, İdeaların Tanrı'yla aynı ve dolayısıyla da onunla birlikte ezeli olduklarını söylemekte Dionysos ve Eriugena etkisiyle tereddüt geçirerek, Aziz Augustinus'un görüşünü biraz değiştirmiştir. Bu düşünceler, Chartres Okulundan gelen veya onun etkisi altında kalmış XII. yüzyılın eserlerinin tipik örneğidir. Karma bir üsluba sahip bu Platonculuğun farkına varmak, etkisi XIII. yüzyılın ilk otuz yılına kadar sürdüğü ve o dönemde de başka Platonculuklarla birleşerek hem onlardan beslendiği hem de onları güçlendirdiği için önem taşımaktadır. Bununla beraber Bernard'ın öğretisinin tipik bir Chartres tarzına sahip olduğunu ileri sürsek de bütün Chartres Okulunu temsil ettiğini söyleyemeyiz. Bu verimli çevrede, Bernard'ın öğretisi edebi zarafete ve rahat bir akışa ne kadar önem veriyorsa, aynı ölçüde teknik ve karmaşık başka bir öğretinin oluşumuna tanık olmaktayız. Bununla beraber onu da kabullenmeye alışmalıyız; çünkü Gilbert de la Porrée'nin etkisi, elimizdeki tarihsel verilerin söylememize izin verdiğinden bile daha derin ve uzun süreli olmuştur.

Bernard de Chartres'ın öğrencisi olan Gilbert de la Porrée (1076-1154), Chartres okulları mühürdarlığında onun yerini almış, 1141'de Paris'te ders vermiş ve Poitier piskoposu olarak vefat etmiştir. O da eşi benzeri olmayan bir öğretmendi; Thierry de Chartres, Guillaume de Conches ve Abélard'la birlikte Cornificiens adı verilen hizbe karşı çıkar gütmeyen eğitim için savaş vermiştir. Salisburyli John çeşitli nedenlerden, aslında çoğunlukla pratik nedenlerden dolayı ders programlarının hafifletilmesini isteyenleri bu uydurma adın altında toplamıştır, bu "modern" eğitim –günümüzde böyle ifade ederdik– taraftarlarına üstat Gilbert hemen ticarete atılmalarını tavsiye etmişti: "Onları derse koşarken gördüğünde fırıncı olmalarını tavsiye ederdi. Ülkesinde başka bir mesleğe veya işe sahip olmayanları yalnızca bu mesleğin kabul ettiğini söylerdi. Bu mesleğin icrası çok kolaydır, diğer tüm mesleklerin yardımcısıdır ve eğitim almaktan çok ekmek parası peşinde koşanlara da çok uygundur."

Gilbert, Abélard'la birlikte XII. yüzyılın en güçlü spekülatif zihniydi; Abélard onu mantık alanında geçse de Gilbert onu metafizik alanında haydi haydi aşmaktaydı. Maalesef düşüncesiyle uyumlu yazım tarzının zor anlaşılmasına üzülebiliriz, fakat söyledikleri, onların hakkında kafa yormamızı hak etmektedir, çünkü ortaya koyduğu sorunlar her zaman önemli sorunlardır. Ortaçağ *De sex principiis* [*Altı İlke Üzerine*] veya *Liber sex principiorum* [*Altı İlke Kitabı*] adlı eseri geleneksel olarak ona atfetmiştir. Aristoteles veya Boetius'un eserleri gibi önemsenerek Sanatlar Fakültesinin programında yer alan ve özellikle Albertus Magnus tarafından yorumlanmış olan bu eseri, XV. yüzyıla kadar yorumcular bulacaktı ve hümanist Hermolaus Barbarus da, bu ese-

rin Latincesini düzeltmek için çaba gösterecektir. Her felsefe öğrencisi, Leibniz'in *Monadologie*'sinin [*Monadoloji*] 48. maddesinde "*perfectihabies*" hakkında söylenenleri okuduğunda onunla en az bir kez bu şekilde karşılaşmıştır.

Altı İlke Üzerine, Aristoteles'in mantık eseri *Kategoriler*'in metafizik yorumudur. Aristoteles'in bu isimle aynı öznenin tüm olası yüklem türlerini ifade ettiğini ve on "kategori" ayırt ettiğini biliyoruz: töz, nicelik, nitelik, ilişki, zaman, mekân, durum, *habitus* (veya XVII. yüzyılda söylediği gibi "ayance"), eylem, etkilenim. Herkes bu kategorilerin mantıksal açıdan eşdeğerli olmakla birlikte, metafizikçi için öyle olmadıklarını hemen görür: töz, mekân ve zamanla denk değildir. Gilbert araştırmasını daha da ileri götürmüştür. On kategoriyi iki gruba ayırarak bir yandan tözü, niteliği, niceliği ve ilişkiyi öte yandan da son altı kategoriyi (*sex principia*) –mekân, zaman, durum, *habitus*, eylem, etkilenimi– bir araya toplamıştır. Savunduğu tümellerin gerçekliğini kabul eden Gilbert bütün kategorilere biçim adını vermiştir; fakat birinci grubu "içkin biçimler," ikinci grubu da "eklenti biçimler" (*formae assistentes*) olarak kabul etmiştir. Abélard'ın da zaman ve mekân kategorilerine *principia adjacentia* adını verdiğini –Hauréau ile birlikte– söylemek yanlış olmaz; ama hangi eserin daha erken yazıldığının bilinmemesi dışında, Abélard bu sorunu Gilbert gibi toplu bir bakışla sunmamıştır.

Bu ayrım önemliydi ve en azından bir noktasında birçok araştırmanın çıkış noktası olmuştur. Gilbert ya tözün kendisi olan ya da tözden ayrılmaz şekilde ona içkin olan ve başkalarıyla bağıntısı dışında ele alınan biçimlere veya ilkelere içkin biçimler adını vermiştir. Niteliğin ve niceliğin de durumu böyledir, tözün niceliği kendi niceliğidir ve nitelikleri de kendi nitelikleridir. İlk bakışta ilişkinin tersi de mümkün görünmektedir, fakat bu sadece görünürde öyledir, daha doğrusu burada bunları ayırt etmek gerekir. Kendi içinde ele alındığında ilişki, ilişkinin taraflarından biri olabilme halidir; fakat bu anlamda biçimden ayrılmaz, çünkü diğer terimler ne olursa olsun ilişkileri içinde bulunmak her tözün özünde olan bir şeydir. İlişkiyi bu şekilde töze bağladıktan sonra Gilbert ortaçağda hiç bitmeyecek olan bir tartışmayı başlatmıştır: İlişki gerçek midir yoksa sadece akli bir varlık mıdır? Bu tartışmaya, ortaçağ teoloji tarihinde sahip olması gereken yeri burada ayırmamız mümkün değildir; çünkü tartışmanın ilahi şahıslar arasındaki ilişkileri ele alan teolojik soruna bağlı kalması kaçınılmazdır; fakat burada bu tartışmanın vuku bulduğunu bilmek önemlidir ve bunun kaynaklarından biri de kuşkusuz *Altı İlke Üzerine*'dir. Geriye kalan altı ilkeye gelince –ki incelemenin adı oradan gelmektedir– bunların her birinin tözün bitişik belirlenimlerinden biri olduğu açıktır. Tözü en yakından ilgilendiren ilke, durumdur, me-

kân ve zaman daha sonra gelir, sonra da eylem ve etkilenim, en sonunda da sahip olan özne sahip olunan nesneden başka bir varlık olduğu için bütün bu kategorilerin en dışında kalan *habitus* gelir.

Gilbert'in en önemli metafizik tezleri, Boetius üzerine yaptığı yorumlarda özellikle *De Trinitate* yorumunda sunulmuştur; bu son yorumu, 1146 tarihinden itibaren teolojik alanda başına dert açacak ve onu Aziz Bernard'la karşı karşıya getirecekti. Onun tavrını anlayabilmek için ilk önce onun yaptığı gibi tözü (*substance*) kalıcılıktan (*subsistance*) ayıralım. Bir "kalıcı" (*subsistant*) şu an varolan ve belli arazları taşıdığı (*sub stat*) için töz (*substance*) olduğu söylenen bir bireydir. Bireyler, töz (*substance*) oldukları için, varlıklarının parçası olan arazların nedenleri ve ilkeleridirler. Kalıcılık (*subsistentia*), olduğu gibi olması için arazlara ihtiyaç duymayan şeyin özelliğidir sadece. Yani türler ve cinsler, kalıcılıklardır çünkü kendi içlerinde ele alındıklarında arazları yoktur, aynı zamanda da başka bir şeyin gerçek, somut dayanağını, taşıyıcısını oluşturmadıkları için de töz değildirler. Varlıklarını sürdürebilmek için kendi arazlarına ihtiyaçları olmadığından bütün tözler birer kalıcılıktır. Böylece türler ve cinsler *subsistunt tantum, non substant vere*'dir. Bunlar nasıl kalıcı olurlar ve tözler nasıl bunlardan ileri gelebilir?

Algılanır tözlerin kaynağında Yunanlıların İdea dedikleri ve Latinlerin şekil olarak adlandırdıkları şey bulunmaktadır. Maddenin dışında kalıcı oldukları ve maddeyle hiç karışmadıkları için bunlar saf tözlerdir. Bu saf tözlerin sayısı dörttür: Ateş, hava, su ve toprak. Burada söz konusu olan kesinlikle bu isimlerle adlandırdığımız algılanır unsurlar değil de bu unsurların ideal modelleridir. Zaten bu yüzden onlara İdea adını veririz. Kendi içlerinde ele alındıklarında bunlar basittir (bileşik değildir). Eşyanın meydana gelişini açıklamak için üç terimi göz önünde bulundurmak gerekir: İlk madde ve İşçinin *ousia*'sı ile algılanır eşyanın İdealarından oluşan ilk iki şekil. "Şekil" derken Tanrı'nın kendisinin maddeyi şekillendirdiğini söylemek istemiyoruz. Bunu İdealar için de bu anlamda söylemek istemiyoruz; çünkü bunlar asla maddenin içine inmezler. Gerçek anlamdaki şekiller, yani algılanır cisimlerin maddesiyle birleşmiş haldeki şekiller, kendi modellerinden (*exemplar*) onlara uymaktan ibaret bir tür tümdengelim yoluyla gelen bir çeşit kopyadırlar (*exempla*) (*quadum exempli ab exemplari suo conformativa deductione venerunt*). Demek ki cisimlerdeki şekiller İdealar değil de, İdealar olan bu saf ve ebedi tözlerin suretleridirler. Aslında burada Gilbert, kendi tarzında İlahi İdeaları, asılların kopyasından başka bir şey olmayan türemiş (*nativae*) şekillerden ayırt etmiştir.

Tümelleri oluşturmak için mecburen bu şekillerden yola çıkmalıyız. Maddeleriyle

bütünleşmiş olmalarından dolayı bu şekiller, daha önce de gördüğümüz gibi, hem "taşıyan" ("*substant*") hem de kalıcı (*subsistant*) olan bireysel tözleri oluşturmaktadırlar. Kendi içlerinde ele alındıklarında şekiller töz değil de, tözlerin ortaya çıkmasını sağlayan kalıcılıklardır (*subsistance*). Genel olarak söylendiği gibi bunlar tözlerin *formae substantiale*'leridir. Hatta tek bir birey olsa da bunlar için çoğul kullanmak gerekir, çünkü her birey, türe ait bir tözle, özel bir kalıcılıkla ve tözsel özellikleriyle belirlenir. Fakat beşeri akıl, gerçekte bir arada verilmiş olan şeyleri ayrı ayrı ve soyut bir biçimde ele alabilecek yeteneğe sahiptir. Demek ki beşeri akıl ilk önce, türemiş bir şekli (*forma nativa*) ele alır, içinde bulunduğu cisimden onu zihinsel olarak soyutlar, benzediği ve bir grup (*collectio*) oluşturduğu başka türemiş şekillerle karşılaştırır ve böylece ilk özel kalıcılığa ulaşır. Aynı çalışmayı benzer bir cins grubunun üzerine uygulayarak, türün kalıcılığını elde etmekteyiz. Demek ki terimlerin kendi aralarındaki uygunluk, grubu oluşturmakta ve bir doğayı, bir türü ve bir tümeli meydana getirmektedir. Bu andan itibaren geriye, düşüncenin modellerine, yani ebedi olarak varolan ilk İdealara ulaşmak için bütün bu türemiş şekilleri aşmak kalır. Salisburyli John, Gilbert de la Porrée'nin duruşunu şu ifadeyle özetlemiştir: *universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat*. Gerçekten de Gilbert için, aynı türden ve aynı cinsten şeyler arasında, sayesinde türemiş şekillerin ebedi İdealardan geldikleri *deductio conformativa*'dan elde ettikleri bu doğal uygunluğu bulmak söz konusudur.

Görebildiğimiz gibi Gilbert'in öğretisi, Bernard de Chartres'ın öğretisinden çok daha kesin bir yöne sahiptir. Teknik olarak bu öğreti daha iyi hazırlanmıştır ve kendisini ifade ettiği biraz kapalı olan dile rağmen bu sağlamlılık da bu öğretinin etkili olmasını sağlamıştır. Gerçek varlıkları, şekillerini oluşturan özlerine indirgemeye ve onları bu soyut hallerinde düşünmeye yönelik belli bir eğilimin XIII. yüzyıla, hatta daha sonraki tarihlere kadar sürmesi de bunu göstermektedir. Burada İbn Sina'nın etkisiyle güçlenmiş ve Duns Scotus'un öğretisinde tamamen gelişmiş bir hal arz edecek bir düşüncenin bir "formalizmi" (her şeyi belirleyici şekiller dizisiyle açıklama eğilimi) söz konusudur. Gilbert de la Porrée de bunu teoloji kitapçıklarını yorumladığı Boetius'tan miras almıştı. Boetius'a göre bir şeyin varlığı her şeyden önce olan şeyin (*id quod est*) kendisiydi; fakat her şeyin içinde, olan şeyi onun olduğu şey olmasını sağlayan ilkeden ayırt etmekteydi. Olan şeye *id quod est* diyelim, bir varlığın sayesinde olduğu şeye de *quo est* diyelim: Burada XII. yüzyıldan itibaren evrensel olarak yaygın olan Boetius'un *De Trinitate*'sindeki ifadelerine ulaşırız. Deneyde verili olan varlıklardan herhangi birini ele alırsak, o bize olduğu şey olması için *quo est*'iyle belirlenmiş görünür. Bir varlığın oluşumunda bu belirleyici ilkenin oynadığı apaçık ro-

lü düşünecek olursak şunu diyebiliriz ki *quod est* olanın bizatihi varlığıdır (*esse*). Bu öylesine doğrudur ki Tanrı gibi mutlak anlamda basit olan bir varlıkta *id quod est* ve *quod est* birbirine tastamam gelir. Bu yüzden Tanrı gerçekten olduğu gibidir. Bunun tersine ondan başka her türlü varlıkta olan şey ile sayesinde olduğu şey arasında bir bileşim söz konusudur ve varlık unvanını yalnızca *quod est* için kullanacak olursak, bileşik her varlığın bir parçasının olduğu şey olmadığını söyleriz: *in parte non est id quod est*. Örneğin bir insan tamamen olduğu şey değildir, çünkü bir bedenden ve onun şekli olan ruhtan oluşan insan, tam olarak onu olduğu gibi yaparak onu var eden bu şeklin kendisi değildir.

Gilbert de la Porrée'nin kabul ettiği bu kavramlar, onun eserinde farklı bir belirginlik kazanmıştır. Aslında bunlar Aristotelesçi varlık görüşünün en Platoncu yanına karşılık gelmekteydi ve Gilbert de bunun Platoncu yönünü daha belirgin hale getirmekten başka bir şey yapmamıştı. Varolan her şeyin en üst noktasına, her şeyden önce temel gerçek (realite) olan (*essentia*) ve geriye kalan her şeyin kendi *essentia*'sını, yani gerçekliğini elde ettiği Tanrı'yı yerleştirmiştir. Demek ki şunu diyebiliriz ki ilahi öz, bütün Mahlukatın varlığıdır: *divina essentia, quam de Deo praedicamus, Cum dicimus, Deus est, omnium creaturarum dicitur esse*. Öte yandan Tanrı'nın yarattıklarından hiçbiri saf ve basit varlık değildir; her zaman belli bir varlık türü söz konusudur. Bu anlamda yaratılmış her varlık bileşiktir. Bunlar önce varlık (*esse*) ve olana (*id quod esse*) ayrılırlar. Bir şeyin varlığı, onu olduğu şey yapan şeydir. Örneğin cismanilik, cismin varlığıdır; *cismanilik* sayesinde varlığını sürdüren ve cismaniliğin kalıcılık ilkesini oluşturduğu cisim olan şeydir. Aynı şekilde *insanlık*, insan öznesinin varlığıdır. Bizzat insan olan şeydir. Demek Tanrı için yaratıcı eser, ilahi bir İdea'nın suretine göre Yunancada οὐσία olarak adlandırılan bu şekli üretmektir: Örneğin cismanilik veya insanlık. Türe ait bu şekil veya öz, belli bir maddenin ὅλη kendi özel şekliyle (kendine ait olan özsellik, οὐσιωδής birleşmesini belirlemektedir. İlahi varlık (*essentia*) türe ait özleri sayesinde onlara varlık (*esse*) vererek diğer mahluklara aktarılıyor gibi görünmektedir: Nasıl ki insan olmak insanlık olmak ise, aynı şekilde cisim olmak cismanilik olmaktır. Kendisini kalıcı kılan (onun *subsistantia*'sı) özle varlıkta bu şekilde oluşan mahluk bir tözdür. Açıkçası özün kendisi var değildir, çünkü o "olan" değil de; tözün olmasını sağlayandır. Fakat parçası olmak için olmak gerekir; demek ki bu durumda öz hiçbir şeyin parçası olamaz. Fakat var etmesi anlamında o da bir *esse*'dir; üreyişini belirlediği töz, vardır ve dolayısıyla da bir şeye katılabilir. Böylece cismanilik de hiçbir şeye katılamaz, fakat meydana getirdiği cismani töz renge, sertliğe, uzunluğa, kalınlığa, sağlamlığa vb, katılabilir. Yaratılmış her gerçeklik, burada somut

sıfatını tamamen hak eder; çünkü o, varlığı onu kalıcı kılan türe ait öz olan bir tözün içinde birbirine eklemlenmiş çeşitli şekillerin somutlaşmasıdır (*concretio*).

Yaratılmış gerçeğe karşı bu felsefi tutum, Gilbert'de öylesine önemlidir ki, ilahi varlığa ilişkin teolojik sorunu ele alırken bundan tamamen kopamamıştır. İlk önce Tanrı'nın mutlak gerçek olduğunu ve bunun dışında başka bir şey olmadığını (*simplex atque sola essentia*) söylediğine tanık olduk. Bir insanın (*id quod est*) insanlığıyla (*quo est*) tamamına benzer olmamasına karşın Tanrı, *essentia*'sı ve *divinitas*'ı tek ve aynı şeydir. Bununla beraber bu görüşü, Gilbert'in, Tanrı'nın basitliğini ifade etmenin Tanrı'nın olduğu şeyin (*id quod est Deus*), *quo est*'inin dışında başka hiçbir şeyle Tanrı olmadığını söylemeye geliyormuş gibi bunu birkaç kez tekrarlamasına engel olmamıştır. Gilbert bu *quod est*'i şöyle adlandırmıştır: İlahilik (*divinitas*). 1148 tarihinde Reims konsilinde bu nedenle teolojik saldırılara hedef olmuş; fakat bunların sonucunda hüküm giymemiştir. Tanrı'da *Deus* ile *divinitas* arasında yapılan bu ayrımın felsefi önemi, bir teolojiyi istila eden ve ondan sonra da hayatta kalacak akli gerçekçiliğin varlığını doğrulamasıdır. İdrakin algıladığı her bir idrak edilebilir öze bir çeşit gerçekçilik atfeden Gilbert, her şeyi, bir özneden ve onu niteleyecek olduğu halde olmasını sağlayan soyut belirlemelerden bileşmiş gibi tasavvur ediyordu. Öğrencileri öylesine çoktu ki, bunlardan ayrı bir öğretisel aile –Porrée'ciler– gibi bahsedilme alışkanlığı edinilmiştir. Bunların en ünlülerini burada zikredelim: Raoul Ardent, Jean Beleth ve Nicolas d'Amiens. Fakat önemli olan bu değildir. Ortaçağ incelendikçe Platoncu etkinin çokbiçimciliği (*polymorphisme*) daha da belirginleşmektedir. Platon'un kendisi hiçbir yerde bulunmazken Platonculuk her yerde mevcuttur. Daha doğrusu her yerde Platonculuklar vardı diyebiliriz: Scotus Eriugena'dan geçen ve biraz önce de gösterdiğimiz gibi Bernard de Chartres'de hissedilen Dionysos Areopagos'un ve Günah Çıkarıcı Maximus'un Platonculuğu; Aziz Anselmus'un düşüncesinde egemen olan Aziz Augustinus'un Platonculuğu; Gilbert de la Portée'nin eserine yön veren Boetius'un Platonculuğu ve biraz ileride göreceğimiz gibi *Liber de causis*'in [*Nedenler Kitabı*] ve İbn Sina felsefesinin Platonculukları. Aslında çok farklı olan bu Platoncu öğreti hısımlığı, kendi aralarında bazen akdedilmiş bazı ittifakları açıklamaktadır, ki onsuz bunları anlamak mümkün olmaz. Bu durum öylesine tekrarlanmıştır ki ortaçağda bir bileşik Platonculuk yasasından bahsedebiliriz. Bu karmaşık bütün içinde Porrée'ciliğin yeri çok net bir biçimde belirlenmiş görünmektedir: özlerin gerçekçiliği olarak adlandırabileceğimiz ve İbn Sina felsefesinin hatırı sayılır ölçüde güçlendireceği bu Platonculuk tarzının yayılmasına olumlu bir zemin oluşturacaktı.

Gilbert'den sonra okullar şansölyeliğine, Bernard'ın kardeşi ve kendi çevresinin

ve döneminin en karakteristik şahıslarından olan Thierry de Chartres getirilecekti. Yedi serbest sanat konusundaki eğitiminin temel aldığı metin ve elkitaplarının derlemesi olan *Heptateuchon* adlı eseri sayesinde verdiği eğitimin alanını çok iyi bilmekteyiz. *Heptateuchon*'da zikredilen eserlerin listesi, XII. yüzyılın filozoflarının ufuklarının ne kadar geniş ve ilgi alanlarının ne kadar açık olduğunu göstermektedir. Donatus ve Priscianus'un incelemeleri gramer eğitiminin temelini oluşturmaktaydı; Cicero ve Marcianus Capella, retorik derslerinde kullanılmaktaydı; Boetius ve Aristoteles'in hemen hemen bütün *Organon*'u diyalektikte kullanılmaktaydı; Boetius'un, Capella'nın, İsidore de Seville'in, Columelle'in, Gerbert'in, Hyginus'in, Batlamyus'un eserlerinden bazı bölümler aritmetik, geometri, astronomi ve müzik derslerinde işlenilmekteydi. Thierry'nin eğitimi, hem *trivium*'u hem de *quadrivium*'u kapsamaktaydı. Eski bir hikâyeye göre Abélard, ondan matematik dersleri almıştı. Bu durum hiç de imkânsız değildir. Thierry, 1134 yılında Chartres'dan ayrılmış, Paris'e ders vermeye gelmiş ve 1141 yılında da Chartres'a dönmüştür. Gilbert de la Porrée, Poitier piskoposu olarak atandığında (1142) Thierry, Chartres okul şansölyeliğinde onun yerine geçmiştir. Reims konsiline katıldığı tarih olan 1148'de hâlâ hayattaydı. Ölüm tarihi tam olarak bilinmese de 1155'ten önceye aittir.

Thierry de Chartres, ideali olan klasik kültürünü, selefleri kadar büyük bir gayret ve cesaretle savunmuştur. Gilbert de la Porrée kadar diyalektikçi olmayan Thierry daha çok kozmogoni sorunlarıyla ilgilenmiş görünmektedir. *De septem diebus et sex operum distrinctionibus* [*Yedi Gün ve Zor Altı İş Üzerine*] adlı eseri hakkında bildiklerimiz, bu eseri Aziz Basile ve Aziz Ambrosius'tan beri klasikleşmiş yazı türü içine dahil etmemizi sağlamaktadır. Bu eserler *Tekvin*'i fizik ve metafizikle uzlaştırma çabalarıdır. Yaratılışın altı gününü konu alan bu eserlerin birçoğunun adı *Hexaemeron* veya *In Hexaemeron*'dur. Thierry de, Tevrat metnini fiziğe göre sunmaya çalışarak kendi tarzında aynı çalışmayı ele almıştır: *secundum physicam et ad litteram*.

Kitab-ı Mukaddes'in hemen başındaki "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı" ifadesi, iki sorunu ortaya koymaktadır: evrenin nedenleri sorunu ve yaratılış günlerinin sırası sorunu. Nedenlerin sayısı dörttür: Etkili neden, ki bu Tanrı'dır; şekilsel neden, ki bu gelecekteki eserin şeklini oluşturan Tanrı'nın hikmetidir; son neden, ki bu ilahi teveccühtür (*benignitas*); maddi neden, ki bu da dört elementtir. Gerçek anlamda yaratılış bu dört elementi (toprak, su, hava ve ateş) temel alır. Kutsal Metin onlardan *gök* ve *yer* olarak bahseder; ama söz konusu olan kesinlikle onlardır. Tanrı, ebedi mutluluğuna katılacak varlıklar yaratabilmek için saf bir iyilik ve merhametle bunları yoktan yaratmıştır.

Günlerin sırasına gelince Tanrı, ilk anda maddeyi yaratmıştır; her element kendi niteliğine karşılık gelen yere geçmiş ve dört element de tek merkezli, iç içe küreler şeklinde kendilerini düzenlemişlerdir: Toprak, su, hava, ateş. Son derece hafif olan sonuncu element, doğal olarak hareket etmeye eğilimlidir ve her şeyi sardığı için öne doğru hareket edememiş ve dolayısıyla hemen kendi etrafında dönmeye koyulmuştur. İlk dönüşünü tamamlaması ilk güne karşılık gelir; bu süre içinde ateş havayı, bunun içinden geçerek suyu ve toprağı aydınlatmaya başlamıştır; bu da ilk günün eseridir. Fakat ateş sadece aydınlatmadığı için ısıtmıştır da. Suyun içinden geçerek ısısıyla buharları meydana getirmiştir. Bu buharlar hava alanının üzerine çıkmış ve yukarıda asılı kalmıştır; öyle ki hava, altında bulunan sıvı haldeki su ile kendi üstünde bulunan buhar halindeki su arasında kalmıştır. Kutsal Metin de bunu söylemiştir: *et posuit firmamentum in medio aquarum*. Burada hava, gök kubbe (*firmamentum*) adını hak etmektedir, çünkü kendisini kuşatan buhar tabakasını sıkıca (*firmiter*) taşımaktadır; fakat her yanından kuşatıp sertleştirerek toprağı sıktığı için de ona bu adı verebiliriz. Bu da ikinci günün eseridir.

Suyun bir kısmını buharlaştıran ateş, sıvı element miktarını azaltmış, toprağın bazı yerlerini açığa çıkartmış, adaların görünmesine imkân vermiş ve bunları da ısıtarak otlar ve ağaçlar üretecek hale getirmiştir. Sıvının buharlaştırılması deneyini küçük bir kazanda da deneyebiliriz. Hatta bir masanın üzerine belli bir miktarda su döküp bunun üzerine de ateş tutabiliriz; suyun azaldığını ve masanın bazı kısımlarının kuruduğunu görebiliriz. Bu da üçüncü günün eseridir.

Dördüncü gün, havanın üzerinde asılı kalan buhar yoğunlaşmış ve gök cisimlerini oluşturmuştur. Bu apaçıktır, çünkü gök cisimleri gözle görünebilmektedir; fakat bunları kendi içlerinde saf halleriyle ele aldığımızda, bunların ne ateş ne de hava olduklarını görürüz: bunlar bu hale yalnızca yoğun elementlerden –yani toprak veya su– birinin karışımı sayesinde gelmişlerdir; ama toprak göğe yükselemez, çünkü çok ağırdır; demek ki yoğunlaşarak gök cisimlerini üretebilecek tek şey sudur. Kaldı ki bunların buhardan beslendikleri söylenir ve madem ki cisimler yalnızca kendilerine benzer cisimleri özümleyebilirler, o zaman gök cisimlerini ancak yoğunlaştırılmış su meydana getirebilir.

Yaratıldıktan sonra ve gök kubbede dönen gök cisimleri bizzat hareketlerinden dolayı ısılarını yükseltmiş ve bu ısıyı onlar için hayati olan dereceye ulaştırmıştır. Bu ısı ilk önce toprağın yüzeyinde bulunan suya ulaşmış ve orada suda yaşayan hayvanlarla kuş cinslerini meydana getirmiştir. Bu da gökyüzünün beşinci deveranı içinde gerçekleşmiştir: Dolayısıyla da bu beşinci günün eseri olmuştur. Hayati ısı o an top-

rağa ulaşmış, buradan da yerdeki hayvanlar yaratılmıştır, bunlara, Tanrı'nın suretine benzer olarak yaratılan insan da dahildir; bu da altıncı günün eseri olmuştur. O andan itibaren Tanrı dinlenmeye çekilmiştir; bu da şu anlama gelir ki altıncı günden sonra ortaya çıkan varlıkların hiçbiri yaratılmamıştır; bunlar ya biraz önce açıkladığımız gibi elementlerin harekete geçmesiyle ya da Tanrı'nın altıncı günün eseri sırasında elementlerin içine yerleştirdiği bir tohum (*ratio seminalis*) aracılığıyla üretilmişlerdir.

Thierry, *littera* –yani Kitab-ı Mukaddes– ile *physica* –yani Khalkidius'un *Timaios* yorumu– uzlaştırmaya çalışıldığında ortaya çıkan sıkıntıları fark etmiştir. Gök ve yeri dört elementle özdeşleştirerek bu sorunu çözebileceğini sanmıştı. Onun bu denemesinin bilimler ve kozmogoniler tarihi açısından önemi şurada yatmaktadır ki bu eser Aristoteles fiziğini bilmeyen birisinin eseridir. O bu unsurları değişmez niteliklere sahip ve belli bir mekânda bulunan unsurlar olarak tasavvur etmemektedir. Ona göre bütün elementlerin parçacıkları birbirinin yerine geçebilir. Toprak alevlenebildiğine ve sıvılaşabildiğine göre doğası gereği katı değildir. Hatta katılığı, hava ve ateşin ağırlığıyla sıkıştırılmasından bile kaynaklanmaz, çünkü bu elementler ağırlığa sahip değildirler. Toprağın katılığının asıl nedeni, ateşle havanın, durmadan toprağın ve suyun etrafında hareket ederek ve bunları her yandan kuşatarak bunlara sağlamlılık ve sertlik sağlamasıdır. Bunun tersine de hafiflik hareketle birdir; bununla beraber hareket eden her şey sabit bir noktayı ve söz konusu olan dairesel bir hareketse, bir merkezi destek alır. Demek ki hava ve ateş de, dönme hareketlerini sağlayabilmek için toprağın oluşturduğu bu merkeze ihtiyaç duyarlar. Musa, bu kutsal filozof (*philosophus divinus*), Tanrı göğü (ateşle hava) ve yeri (su ile toprak) yarattı derken haklıydı; fakat bunu, hareketli parçacıklar yarattığı ve bunların da hareket etmek için ihtiyaç duydukları katı merkezi ortaya çıkmasına neden oldukları şeklinde anlamak gerekir. Bu açıklamanın mekanik yönü ilgi çekicidir. Aristoteles'te olduğu gibi doğal mekânlar teorisi yerine burada elementlerin kinetik bir açıklamasıyla karşı karşıyayız: Hava ve ateşin hafifliği yalnızca hareketleridir ve bu hareket, toprağın katılığının ve suyun ağırlığının nedeni olmakla beraber, destek noktası olarak bunlara ihtiyaç duymaktadır. Böylece Tanrı'nın neden bunları bir arada yaratması gerektiğini anlamaktayız ve bu da Thierry'nin, "Musa'nın gök ve yer olarak adlandırdığı ve fizikçilerin de bunların nasıl bir arada yaratıldığını açıkladıkları" şeyi ispatlamış olarak bize sunduğu şeydir.

Demek ki XII. yüzyılda Platoncu hareketlere bağlı mekanist eğilimler olmuştur; bunlar XIII. yüzyılın Aristotelesçiliğinin yolun sonuna ulaşmasıyla XIV. yüzyılda ye-

niden ortaya çıkacaktır. Hareketli cisimlere uygulanmış ünlü atılım teorisi (*impetus*) –ki XIV. yüzyılda Parisli Ockhamcılığın bir keşfi yapılmıştır– Thierry de Chartres için hareket halindeki cisimlerin hali açısından çok doğal bir açıklamaydı: "Bir taş attığımızda atılan taşın atılımı (*impetus projecti*) atan kişinin sağlam bir yere dayanmasından kaynaklanır ve ne kadar sağlam destek alırsa atışı o derece güçlü olur (*tanto jactus projicienttis est impetuosior*)." Kozmogonisinin bu özelliği, düşüncesine ilham veren genel matematikçiliğiyle de uyuşmaktadır. Teoloji, Tekvin'i anlamak için *quadrivium* bilimlerine –aritmetik, müzik, geometri ve astronomi– ihtiyaç duyar. Bununla beraber bunların ortak unsurları, temel öğesi birim olan sayıdır; demek ki bu, her türlü rasyonel açıklamanın bağlı olduğu temel bir kavramdır.

Kendi içinde ele alındığında birim (*unité*), dengeli, değişmez ve ebedidir; sayı ise değişkendir; çünkü birliklerin eklenmesi veya çıkarılması aracılığıyla değişmektedir. Fakat mahlukun alanı değişim alanıdır; demek ki yaratılış sayının, ilahilik de birimin alanıdır. Sayının kaynağına varmak –ki bu birimdir– mahluktan yaratıcıya varmaktır. Eşya, yalnızca Tanrı sayesinde vardır ve bu anlamda Tanrı, olan her şeyin *şekli*dir. Onun şeklidir, çünkü mahluka olduğu gibi olmasını sağlamaktadır. Buradaki ifade, Tanrı'nın şekil sıfatıyla varlıkların maddesi içine girdiği anlamına gelmez; burada söylenmek istenilen şudur ki "bütün mahlukatta ilahiliğin mevcudiyeti bunların bütüncül ve biricik varlıklarıdır, öyle ki bizatihi madde ilahiliğin mevcudiyeti karşısında varolmalıdır. Tanrı birim olduğuna göre mahlukat için Tanrı *forma essendi*'dir o zaman da bunların *forma essendi*'leri birimdir: *Unitas igitur singulis rebus forma essendi est.* Birlik, varlıkların korunmasının koşuluyken, varlığın çoğul parçalara ayrılması da bunların yok oluşlarının işaretidir. Aynı zamanda Birlik varlığın olduğu gibi hakikatin de oluşturucu unsurudur; çünkü birliğin olduğu yerde eşitlik vardır; bununla beraber kendi özüne eşit olduğu takdirde bir şey doğrudur, yani tam olarak kendisidir. Böylece eşitlik sayesinde birlik hakikati meydana getirir. Madem ki ilk ve mutlak birlik Tanrı'dır, o zaman onun mükemmel eşitliği de Tanrı'dır. Tanrı'da bu benzerliği ve eşitliği göz önünde tutmak için teologlar *şahıs* (*personne*) terimini kullanmışlardır: Birliğin tözü, meydana getirdiği Eşitliğin tözüyle aynıdır, fakat yaratıcı şahıs (Baba), meydana gelmiş şahıstan (Söz) farklıdır. Öte yandan eşitlik ve hakikat kavramlarının ince bağlantısı konusunda özellikle hassas olan filozoflar, Bir'in bu Eşitliğine ya Düşünce, ya İnayet ya da Hikmet demişlerdir, bunu yaparken de haklılardı, çünkü her şey ilahi hakikat sayesinde doğrudur, bunlar sayı olduğu için her şey Tanrı'nın birliği sayesinde varlıklarını sürdürürler. Demek ki burada iki dil ve öz itibariyle de aynı öğreti bulunmaktadır. Aslında filozoflar Hıristiyanların bildikleri hakikati önceden

hissetmişlerdi.

Bu öğreti kadar hiçbir şey, bazı teologların nasıl yeni-Platonculuklarının Arap yeni-Platonculuğuna ve özellikle de İbn Sina'nın yeni-Platonculuğuna yol açtığını açıkça gösteremez. Thierry'nin biricik Söz üreyişini açıkladığı ilke, Birliğin yalnızca kendisine eşit olabilecek bir birlik meydana getirebileceğidir: *Unitas enim Per se nihil aliud gignere potest nisi ejusdem unitatis aequalitatem.* Teolojik açıdan doğru olan bu ifadede İbn Sina'nın ifade ettiği şekliyle XIV. yüzyılda teoloji ile felsefenin sınırını belirleyecek olan yeni-Platoncu ilkeyi fark etmekteyiz. Bunun dışında Thierry de Chartres, onun nedeni olmasından dolayı Bir'in varlığa üstün olduğu bütün ontolojilerin ilkesini bütün berraklığı içinde ortaya koymuştur: *Cum autem unitas omnium rerum primum et unicum esse sit.* Bu tür öğretilerde olduğu gibi burada da bir panteizm söz konusu değildir; eşya Tanrı'nın varlığı değildir; çünkü Bir olduğu için Tanrı varlığın üstündedir. Thierry'nin söylediği şey, varlıkların –ki bunlar Bir değildirler– Bir –ki o varlıkların hiçbiridir– sayesinde varlık olmalarıdır. Bu öğreti gitgide güçlenecek ve etkileyici olacaktı; bu etki Proclus'te sürekli varolacak, Eckhart'ın spekülatif mistiğinde veya Dietrich de Freiberg'in metafiziğinde yoğunluk bakımından zirveye ulaşacaktı.

XII. yüzyılda ilgi çekici bir yazarı da, bu Chartreslı üstatlara dahil edebiliriz. Bu kişinin onların okuluyla belli bir bağlılığı olduğu bilinmiyor, fakat eserini Thierry de Chartres'a ithaf ettiğine göre onların dostu olmalıdır; aynı zamanda bu kişide aynı zihniyeti hissedebiliyoruz. Bernard Silvestre veya diğer adıyla de Tour, *De mundi universitate sive Megacozmus et Microcosmus* [*Dünyanın Evrenselliği Üzerine ya da Büyük Evren ve Küçük Evren*] adlı eserini, Macrobius, *Alsclepius* ve bütün Chartreslı çevrelerde rastlanılan Chalcidius'un *Timaios* yorumunun etkisinde kaleme almıştır. Bu eser, düz yazıyla karışık içli beyitlerden oluşmaktadır. Birinci kitapta Doğa, ilahi İnayete, ilk maddenin bulunduğu karmaşadan sızlanıp yakınır ve dünyayı daha güzel bir biçimde düzenlemesi için ona rica eder. İnayet bunu seve seve kabul eder ve onun bu ricasını yerine getirmek için maddenin içinde dört unsuru birbirinden ayırır. *Megacosme*'un konusu budur. İkinci kitapta –*Microcosme*– İnayet Doğa'ya seslenir, dünyaya verdiği bu düzeni kutlar, bütün eserinin tacı olarak insanı oluşturmaya söz verir ve böylece insan diğer dört unsurun kalan kısımlarıyla şekillenir. Bu senaryo alegorik şahsiyetlerin gelişimleriyle ve Physis, Uranie ve İdeaların tarzına göre algılanır varlıkları renklendiren ve şekillendiren ihtiyar demiurgos Pantomorphos'un müdahale ettiği bir mitolojiyle doludur. Bu eserin bazı bölümleri çok hoştur, fakat büyük Dante'yi ve *İlahi Komedya*'yı anımsattığını söylemek abartılı olur.

Guillaume de Conches'un (1080-1145) öğretisinde de aynı "Chartreslı sendromları" görmekteyiz. Normandiya'da Conches'ta doğan Guillaume, Bernard'ın öğrencisi olarak Chartres'da eğitim görmüş ve hayatının geri kalan kısmını orada öğretmen olarak geçirmiş görünmektedir. Kültürlü bir gramerci, felsefede Platoncu ve Cornificienlerin muhalifi olmuştur. Kısacası mükemmel bir Chartreslıydı. Felsefi ve bilimsel bir ansiklopedi olan *Philosophia mundi*'yi [*Dünya Felsefesi*], doğal cevherler konusunda bir diyalog olan *Dragmaticon Philosophiae*'yi [*Doğa Felsefesi Üzerine Bir Diyalog*]; *Moralium dogma philosophorum*'u [*Filozofların Ahlak Öğretileri*], Platon'un *Timaios*'u ve Boetius'un *Felsefenin Tesellisi* hakkında Şerhleri ona borçluyuz. Guillaume *Trivium*'un üç bölümünü (gramer, belagat ve diyalektik), hitabetin kurucu unsuru veya bildiğimizi ifade etme bilimi olarak görmekteydi; *Quadrivium*'un bölümleri de (aritmetik, müzik, geometri ve astronomi) hikmet veya "gerçeğin (reel) doğru bilgisi"nin içinde yer almaktaydı. Şunu da ifade edelim ki hikmet *quadrivium*'dan daha geniştir; çünkü teoloji, matematik ve fizik şeklinde üç bölüme sahiptir. Burada *Quadrivium* matematiği temsil etmektedir.

Gerçeğin bilgisi, beşeri zihnin eseridir; "aklın" konusu cismani olandır ve "idrak"in konusu da gayri-cismani olandır. Dünyada hükmeden zıt unsurlar arasındaki düzeni gözlemleyerek filozof, düzenleyici hikmetiyle doğayı meydana getirmiş olan bir sanatkârın var olduğu sonucuna ulaşır. Üstadı Bernard için olduğu gibi onun için de *Timaios*, Tanrı'nın dünyayı –ki varlığını ona borçludur– yaratma tarzının bir tasviridir. Tanrı tarafından maddenin yaratılışı öğretisini Platon'a atfetmek, daha rahatça kullanmak için onun kozmogonisini Hıristiyanlaştırmaktır. Aziz Augustinus sayesinde bu çaba o kadar zor değildi. Platon'un İdealarını ilahi Söz'ün İdealarına dönüştürmek ve bunları varlıkların "biçimsel nedeni" olarak algılamak yeterliydi: Burada varlıkların şekilsel nedeni dediğimizde, sonlu varlıkların Tanrı tarafından onların suretine göre yaratıldıkları modeller veya prototipler anlaşılmalıdır. Böylece Platon'un İdealar âlemi, burada ilahi Hikmete ve bizzat İnayete dönüşmüştür. Nasıl ki Tanrı'nın Hikmeti, dünyanın biçimsel nedenidir, Tanrı'nın iyiliği de onun varoluşunun nedenidir. Tanrı, mutluluğunu paylaşabilecek varlıklara kendisini bildirmek istemiştir. Bu, özellikle onun sayesinde ebedilikte onu tadacak olan insan için geçerlidir. Burada Hıristiyan inancının XII. yüzyılın ilk yarısından itibaren antikçağa nasıl sıkı bağlarla bağlandığını görmekteyiz. Guillaume de Conches'un ahlak üzerine eserini incelerken ve Seneca'nın *De beneficiis*'inin [*İyilikler Üzerine*] ve Cicero'nun *Görevler Üzerine*'sinin onun üzerinde bıraktıkları etkiye gönderme yaptığımızda bunu daha iyi göreceğiz.

Kendisi olmak için gelişmeye ve derinleşmeye eğilimli bu incelikli kültürün, en il-

ginç belirişi ve en tipik tezahürü Salisburyli John'dur (yaklaşık 1110-1180). Fransa'da eğitim almış ve Chartres piskoposu olarak ölecek bu İngilizin eserleri, onlara ilham veren zihniyetin inceliğiyle ve üslubunun kalitesiyle Renaissance döneminin güzelliğine gölge düşürmemiştir. *Polycratus* ve *Metalogicon*'la birlikte Chartreslı hümanizmanın uzun süreli çabaları çok hoş eserlere ulaşılmasına sağlayacaktı. Ortaçağın çeşitliliği konusunda doğru bir fikre sahip olmak için, zarif bir aydın olan bu XII. yüzyıl piskoposunun eserleri üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Salisburyli John, Guillaume de Conches'un yaptığı gibi hikmeti belagattan ayırt etmeyi kabul etmemiştir. Bilinçli olarak yeniden canlandırmak istediği kültür türü, Cicero ve Quintilien'in *eloquentia*'sıydı, yani doğru olduğu gibi konuşmasını da bilen bir insanın entelektüel ve ahlaki oluşumunu gerçekleştirmekti. Tam anlamıyla felsefi düzlemde kendisinin Akademisyenler tarikatına ait olduğunu defalarca açıklamıştır; burada üslubunu izlemek istediği ve düşüncesine hayran olduğu büyük şahsiyet ne Platon'dur ne Aristoteles'tir; bu kişi Cicero'dur. Eksiksiz bir septisizm vaaz ettiği için Cicero'yu izlememiş, Cicero'nun yaptığı gibi kesinliği kabul edilmiş birkaç hakikati ayırmış ve geri kalanı verimsiz tartışma oyunlarına bırakmıştır. Her şeyden kuşku duymak saçmalık olur; hayvanlar belli bir idrak sergilerler; oysa insan hayvanlardan çok daha zekidir, demek ki hiçbir şeyi bilmememiz mümkün değildir. Aslında üç farklı kaynaktan kesin bilgiler elde edebiliriz: Duyular, akıl ve iman. Duyularına az da olsa güven duymayan kişi hayvanlardan daha aşağıdır; akla hiç inanmayan ve her şeyden kuşku duyan kişi artık kuşku duyup duymadığını bile bilemez hale gelir. İmanın karanlık ve aynı zamanda kesin olan bilgisine rıza göstermeyen kişi, bütün hikmetlerin temelini ve kalkış noktasını reddetmiş olur. Demek ki her konuda emin olmamakla beraber kendisini filozof ilan etmek kadar saçma bir durum olamaz. Fakat bu çekinceleri göz önünde bulundurduktan sonra akademisyenlerin alçak gönüllülüğü, birçok durumda izlememiz gereken en bilge örnektir. Hemen hemen bütün tartışılan sorunlarda olasılıklara ulaşmakla yetinmek gerekir. Filozoflar dünyayı ölçmek ve göğü kendi yasalarına boyun eğdirmek istemişler, fakat akıllarının güçlerine çok fazla güvenmişler; bu yüzden yükseldikleri an düşmüşler ve kendilerini bilge zannettikleri an saçmalamaya başlamışlardı. Nasıl ki Tanrı'ya karşı Babil kulesini inşa eden insanlar, dil karmaşasına düşmüşlerdi, aynı şekilde Tanrı'ya karşı felsefenin oluşturduğu savaşı açan filozoflar da, sistemler karmaşası içine düşmüşlerdi. İşte böylece saçmalıklarının ve yanlış tarikatlarının sonsuz çokluğu içinde dağıldılar; öyle ki sefaletlerinin farkında bile olmadıklarından bunların sefaleti ve acınacak halleri daha da derindi.

Bunun tersine Akademisyenler tam da alçakgönüllülüklerinden dolayı bu yanlışların tehlikesinden korunmuşlardır. Bilgisizliklerini kabul ederler ve bilmedikleri şeylerden kuşku duymasını bilirler; onların bu iddiasız tavırları, bizlerin onlara saygı duymamızı ve tercih etmemizi gerektiren özellikleridir. Duyuların, aklın ve imanın bizlere tartışılmaz kesinlikler sunmadığı bütün alanlarda kuşku duymalıyız ve çözülmesi imkânsız varılan zıt sonuçların eşit ölçüde sağlam temellere dayandırıldığı bu tür soruların uzun listesini çıkartabiliriz. Örneğin töz (substance), nitelik, melekeler, etkililik ve ruhun kaynağı; kader, tesadüf, hür irade, madde, cisimlerin hareketi ve ilkeleri, sayıların sonsuzluğu ve büyüklüklerin sonsuz bölünmesi, zaman ve mekân, sayı ve söylem, aynı ve diğeri, bölünebilen ve bölünemeyen, sözün tözü ve sureti, tümellerin doğası, teamül, erdemlerin ve kötülüklerin sonu ve başlangıcı, bir erdeme sahip olduğumuzda tüm erdemlere sahip olup olmama, bütün günahların eşit ve cezalandırılabilir olması, olayların nedenleri, denizin gelgitleri, Nil'in kabarması, ayın evrelerine göre hayvanlardaki ruh hallerinin yoğunlaşması veya hafiflemesi, doğanın çeşitli gizli sırları, büyüler, doğa ve eserleri, beşeri zihnin ulaşamadığı şeylerin ilk kaynakları, meleklerin cisimlere sahip olmaları ve bu durumda bu cisimlerin şekli, Tanrı ve akıllı bir varlığın zihni sınırlarını aşan sorular hakkında akademisyenler yargıda bulunmaktan kaçınırlar. Sıradan insanlar için bir kuşku içermeseler de bilgelere kuşkulu görünen ve akademisyenlerin alçakgönüllülüğünün onlara yargıda bulunmamayı öğrettiği birçok soruyu da bu listeye ilave edebiliriz.

Bu da kesin cevaba ulaşılamayacağı bahanesiyle bu sorular hakkında bilgilenmeyi ihmal etmek anlamına gelmez. Tam tersine dogmatik filozofu yaratan cehalettir ve akademisyeni akademisyen yapan da bilgidir. Tek bir sistem veya herhangi bir sorun hakkında tek bir cevap bildiğimizde bunu kabul etme eğilimini gösteririz. Seçim olanağımız yoksa nasıl seçim yapabiliriz? Zihinsel özgürlük, bilgilerin genişliği ve çeşitliliğine bağlıdır ve bu yüzden de Salisburyli John dindışı bilimlerin düşmanlarına ve eğitimin korunmasına karşı yemin etmiş her türlü "Cornificien"e karşı, Chartreslı hümanizmanın en ateşli ve en belagatlı savunucusu olmuştur.

Salisburyli John'un gözünde cevaplanması mümkün olmayan sorun tarzı, tümeller sorunudur. Şunu hatırladığımızda bu konuda da hiç şaşırmayız, çünkü bir konu ne kadar felsefi tartışmalara neden oluyorsa onun zorluğu da o kadar dilediğimizi düşlememize imkân sağlar. Demek ki filozoflar bu zor soruna el attılar, bunları enine boyuna tartıştılar, kelimeleri tesadüfen kullandıkları için farklı görüşler savunuyor gibi göründüler ve halefleri için de tartışmalarına yarayacak zengin bir alan bıraktılar. Bugün, bu sorunla –ki bu sorun öylesine eskidir ki bunları çözmeye çalışırken dünya

eskimiştir– ilgili en az beş cevap bulunuyor; bu cevaplar için o kadar zaman kaybedilmiştir ki Sezarlar bile, dünyaya egemen olmak için bu kadar zaman harcamamışlardır ve bunlar için öylesine para harcanmıştır ki Krezüs'ün bile bu kadar parası olmamıştır. Bazıları için tümeller yalnızca algılanırda ve tekilde vardır; başkaları ise suretleri matematiksel varlıklar gibi ayrık olarak tasavvur ederler; daha başkaları ise bunları bazen kelime olarak bazen de isim olarak algılarlar; son olarak başkaları da tümellerle kavramları bir tutarlar. Aslında tümellerin oluş şekillerini veya varoluş tarzlarını bilmiyoruz; ama bunların gerçek koşullarının ne olduğunu söyleyemesek de bunları nasıl elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Birinci sorundan daha küçük olan ikinci sorunu çözmemizi sağlayan da Aristoteles öğretisidir. Eşya gibi algılanan tümellerin şu anki varoluş tarzını araştırmak sonu olmayan ve pek meyve vermeyecek bir çalışmadır; fakat bunların idrak içinde ne olduğunu araştırmak kolay ve işe yarar bir çalışmadır. Gerçekten de sayı açısından farklı olan bireylerin tözsel benzerliklerini göz önünde tutarsak, cinsi elde ederiz; farklı cinsler arasında varolmaya devam eden benzerlikleri göz önünde tutarsak, türleri elde ederiz. Demek ki düşünce aracılığıyla tözleri suretlerden ve farklı olmalarına neden olan kazalardan arındırırsak tümellere ulaşırız. Bunlar bireysel olarak var değillerse de en azından bunları bireysel olarak düşünebiliriz ve ayrı olarak varolmayan bu tümelleri ayrı olarak inceleyebiliriz.

Burada Salisburyli John'un akademisyenliğinin ne tür bir akademisyenlik olduğunu görmekteyiz. Bu düşünür sağduyudan ve açık cevaplardan hoşlanan, karmaşıklıktan ve söz kalabalığından nefret eden bir tarza sahiptir. Salisburyli John, bir şeyi doğrulamak için bir kesinliğe sahip olmayı bekler; tümeller sorununda çağdaşlarının hoşlandıkları logos-savaşı karşısında akademisyenler gibi karar vermeyi askıya alır; fakat bunu kesin olmayan şeylerden hoşlandığı için yapmaz ve bu labirentten çıkmak için mantıklı bir çıkış yolu gördüğünde o yolu izlemede bir an bile tereddüt etmez. Salisburyli John insan için önemli olanın bir yere varmak olduğunu ve felsefi spekülasyonun çıkar gütmeyen bir oyun olmadığını da bilir. Gerçek Tanrı insanların gerçek hikmetiyse, o zaman Tanrı'nın sevgisi gerçek felsefedir. Kâmil filozof, teorik bilgiyle yetinen filozof değil de öğretiyi tebliğ ederken onu yaşayan filozoftur; tebliğ edilen gerçek temel ilkeleri izlemek, işte gerçekten felsefe yapmak budur. *Philosophus amator Dei est*: Bu aşk ve takva çağrısıyla bu hayat görüşü taçlanır ve biter; bu hayat tarzı güçlü olmaktan çok incelikli olan, titiz, zengin ve mükemmel kültürlü bir zihnin görüşüdür; öyle ki varlığı bile zihnimizde varolan XII. yüzyıl imgesini yüceltir ve asilleştirir.

KAYNAKÇA

CHARTRE HAREKETİ. – En önemli tarihsel kaynak Salisburyli John'un yazılarında bulunmaktadır bkz. Migne, Patr. lat., c. CXCIX. İki mükemmel eleştirel yayın için bkz. C. C. J. Webb, *Polycraticus*, 2 cilt, Oxford, 1909 ve *Metalogicon*, Oxford, 1909. – Hareketin geneli hakkında: A. Clerval, *Les ecoles de chartres au moyen âge du Ve au XVIe siecle*, Paris, 1895. – R. L. Poole, *The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time*, in Engl. Histor. Review, c. XXXV (1920), s. 321-342. – Edm. Faral, *Le manuscrit 511 du "Hunterian Museum" de Glasgow*, in *Studi Medievali*, c. IX (1936), özellikle de s. 69-103.

GILBERT DE LA PORREE'nin Boetius hakkındaki yorumları için bkz. Migne, Patr. lat., c. LXIV. Gilbert'e atfedilen *Tractatus de sex principiis*, eleştirel yayın olarak Alb. Heysse (*Opuscula et textus*, Münster i. Westf., fas. VII) tarafından tekrar yayımlanmıştır. – Öğretisi ve etkisi hakkında bkz. Berthaud, *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitier, 1892. – M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, c. II, s. 408-438. – A. Forest, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du "De hebdomadibus,"* in *Revue néo-scolastique de philosophie*, c. XXXVI (1934), s. 101-110. – A. Hayen, *Le concile de Reims et l'erreur théologique de Gilbert de la Porrée*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-1936, s. 29-102. – M. H. Vicaire, *Les Porretains et l'avicennisme avant 1215*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, c. XXVI (1937), s. 449-482.

THIERRY DE CHARTRES VE GUILLAUME DE CONCHES hakkında bkz. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris ve Ottowa, 1938 (konuyla ilgili kaynakça, s. 217-221). Aynı grubun diğer filozofları hakkında bkz. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius de Trinitale*, Breslau, 1926. – É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. III (1928), s. 5-24. – H. Flatten, *Die Philosophie des Wilhelm vonConches*, Koblenz, 1929. – M. Grabmann, *Handlischriftliche Forschungen und Miiteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner wissenschaftlichen Werke*, Bayer, Akad. D. Wissens., München, 1935.

SALİSBURYLİ JOHN HAKKINDA. – M. Demimuid, *Jean de Salisbury*, Paris, 1873. – C. Schaarschmidt, *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862. – Helen Waddell, *John of Salisbury*, in *Essays and Studies by Members of the English Associations*, c. XIII, Oxford, 1928, s. 28-51.

II

PIERRE ABÉLARD

Chartreslı okulların çok zengin ve farklı faaliyetleri, aynı zamanda bilimsel veya popüler ansiklopedilerin yazımı, XII. yüzyılın felsefi faaliyetinin yalnızca bir yönünü sunmaktadır. Bir yandan Chartres üstatlarının Platon ve *Timaios* spekülasyonların-

dan aldıkları hazza; öte yandan da mantığın beklenmedik gelişmesine, teolojiye her zamankinden daha sessiz sedasız sızmasına ve eski diyalektikçiler veya filozoflar tarafı ile mistikler ve teologlar tarafı arasında daha önce de zikrettiğimiz eski çatışkıyı yeniden alevlendirmesine şahit olmaktayız.

Tamamen rasyonel olan spekülasyonun, büründüğü en az ilgi çekici şekil, yola gelmez bu diyalektikçilerin ona verdiği şekildir; ki bunların en bariz örneği Anselme de Besate'tır; XII. yüzyılda bu örnekler artar. Salisburyli John'un Cornificius'u yalnızca bir cahil değildir, bu kişi kılı kırk yarmayı seven birisidir ve öyle görünüyor ki Seine nehri kenarında başkalarının yanı sıra Adam Parvipontanus'un eğitim verdiği Petit-Pont okulunda gerçek Cornificiuslar'ın sayısı hiç de az değildir. Burada, o dönemde bazıları çözümsüz olarak görülen derin sorunlar, tutkuyla tartışılmaktaydı: Çarşıya götürülen bir domuzu tutan insan mıdır yoksa ip midir? Bir mantoyu bütün olarak aldığımızda başlığını da almış oluyor muyuz? Bu çevrelerde sofistik akıl yürütmeler ve us oyunları modaydı. *Gualidique* akıl yürütmesi olarak adlandırılan –adlarını kendilerini icat eden adamın, Gualon'un adından almışlardı– akıl oyunlarından bazıları özellikle çok ünlüydü, size burada küçük bir numune sunmak istiyoruz: Sende olan şey kaybetmediğin şeydir, boynuz kaybetmedin, demek ki boynuzların var; fare bir kelimedir, bir kelime peynir yemediğine göre fare de peynir yemez. En ilginç olan ise, bu örnekleri aktaran kişinin bu sanatın ne tahrik edici bir şekilde kullanılması ne de küçümsenilmesi gerektiğini söylemesidir. Kuşkusuz burada diyalektik alanında alıştırma yapmayı amaçlayan basit tartışma temaları söz konusudur; fakat ilk başlarda bunu sadece şekilsel bir çalışma veya basit bir oyun olarak görenler, kendilerini kaptırdıklarında bu çocukça eğlenceleri, felsefeyle veya teolojiyle karıştırmaktaydılar.

Bununla beraber aynı dönemde başka üstatlar, akıllarını daha iyi kullanmasını bilmişlerdir. Bunların en ünlüsü olan Pierre Abélard, kültürlü ve karakter olarak pişmiş kişiler bakımından son derece zengin olan bu XII. yüzyılın en üstün nitelikli şahsiyetlerinden biriydi (1079-1142). Abélard, Nantes yakınlarında bulunan Pallet kasabasında, orduya girmeden önce biraz eğitim görmüş ve oğullarının da kendi izinden gitmelerini isteyen bir babanın oğlu olarak doğmuştur. Edebiyata ve özellikle de diyalektiğe askeri hayattan tamamen vazgeçecek kadar büyük bir tutkuyla bağlanmıştır. Guillaume de Champeaux'nun hocalığında Paris'e eğitim almaya gelmiştir; fakat sınıfında hocasına öylesine karşı çıkmıştır ki hocasının ve sınıf arkadaşlarının düşmanlıklarını kazanmıştır. Durum böyle olunca da Abélard, kendi yöneteceği bir okul açmak istemiş ve genç yaşına rağmen Melun okulunu kurmuştur. Burada elde ettiği başarıdan yola çıkarak Paris'e daha yakın olmak istemiş ve okulunu Corbeil'e taşımış-

tır; fakat yakalandığı hastalıktan dolayı eğitimden uzak kalmak zorunda kalmış, memleketine geri dönmüş, birkaç yıl sonra eski hocası Guillaume de Champeaux'nun gözetiminde belagat öğrenmek üzere Paris'e gelmiştir. Tahmin edileceği üzere Abélard, hocasına karşı çıkmaya devam etmiştir ve Abélard'ın söylediklerine bakılırsa tümeller sorununda hocasını savunduğu gerçekçi öğretiyi terk etmeye zorlamıştır. Bu zorla kabul ettirilmiş uzlaşma diyalektik hocası olarak Guillaume de Champeaux'nun ününü yerle bir etmiş ve öğrenciler onun okulunu boşaltıp Abélard'ınkine geçmişlerdir. İleriki bölümlerde, bu savaşçı diyalektikçiyi hayatının diğer evrelerinde izleyeceğiz. Bizzat Abélard, hocalarına saldıran, dinleyicilerini yakalayan, onları bir ganimet gibi alıp götüren, yerleşmeyi arzuladığı okul ve kürsüleri kuşatan gerçekçi bir savaşçı gibi kendisini sunmaktadır. Abélard'da, ailesinden gelen askeri bir taraf hep kalmıştır ve Guillaume de Champeaux'ya karşı verdiği mücadeleyi de gerçek bir zafer haberi olarak sunmaktadır.

Diyalektik ve belagat hocasını yendikten sonra, aynı kaderi yaşatmak için kendisine, ünlü Anselme de Laon'u, teoloji hocası olarak seçmiştir. Yeni hocasının okulunda, Hezekiel hakkında yorumlarda bulunma iddiası taşıdığı için onunla bozuşmuş, Laon'u terk edip Paris'e gitmiş ve olağanüstü bir başarıyla orada teoloji ve felsefe dersleri vermiştir. Heloïse'e duyduğu sevgi ve hadım edilmesi bu döneme rastlar; dine girer ve gezgin hayatı devam eder, 1142'de ölünceye kadar gittiği farklı manastırlarda öğretisini ve endişesini taşımıştır.

Bu tutkulu filozof; gelgitli, gururlu, savaşçı kişilik; bir aşk hadisesiyle kariyeri bir anda dramatik bir biçimde biten bu mücadeleci kişi; felsefi spekülasyonlarının özgünlüğünden çok kişiliğinin yarattığı güçlü çekimden dolayı büyük bir şahsiyet olmuştur. Onu ortaçağ felsefesinin kurucusu olarak görmek, Johannes Scotus Eriugena ve özellikle de Aziz Anselmus'un verimli gayretlerini unutmak anlamına gelir; XII. yüzyılda skolastiği kuran Abélard'ı, XVII. yüzyılda skolastiği yok eden Descartes'ın karşılığı olarak koymak, gerçeği parlak bir biçimde basitleştirmektir. Abélard, Rousseau'nun, Lessing'in ve Kant'ın selefi, Aziz Bernard'a karşı aklın hakkını savunan serbest-düşünür, modern akılcılığın peygamberi ve öncüsü olarak ilan edilmiştir. Bütün bu yargıların gerçeklikten alınmış birkaç özelliğin karikatür noktasına vardırılıncaya kadar abartılmasından kaynaklandığını göreceğiz.

Abélard'ın eseri, çift yönlü, hem teolojik hem felsefidir. Teolojik açıdan onun *Sic et non*'unun [*Evet ve Hayır*] tarihsel önemini zikretmemiz gerekir. Bu eser, birçok sorun hakkında Kutsal Metnin ve Kilise Babalarının görünürdeki çelişkili tanıklıklarını aktarmaktadır. Abélard, teoloji alanında otoriteleri keyfi olarak kullanmamak gerekti-

ğini ilke olarak ortaya koymaktadır. Eserin kaleme alınmasına neden olan niyete gelince Kilise Babalarını birbirine karşı kullanarak otorite ilkesini yok etmek istediğine dair –bu görüş zaman zaman inatla yinelense de– hiçbir kanıt yoktur; bunun tersine Abélard, bu görünür çelişkileri zihinlerde soru uyandırmak ve insanları bunları çözmeye teşvik etmek için bir araya topladığını açıkça beyan etmiştir. *Evet ve Hayır* yöntemi, Aziz Thomas'ın *Somme teolojique* [*Teolojik Risale*] adlı eserine tamamen aktarılmıştır; burada her sorun, lehteki ve aleyhteki otoriteleri karşı karşıya getirmekte; aynı zamanda da bu zıtlaşmaları, cevabı seçerek, belirleyerek ve ispatlayarak çözmektedir. Aynı şekilde Abélard'ın teoloji alanında aklı, otorite yerine geçirmeye çalıştığı da doğru değildir. Kuşkusuz bu konuda tek yetkili olan teologlar, Abélard'ın dogmaları ve özellikle de Teslis dogmasını akli bir biçimde yorumlamaya gayret ederek yanılgıya düştüğü konusunda, Aziz Bernard'la aynı fikirdedirler. Fakat maalesef felsefe ile teolojiyi zaman zaman birbirine karıştırdıysa da, hiçbir zaman otoritenin akıldan önce geldiği ilkesinden vazgeçmemiştir; diyalektiğin imanın hakikatlerini açıklamaya ve inanmayanlara cevap vermeye yaradığı; son olarak da ruhun kurtuluşunun felsefi kitaplarda değil de Kutsal Metinde bulunduğu kanısındadır; işte o bu ilkelerden hiç sapmamıştır. "Aziz Pavlus'a karşı durarak filozof olmak istemiyorum, diye yazmıştır Heloise'e, Mesih'ten ayrılmak için bir Aristoteles de olmak istemiyorum, çünkü gökkubbe altında kurtuluşumu sağlayacak başka bir isim yoktur. Bilincimi kurduğum taş, Mesih'in Kilisesini kurduğu taştır: Fundatus enim sum super firmam petram." Abélard'ın hayatının ve son yılları hakkında Muhterem Pierre'in de duygulandırıcı şahitliğinin doğruladığı bu sözler bir mezhep sapkının sözleri değildir. Teolojik hatalar işlemiş olabilir, fakat bu hatalar mezhep sapkınlığından çok farklıdır; bir Hıristiyan için daha ciddi olan gizemin anlamını atlamış olabilir, fakat serbest-düşünür Abélard efsanesi, antika mağazalarına atılması gereken bir efsanedir.

Zaten Abélard, sadece bir sorun derlemesi olan *Evet ve Hayır* yüzünden teolojik güçlükler yaşamış değildir. Bu sorunlar hakkındaki kişisel düşüncesi çok farklı bir üslupla kaleme alınmış ve Latin Kilise Babaları geleneğinin devamı olan yazılarında yer almaktadır: 1118'de kaleme alınmış ve 1121'de yasaklanmış olan *De unitate et trinitate*'nın [*Birlik ve Teslis Üzerine*] iki şerhli nüshası mevcuttur; 1123-1124'ten sonra kaleme alınan *Theologia christiana* [*Hıristiyan Teoloji*] ve *Theologia* (genelde *İntroductio ad theologiam* [*Teolojiye Giriş*]olarak zikredilir). Bu eserlere, kendisi ve düşüncesi hakkında çok kıymetli bilgiler içeren *Lettres à Héloïse* [*Héloïse'e Mektuplar*] dışında *Sermons*'u (Vaazlar) ve özellikle de muhtemelen havatının son yıllarında yaklaşık 1141'de kaleme aldığı *Dialogue entre un Juif, un Philosophe et un Chrétien* [*Bir Yahudi Bir Filozof*

ve Bir Hıristiyan Arasındaki Diyalog] adlı eseri eklemek gerekir.

Abélard'ın felsefi eserinin en önemli kısmı, mantık hocası olarak yürüttüğü faaliyetlerinden doğmuştur. Bunları Victor Cousin'in yayımladığı *Dialectica* sayesinde ve yakın bir zamanda Bernhard Geyer'in yayımladığı bir dizi yorum –*Gloses sur Porphyre* [*Porphyrios Üzerine Şerhler*] , *Gloses sur les Catégories* [*Katogoriler Üzerine Şerhler*] , *Gloses sur le De Interpretatione* [*"Yorum Üzerine" Hakkında Şerhler*]– sayesinde bilmekteyiz. Abélard, eğitiminin başarısını sağlayan olağanüstü yeteneklerini orada sergilemiştir: Ele alınan metinler hakkında en ilginç felsefi soruları bulup sorma kabiliyeti, sorunları tartışırken sergilediği berraklık, sorunların çözümünde sunduğu ifadelerin kesinliği. Abélard'ın yorumladığı Boetius'un incelemeleri, sürekli elinin altındaydı, ancak Abélard, bu metinlerin Platoncu eğilimlerine kendini kaptırmadan Aristoteles'in gerçek düşüncesi olduğuna inandığı –ki bunlar bazen Aristoteles'e de, ama her zaman kendisine ait düşüncelerdi– anlamda bu yorumları düzeltmişti. Şunu da hatırlamak gerekir ki Abélard Aristoteles'in mantık eserinin yalnızca bir kısmını bilmekteydi ve *Physica* [*Fizik*] ve *De anima* [*Ruh Üzerine*] gibi eserlerinden –ki bunları bilmesi son derece önemli olurdu– haberdar değildi. Bu durum için aslında çok üzülmemek gerekir, çünkü bu sayede Abélard birçok şeyi kendi yaratmak zorunda kalmıştır.

Kendi dönemindeki bütün mantık hocaları gibi tümeller sorununda felsefeyle tanışmıştır. Porphyrios'un ortaya attığı sorular, tümellerin yalnızca düşüncede mi yoksa gerçekte de varolup olmadıklarını bilmekle ilgiliydi: *utrum verum esse habeant an tantum in opinione consistant*; gerçekte varolmaları durumunda bunlar cismani mi yoksa gayri-cismani midirler? Üçüncü sorun da, algılanır eşyadan ayrı mı yoksa bunların içinde mi olduklarıdır. Porphyrios'un bu üç sorusuna Abélard, bir dördüncüsünü eklemiştir, diğer üç soru gibi onun eklediği bu dördüncü soru da klasik olacaktı: Karşılık geldikleri bireyler varolmayı bıraktıklarında, cinsler ve türler, düşünce için hâlâ bir anlama sahip olurlar mı? Örneğin "gül" kelimesi, bütün güller yok olursa hâlâ bir anlam taşır mı? Bu çeşitli sorunların cevapları birinci sorunun cevabına bağlıdır: Tümeller yalnızca düşüncenin konusu mudurlar yoksa gerçekte de var mıdırlar?

Mümkün birinci cevap, tümellerin bir şey (*res*) olduğunu kabul etmektir, fakat bu da iki şekilde anlaşılabilir. Boetius'un öğretisini izlersek, örneğin insan türü gibi bir türde bütün bireyler insan özünü ortak olarak taşımaktadırlar, fakat bunlar arazlardan dolayı (boy, şekil, renk, vs.) farklılaşırlar; örneğin Sokrates Platon değildir. Tümel "insan" bireylere ortak bir özdür. Şimdi ise birkaç türü, örneğin insan, at ve köpeği ele alalım; aynı şekilde hepsini kapsayan "hayvan" cinsinin özüne ortak olarak

sahip olduklarını söyleriz, fakat bunlar kendi içlerinde özel bir farkla birbirlerinden ayrılırlar: İnsan diğer hayvanlar gibi hayvandır, fakat onun özelliği olan "akıllılık" onu insan türü içine dahil eder. Demek ki tür gibi cins de bir özdür (*essence*). Abélard, Porphyrios'un yorumcusu Boetius'un duruşunu, içerdiği sorunu ve bundan nasıl kurtulduğunu çok iyi anlamıştır. Bu sorun şudur ki aynı tümel (hayvan, insan) hem bütüncül olarak kendi içinde olmalı hem de cinsini veya türünü oluşturduğu her bireyde bütüncül olarak varolmalıdır. Boetius bu zor durumdan şöyle çıkmıştır: Kendi içlerinde ele alındıklarında tümeller yalnızca düşüncenin nesneleri olarak vardırlar, fakat bunlar arazlarından dolayı cismani ve algılanır hale gelmiş bireylerde gerçekten varlıklarını sürdürmektedirler. Abélard bu cevabın kabul edilemeyeceği kanısındadır, çünkü yüksek felsefi otoriteler bu çözümden yana olsalar da fizik buna karşıdır: *cui etsi auctoritates consentire plurimum videantur, physica modis omnibus repugnat.* Abélard "fizik"le, fiziksel cisimlerin doğasını kasteder. Tecrübenin doğruladığı şey türlerin gerçekten birbirlerinden farklı olduklarıdır; fakat bunlar aynı cinse ortak olarak sahip olsalardı böyle olamazlardı. Eğer aynı "hayvan" tümeli gerçekten ve bütüncül olarak "insan" türünde ve "at" türünde varsa, insan türünde akıllı olan aynı hayvan, at türünde (espece) akıllı değildir. Böylece tek ve aynı şey hem kendisi hem de tersidir, ki bu da imkânsızdır. Demek ki başka bir cevap aramak gerekecektir.

Gerçekten de ikinci cevap doğruya daha yakındır. Bu cevap da, bireylerin kendi aralarında, yalnızca arazi şekilleriyle değil, aynı zamanda özleriyle de farklılaştıklarını –öyle ki birinde bulunan şey gerçekten diğerinde bulunmaz– söyler. Bu tutumu izleyenler için her bireyin özü, diğer bireylerin özünden gerçekten farklıdır, hiçbir bireyin diğer bireylerle ne maddesi ne de şekli ortaktır. Buraya kadar her şey açıktır. Fakat maalesef özlerin tümelliğini korumak istemektedirler ve bunu yaparken de yukarıdaki zorluklara düşmemek için şunu ileri sürmüşlerdir: Ayrı olan şeyler yine de aynıdırlar, *öz itibariyle* değilse de (çünkü her biri kendine has öze sahiptir) en azından *farksızlık* itibariyle öyledirler. Böylece aynı tür içinde bireysel olarak ayrı şekiller arasındaki fark-sızlık (*in-différence*, farklılık yokluğu), bireylerde özel şekillerin tümelliğini fark etmeye yeter. Başka bir deyişle ortak hiçbir şeye sahip olmayan bireylerin benzerliğini açıklamak için bunların farklı olmadıklarını kabul etmek yeterlidir. Abélard'dan dolayı birinci çözümden vazgeçmek zorunda kalan Guillaume de Champeaux bu çözüme sığınmış görünmektedir; fakat ürkütücü öğrencisinin onun burada da barınmasına izin vermediğini anlıyoruz. Farklı-olmamak sadece olumsuz bir anlamda yorumlanırsa, insan olarak –ki ikisi de öyledirler– Sokrates'in hiçbir bakıma Platon'dan farklı olmadığı kabul edilir, fakat taş olarak da –ki her ikisi de böyle

değildirler– farklı olmadıklarını eklemek gerekir. Olumlayarak ve bunların insan olarak farklı olmadıklarını söyleyerek bunu düzeltiriz; fakat burada bir önceki cevaptaki sorunlarla karşı karşıya kalacağız, çünkü iki çözüm de aynıdır. Edilgen anlamda "-*den farklı olmamak*" "*ile uzlaşmak*"la aynı şeydir ve nasıl tümel her bireyde mevcut olabilir? Bazılarının savundukları gibi bir tümel, bir birey "topluluğu" değildir, çünkü bütüncül olarak her birinde mevcuttur. Tümel, türlerinde sıralandıkları gibi orada da sıralanan bireylerden önce gelir; topluluk ise, onu oluşturan bireylerden sonra gelir. Demek ki şuraya varırız, Sokrates ve Platon insanlık bakımında uzlaşmaktadırlar, fakat bunlar aynı insansalar hangi bakımdan farklılık arz edebilirler?

Bütün bu zorlukların kaynağı, tümellerin kendi içlerinde olmasa da en azından bireylerde gerçek şeyler oldukları yanılsamasıdır. Burada Abélard Platon'un İdealarının kendinde gerçekliğine değil de, cinsin tümellerinin türlerindeki veya türün tümelinin bireylerindeki gerçekliğine saldırmaktadır. Bunun nedeni basittir. Tümel birkaç şeyle bir şey söyleyebilen şeydir; fakat bireysel olarak veya topluluk olarak birkaç şeyle söylenebilen şey yoktur; bunların her biri yalnızca kendisidir ve olduğu şeydir. Ki buradan da Abélard şu önemli sonuca varır: madem bu tür tümellik eşyaya atfedilemez o zaman bunu kelimelere atfetmemiz gerekecektir. Gramerciler tümel terimlerle özel veya tekil terimleri birbirinden ayırt etmektedirler. Özel bir terim yalnızca tek bir bireyin, örneğin Sokrates'in yüklemidir; tümel bir terim, doğalarından dolayı uygulandığı teker teker ele alınan birçok bireyi ifade etmek için seçilmiş bir terimdir. Demek ki tümellik bazı kelimelerin mantıksal işlevinden başka bir şey değildir.

Burada Abélard'ın, tümellerin bir *flactus vocis*'ten, yani ses çıkarmaktan ibaret olduğunu düşünen Roscelin'in tavrına geldiğini düşünebiliriz. Aslında onun söylemek istediği bu değildir. Roscelin haklı olsaydı, her tür doğru gramatikal yapı mantıksal bakımdan da geçerli olurdu ve mantık da gramere indirgenirdi. Fakat durum böyle değildir, çünkü gramer açısından insan taştır demek gibi insan hayvandır demek de doğrudur; fakat yalnızca ikinci önerme mantıksal olarak geçerlidir. Buradan da şu yeni sorun ortaya çıkar: Hangi nedenden dolayı bazı vaazlar mantıksal olarak geçerliyken bazıları değildir?

Bu soru, neden aynı ismin birkaç bireye atfedilebileceği sorununu araştırmaya gelir. Abélard'ın cevabı, eşyanın kendiliğinden tümeller hakkında ifade ettiklerine uydukları şeklindedir. Bu böyle olmalıdır, çünkü bir idea hiçten elde edilemez ve madem ki tümeller eşyanın dışında var değildir o zaman eşya ona ait olan yüklemlerin mantıksal geçerliliğini veya geçersizliğini açıklayacak bir şeylere sahip olmalıdır. Eş-

yada tümelin bu temeli, Abélard'ın "hal" (*status*) olarak adlandırdığı şey; yani her şeyin kendine has olma biçimidir. Tümellere herhangi bir gerçeklik atfedenlerin düştüğü yanlış, hiçbir şey olmayan "insan" ile bir şey olan "insan olmak"ı karıştırmalarından ileri gelmektedir. Aynı şekilde "at" var değildir, oysa "at olmak" bir gerçektir. Demek ki vaazların mantıksal geçerliliğini açıklamak için buradan yola çıkmak gerekir, ki bu da mümkündür. İnsan, at vs. olan sadece bir birey bulunsaydı bu imkânsız olurdu, fakat durum böyle değildir. İki veya daha çok insanın birbirlerine uymalarının nedeni, her birinin "insan olması," yani "insan hali"nde olmasıdır. Burada bunların, insana ait herhangi bir "öze" ortak olarak sahip olmaları söz konusu değildir; hiçbir öze başvurmuyoruz, diye belirtir Abélard; söz konusu olan sadece bazı bireylerin her birinin başka bireylerin bulundukları hal içinde bulunmalarıdır. Bu "haller kendiliklerinden şu veya bu doğada oluşmuş şeyler"dir; tümelleri elde etmek için aynı haldeki varlıkların ortak benzerliklerini alıp bunlara bir isim vermek gerekir: *Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitadinem ille concepit, qui vocabulum imposuit.*

Geriye bu tümellerin düşüncedeki içeriklerini belirlemek kalır. Bunu bilmek için oluşumlarına bir bakalım. Duyu organlarımız var ve nesneleri, örneğin bir insan veya bir kuleyi algılarız; her nesnenin bizde bir sureti oluşur ve bu suret ondan bağımsız olarak varolur; söz konusu kule yıkılsa da biz onu hayal etmeye devam edebiliriz. Nesneler tarafından içimizde üretilen suretler, kendi oluşturduğumuz kurmaca suretlerden farklılaşırlar, örneğin hiç görmediğimiz bir kenti hayal etmemiz veya tasavvur etmemiz gibi. Fakat bunlar aynı zamanda genel olarak "bir insan"ı veya "bir kule"yi düşündüğümüzde zihnimizde olan şeyden de farklılaşır. Özel (mantıkçı için "tekil" = bir bireyi gösteren) bir terim olan düşünce nesnesi, genel terimden veya "tümel"den farklılaşır. Belli bir birey olan Pierre veya Paul'den bahsettiğimde tasavvurum, "insan"dan bahsettiğimden farklı bir doğadadır; "Cluny kulesi"ni tasavvur ettiğim gibi herhangi bir "kule"yi tasavvur etmem. Bir birey hakkındaki tasavvurum canlı, kesin ve ayrıntılarıyla belirlenmiş bir surettir; bir tümelin tasavvuru zayıf, karışık ve görece belirsizdir: Ancak elde edildiği benzer bireylere ortak unsurları elde tutar. Demek ki bir tümel, benzer doğadaki ve dolayısıyla da aynı "hal"deki bir birey topluluğundan düşünce sayesinde çıkarsanmış belirsiz bir sureti gösteren bir kelimedir sadece.

Bu yüzden de "idea" kelimesi onlara pek uymamaktadır. Daha doğrusu bir İdea, idrakin bir türde veya bir cinste bulunan birey çoğulluğunu ayrı ayrı tasavvur edebilmesini sağlayan basit ve benzersiz edimdir. Gramerci Priscianus'un de (XVII:6, 44)

doğru olarak gözlemlediği gibi Tanrı'nın eşya hakkındaki bilgisi de bu şekildedir ve Tanrı İdealarından da haklı olarak bahsedilir, fakat insan için aynı durum geçerli değildir. Gerçi sanatkârlarımızın yapmak istedikleri şey hakkında bir "ideaları"/"fikirleri" vardır. Üretmek istedikleri eşya hakkında önceden tasarlayarak bu modele göre çalışmaktadırlar ve bir anlamda bu model kendisine benzer olarak üretilen eşyanın cismine girer. İnsanlar bu şekilde kılıçlar veya evler yaparlar; fakat bu durumda söz konusu olan doğal varlıklar değil –ki bunların İdealarına Tanrı sahiptir, çünkü onlara neden olan odur ve biz onların İdealarına sahip değilizdir, çünkü onlara neden olan biz değilizdir– yalnızca yapay eşyadır –ki onlar hakkında biz İdea/fikir sahibiyizdir. Bu yüzden eşya hakkında yalnızca algılanır suretlere sahibizdir;suretlerden eşyanın doğasının saf idrakine çıkmak bizim için çok zordur, çünkü algılanır arazların dıştan algılanışı bunu engeller: *Homines qui Per sensus tantum res cognoscunt, et ne pure rerum naturas concipiant, accidentium exterior sensualitas impedit.*

Bu olgudan önemli epistemolojik sonuçlar çıkmaktadır. Kesin olan ve gerçek nesneler hakkındaki yegâne bilgi en azından insan için ayrı ayrı varlıkların bilgisidir. Bu tür durumların hepsinde tam anlamıyla "idrak" vardır; bunun tersine geneli düşündüğümüzde belirsizlik içinde kalırız ve burada görüşten (*opinio*) başka bir şey söz konusu olamaz. Bunu tecrübede de görürüz. İnsanlar algılarıyla ulaşamadıkları şeyler hakkında bilgiden çok görüşe sahiptirler: *Unde homines in his quae sensu non attrectaverunt, magis opinionem quam intelligentiam habere contingit.* Bize bahsedilen, fakat hiç görmediğimiz bir kenti hayal ederiz ve onu ilk defa gördüğümüz gün bizi büyük bir şaşkınlık bekler! "Tümeller"imiz için de durum çok farklı değildir. Bunlar, hiç görmediğimiz ve suretini tasavvur ettiğimiz kentler gibi eşyanın içindeki şekillere benzerler: *ita etiam credo de intrinsecis formis quae ad sensus non veniunt, qualis est rationalitas et mortalitas, paternitas, sessio, magis nos opinionem habere.* Belki tümel hakkında yalnızca görüş sahibi olunabildiğini ve bilgi edinmenin sadece özel için mümkün olduğunu söylersek, Abélard'ın tavrını yanlış olarak belirlememiş oluruz. Abélard, Aristoteles'i Aziz Aquinolu Thomas'a bağlayan ideal bir çizgi değil de daha çok spekülatif grameri Ockhamlı William'a bağlayan çizgide yer almaktadır.

Abélard'a göre tümeller, "adların anlamları"ndan başka bir şey değildirler: *nominum significatio.* Bunları şekillendirme sürecinin adı "soyutlama"dır. Gerçekte madde ve şekil her zaman birlikte sunulmuştur, fakat idrakimiz dikkatini yalnızca şekle veya yalnızca maddeye yöneltme gücüne sahiptir. Bu dikkat yöneltme edimi soyutlamayı oluşturur. Eşyayı bu şekilde tasavvur etmekte yanlış yoktur. İdrak, ya şekli ya da maddeyi ayrı düşünerek yanılmaz; fakat ya maddenin ya da şeklin ayrı varolduğunu

düşünürse yanılmış olur; zaten burada soyutlamanın değil de soyutların yanlış bir bileşimi söz konusu olur. Soyutlama, ayrı olmayan şeyleri ayrı olarak tasavvur eden dikkatin eşyanın üzerine yönelme tarzından ibarettir. Bilgi, birlikte olan şeylerin birlikte olduklarını ilan etmekten ibarettir; görüş veya yanlış, kavrayışın birlikte olmayan şeyleri birlikte tasavvur etmesidir. Soyutlamanın bu açıklaması tamamen psikolojik bir düzlem üzerinde ilerlemektedir; bu da bilmek konusundaki Aristotelesçi ontolojiyle uzlaşmaz değildir kuşkusuz, ama ona yabancıdır. Bu görüş XIII. yüzyılda Augustinusçu ekolde varlığını sürdürecek ve Ockham'ın öğretisinde eksiksiz gelişimine ulaşacaktır.

Demek ki artık sorulan dört soruya da cevap verecek durumdayız. Cinsler ve türler var mıdırlar, yani gerçekten varolan eşyaları mı yoksa idrak edilen basit eşyaları mı göstermektedirler? Kendiliklerinden yalnızca kavrayışta vardırlar (*in intellectu solo et nudo et puro*), fakat gerçek varlıkları, yani özel terimlerin gösterdikleri aynı özel eşyayı göstermektedirler. XIV. yüzyılda hayati bir önem kazanacak olan şu sonucu da burada zikredelim: Genel terimlerle gösterilen tek gerçek, özel terimlerin gösterdikleri gerçektir; "insan"da olan "Sokrates"te olandan fazla değildir, hatta daha azıdır. İkinci soru: Tümeller cismani midirler yoksa gayri-cismani midirler? Bir anlam taşıdığı ölçüde şunu cevap olarak sunabiliriz: İsim olarak tümeller cismanidirler, çünkü doğaları telaffuz edilmiş kelimelerin doğasıdır, fakat benzer birey kalabalığını gösterme elverişliliği gayri-cismanidir; demek ki kelimeler cisimdir, fakat anlamları değildir; bunlar, *incorporea quantum ad modum significationis*'dır, der Abélard. Üçüncü soru: Tümeller algılanır eşyanın içinde mi dışında mı vardırlar? Gayri-cismaniler iki türdendir: Tanrı ve nefs (ame) gibi algılanırın dışında varolanlar ve cisimlerin şekilleri gibi algılanırın içinde varolanlar. Bu son cinsin (genre) şekillerini gösterdiği takdirde tümeller, algılanırın içinde varolmaya devam etmektedirler; fakat soyutlamayla algılanırdan ayrı olarak bunları gösterirse o zaman algılanırın ötesindedirler. Abélard, Platon ile Aristoteles'i bu şekilde uzlaştırabileceğimizi düşünmektedir, çünkü Aristoteles şekillerin yalnızca algılanırda var olduğunu söyler, ki bu doğrudur, oysa "fiziğin araştırmacısı" Platon bu şekillerin duyularımızca algılanmasalar da doğalarını koruyacaklarını söyler, ki bu da doğrudur. Dördüncü soru: Kendilerine karşılık gelen bireyler olmadan tümeller varlıklarını sürdürürler mi? Bireyleri gösteren isimler olarak varolmayı bırakırlar, çünkü gösterecek bireyleri kalmaz; bununla beraber anlamları varolmaya devam eder, çünkü güller hiç kalmamış olsa da şunu söylemeye devam ederiz: Gül var değil.

Abélard'ın mantık eserinin tarihsel önemi çok büyüktür. Gerçekten de teolojik

hiçbir gönderme yapmadan tamamen felsefi açıdan tartışılmış ve kendisi için çözümlenmiş bir sorunun örneğini sunmaktaydı. Abélard böylesi sorunlara değinen ilk kişi değildi; kendi döneminin bütün mantık hocaları bu sorunları gündeme getirmek zorunda kalmışlardı ve Abélard'ın göz önünde bulundurduğu olası cevapların sayısı, Salisburyli John'un bu sorulara son derece çeşitli cevaplar getirildiğini ifade eden sözlerini de doğrulamaktadır; fakat Abélard'ın duruşu, tartışmaya egemen olan ve onu sonuca götüren bir hocanın duruşudur. Johannes Scotus Eriugena'nın eserinin büyük ölçüde teolojik özelliğini hatırlayacak olursak şunu rahatlıkla kabul edebiliriz ki Boetius'tan beri Abélard'ın eseriyle karşılaştırılabilecek hiçbir felsefi eser yoktur ve adcılığının (nominalisme) orijinal oluşunu göz önünde tutarsak şunu savunmakta belki hiç tereddüt etmeyiz ki yeni felsefi fikirlerin sunulduğu Latin dilindeki ilk eser MS XII. yüzyıla aittir.

Abélard'ın mantığının ortaçağı etkilediği hiç kuşku götürmemektedir. O dönemde mantığın eşyayı (*res*) mı yoksa kelimeleri (*voces*) mi incelediği konusunda iki taraf bulunmaktaydı. Abélard, birinci cevabı yok ederek mantığı kendi düzeni içinde her türlü metafizik önkabulden özgür, bağımsız bir bilim haline getirmeye büyük katkılarda bulunmuştur. Bu bilim, Sanatlar Fakültesi'nin mantık eğitiminde şu kişiler sayesinde aynı tarzda devam edecekti: Günümüzde hâlâ iyi bilinmeyen XIII. yüzyılın büyük mantıkçısı Guillaume de Shyreswood (ölüm 1249); Paris'teki öğrencisi Pierre d'Espagne (ölüm 1277), Psellos'un kendi mantığını alacağı *Summulae logicales* [*Mantık Risaleleri*] ve yaklaşık 1250 yılında kaleme aldığı ve aynı gelenekten ilham alan *Summa logicae*'nin [*Mantık Risalesi*] yazarı Lambert d'Auxerre. Her avantajın bir de ters yönü vardır. Bağımsız ve bilim olarak kendine yeterli bir mantığı elde etmek çok iyiydi, fakat bir gün bu terimci mantığın metafizik yöntem düzeyine yükselme tehlikesi baş gösterebilirdi. Öyle olsaydı o anda bir Ockham'ı meydana getirmek için zaman hazır olurdu. Abélard'ın Tanrı'da tam anlamıyla Idealarm varolmasına itiraz etmediğini gördük; zaten varlığından haberdar olmadığı metafizik tezleri eleştirmek için mantığını kullanamazdı, ama gerçeği bireye ve tümeli terimlerin anlamlarına indirgeyerek, kuşkusuz bir gün oluşabileceğinin kendisinin de aklına gelmediği metafiziğin mantıksal eleştirisinin temellerini atmaktaydı.

Dokundukları her şeyi yenileme onuru böylesi insanlara aittir. Bu insanların kadersizliği ise kendi keşiflerinin ilk kurbanları olmalarıdır. Mantık hocası olan okumuş basit papazın ardından, teoloji hocası keşişle karşılaşmaktayız. Kesin bir içgüdü onu ahlakın merkezi sorununun ortasına götürmüştür: Eylem ahlakının temelleri, ki bunun için iyi bir mantıkçı olmak yeterli değildi. *Scito teipsum* (*Kendi Kendini Tanı*)

adlı eserinde Abélard, kötülük eğilimi ile günahı birbirinden ayırt etmiştir. Kötülük eğilimi, uygun olmayan şeyi kabul etme eğilimidir, yani yapılması gereken şeyi yapmamak veya yapılmaması gereken şeyden uzak durmamaktır. Kendisinden dolayı kötülük eğilimi bir günah değildir, ama karşı koyabileceğimiz, ki karşı koyduğumuzda bu bizim için bir övünç kaynağıdır, günah işleme eğilimidir. Şunu da ekleyelim ki maddem ki bunu olumsuz olarak tanımladık (yapmamak, yapmaktan kaçınmamak) günahın kendisi de özden yoksundur: O varlıktan çok varlık olmayandır. O isteğin eğilimi değildir, çünkü doğal eğilimimiz kötülük yapmak olabilir, olduğu sürece ona karşı gelsek de yine de iyilik yaparız. Aynı zamanda gayri-maddiliğinde ele alındığında, eylemin kendisinden sonuç olarak çıkmaz. Günah, tam anlamıyla, yapılmaması gereken şeyden kendimizi alıkoymamak, yani ona razı olmaktır. Kötülüğe razı olmak, Tanrı'yı küçümsemektir ve bunu yapmak günahın bizzat özüdür.

Kötülük için geçerli olan şey, iyilik için de geçerlidir. İyi davranmak, ilahi iradeye boyun eğme niyetiyle davranmaktır. Demek ki kötülük niyeti ile kötülüğün sonucunu ayırt etmemiz gerektiği gibi iyilik niyetini iyiliğin sonuçlarından (*opus*) ayırmak gerekir. Bir baba ile oğul arasında ne kadar ilgi yoksa bunlar arasında da ilgi yoktur. İyi bir insanın oğlu kötü olabilir; aynı şekilde iyi bir niyetin sonucu kötü olabilir ve ortaya çıktığı niyetin iyi olması da sonucun niteliğini değiştirmez. Kötülük gibi iyilik de istemenin ani eğilimi ile eylemin meydana getirdiği eser (*opus*) arasında, yani bu eylemi yöneten niyet içinde yer almaktadır. Bu yüzden eylemin kendisi, kendisini dikte eden niyetin ahlaksal değerinden başka bir değere sahip değildir. Bununla beraber eylem (*operatio*) için geçerli olan, ondan sonuç olarak çıkan eser için geçerli değildir. Kendiliğinden iyi olan bir niyet, kendiliğinden kötü bir eseri sonuç olarak çıkarabilir veya bunun tersi de olabilir; fakat iyi bir niyetin dikte ettiği ahlaksal eylem, her zaman iyi bir eylemdir, aynı şekilde kötü bir niyetin dikte ettiği eylem her zaman kötüdür. Böylece iyilik için olduğu gibi kötülük için de eylemin ahlakı niyetin ahlakıyla karışır.

Ama iyi bir niyet nedir? Bu yalnızca iyi görünen bir niyet değildir. Gerçekten öyle olandır. Demek ki iyi bir şey yapmak için yaptığımız şeyin Tanrı'nın hoşuna gittiğine inanmamız yetmez, bu yaptığımız şey Tanrı'nın insandan yapmasını istediği şey olmalıdır da. Böylesine bilgece bir düzeltme Abélard'ı ciddi sorunların içine sürükleyecekti. İyi bir niyet taşımayı kişisel olarak hissetmenin yetmediğini görüyordu, zaten öyle olsaydı Mesih'e ve şehitlere zulmedenler ahlaken onaylanmış olurdu. Zaten hiçbir şey iman olmadan doğru değildir. Ama o zaman İncil'in vahyedilmesinden önce insanlar nasıl iyi niyet taşıyabilirlerdi? Vahiy süresince Mesih, bazı kentlere hakikati

haber verirken bazı kentleri hataları içinde bırakıyordu. Şimdi bile pek çok insan İncil'den haberdar olsalardı dine girmeye hazır olurlardı, fakat ondan haberdar değiller. Bu durumda bunların eylemleri ve niyetleri nasıl iyi olabilir?

İlkelerinin sonuçlarını bir mantıkçı olarak izleyen Abélard, belirleyici olan niyettir, der. İncil'den haberdar olmayanlar doğal olarak Mesih'e inanmayarak günah işlemiyorlar. Bilmedikleri bir yasaya karşı çıkarak nasıl günah işleyebilirler? Kuşkusuz böyle insanların eserleri kötü olabilir, fakat bunu bilmediklerine göre onları bundan nasıl sorumlu tutabiliriz? Bir insan gördüğü bir kuşu hedef alarak yayını gerer ve görmediği birisini okuyla öldürür: Sonuç kötüdür, fakat eylemin kendisi değildir. Mesih'e zulmedenler onu öldürerek kuşkusuz kötü bir şey yaptılar, fakat vicdanen bunu yapmak zorunda olduklarına inandıysalar onu sağ bırakarak daha büyük bir günah işlemiş olurlardı. Abélard bundan sonra gelen teolojik sorunla karşı karşıya kalmasaydı bütün bunlar az çok yolunda giderdi: Eylemlerini her nasıl nitelendirirsek nitelendirelim İncil'den haberdar olmadan ölenler cehennemlik olurlar. Bunu nasıl açıklayabiliriz? İncil'den haberdar değilseler ve onun yasalarına ters davranıyorlarsa bu onların suçu değildir! Abélard'ın cevabı şu şekilde olmuştur: "Tanrı'nın bunları terk ettiği bu körlüğün nedeni bizlere görünmese de, bu insanların dinsiz olarak ölmeleri lanetlenmiş olmaları için yeterlidir." Böylece bu kez üstat Pierre olayı kısa kesmiştir, fakat bunun uzun sürmeyeceğini göreceğiz.

Evet ve Hayır adlı eseri 1121-1122 yıllarına ait görünmektedir; Abélard bu eserinden kısa bir süre sonra kaleme aldığı *Theologica christiana*'sında [*Hıristiyan Teoloji*] (1123-1124) aynı sorunla, fakat bu kez kısmen de olsa çözümlenebilecek bir düzlemde karşılaşmıştır. Kâfirlerin Tanrı'nın melekutundan dışlanmış oldukları ilkesi değişmemiştir, fakat kâfir kimdir? Örneğin pagan filozoflar bu adı hak ederler mi? Yüzyılları aşarak Aziz Justinus'un tezleriyle buluşan Abélard'a göre, daha çok cezalandırılmış bir hayat yaşamış olanlar Tanrı'dan belli bir hakikat ışığını almışlardır. Tek bir Tanrı olduğunu bilmişlerdir; Aziz Augustinus'u okuduğumuzda gördüğümüz gibi bunlardan bazıları Teslis dogmasını veya Tanrı'nın Tecessüm veya Kefaret gizemini hissetmişlerdir. Madem ki Tanrı kurtuluşu sağlayan esas hakikatlerini Yahudilere Peygamberler ve paganlara da filozoflar aracılığıyla bildirmiştir, bu durumda üstatlarının sözlerini dinlemeyenler affedilemez; bunun tersine aralarında bu üstatları dinleyenler mutlaka kurtuluşa ermişlerdir. Abélard, birçok paganın ve birkaç Yahudinin kurtuluşa erdiğine ve paganlar arasında önce Yunanlıların ve sonra da onların öğretilerini izleyen Latinlerin buna ulaştıklarına inanır. Filozofların nasıl yaşadıklarına bakmamız bundan emin olmamız için yeterlidir. Onların hayatları hakkında bildiklerimiz, onla-

rın İncil'in mükemmel hale kavuşturduğu doğal yasaya uyduklarını doğrulamaktadır. Bu yüzden onların hayatlarıyla İncil'in teşvik ettiği ve azizlerin örnek oldukları hayat tarzının uyuşmasına şaşırmamak gerekir. Birkaç örnek sunduktan sonra Abélard şu sonuca varmıştır: "Şunu fark ederiz ki bu kişilerin hayatı ve aynı zamanda öğretileri, İncil ve havarilerin sunduğu mükemmelliği en üst derecede ifade etmektedir, bunlar Hıristiyan dininden çok az ya da hiç ayrılmamaktadır ve bizlere yalnızca örf adetle değil isimle de bağlıdır. Çünkü bize Hıristiyan deniliyor, bu da şundan dolayıdır ki Gerçek hikmet, yani Baba Tanrı'nın hikmeti Mesih'tir; demek ki Mesih'i gerçekten seversek filozof adını hak ederiz." Bunun tersi de açıkça doğru olduğuna göre gerçek filozoflara Hıristiyan adını nasıl vermeyi reddedebiliriz? Belki de iman açısından değil de, yalnızca millet olarak Yunanlıydılar: *Gentiles fortasse natione, non fide, omnes fuerunt philosophi.* Bu yüzden onların dinsizliğe ve lanetlenmeye mahkûm olduklarını kabul edemeyiz, onlara ki Havari Pavlus'un kendisinin de doğruladığı gibi Tanrı imanının sırlarını ve Teslis'in derin gizemini açıklamışlardır. Vaftizci Yahya ve pek çok düşünür, sacramantum olmadan kurtuluşa erdiler: Filozoflar için de niye bu geçerli olmasın? Aslında İncil'in vahyi ve inayetin yardımı olmadan bu muhteşem insanların nasıl yaşamasını bildiklerini gördüğümüzde, sürdürdüğümüz hayattan dolayı biz utanmalıyız. Burada Abélard, eserinin her yerinde, özellikle de Heloïse'e yazdığı VIII. Mektup'ta hissedilen inayeti, doğanın gelişmesi olarak görme eğilimini veya tersine *Bir Yahudi, Bir Filozof ve Bir Hıristiyan Arasındaki Diyalog* adlı eserinde olduğu gibi Hıristiyanlığı bütün diğer hakikatleri kapsayan bütüncül hakikat olarak algılama eğilimini zorlanmadan açmıştır. Ölümünden dolayı yarım kalan bu son eserinde, Hıristiyan kişinin, kendilerinin de ait olduklarını varsaydıkları hakikatleri inkâr ederek değil de bunları daha anlaşılır ve daha zengin olan Hıristiyan imanının hakikatlerine dahil ederek, Yahudiyi ve paganı ikna etmeye çabalarken görürüz. Abélard, zihni açık ve kalbi cömert birisiydi. Ona göre Hıristiyan vahyi, asla seçilmişleri cehenneme gideceklerden ve yanlışlık hakikatinden ayıran aşılmaz bir set olmamıştır. Bir yandan Abélard, gizli geçişler bilmekteydi ve sevdiği bu Eskilerin bunları daha önce bulduklarına inanmaktan hoşlanmaktaydı. Kendisi de, imandan akla çocuksu bir gözü peklikle geçmiştir; ki Guillaume de Saint-Thierry ve Aziz Bernard de Clairvaux aklı bu kadar vurgulamasını pek hoşgörüyle karşılamamışlardır: *nil videt Per speculum, nil in aenigmate.* Onun için her şey berraktı, gizemin kendisi de. Daha önce de söylediğimiz gibi iman konusundaki samimiyeti sorgulanmıyordu, fakat filozofların aklı kendi imanına çok benzer göründüğü için imanı da filozofların aklına benzemekteydi. XVI. yüzyılın kültürlü Hıristiyanlarını, örneğin antik hikmet ile İncil'i birbirine çok uzak

görmeyen Erasmus'u düşünmeden onu yeterince tanıyamayız; fakat Abélard XVI. yüzyılın bir önbelirtisi değildi; o kendi dönemi gibi kadim kültürden beslenmiş, doğrunun Katolikliğine olan cömert güvenini başkalarına göre daha ileriye götüren ve her ne konuyu ele alırsa alsın bütün yazılarında karakteristik olan tek yanlı kesinliğiyle kendini ifade eden bir XII. yüzyıl insanıydı.

Abélard'ın etkisi devasa olmuştur. Bir insanın etkisi ölümünden sonra yalnızca onun parlak niteliklere sahip olmasından dolayı devam etmez; ama şu da kesindir ki XII. yüzyılın sonları, teolojide bile, teknik açıdan ciddiyetini ve yapılan açıklamaların eksiksiz kalması isteğini ona borçludur; bu yöntem, XIII. yüzyılın tamamlanmış ifadesini öğreti sentezlerinde bulacaktır. Abélard, sanki, artık bu çıtanın altına inilmesi kabul edilmeyecek bir entelektüel *standartı* koymuştur. Bunu da felsefe tarihinden çok teoloji tarihi daha iyi ortaya koyacaktır; çünkü zaman zaman kendisi bu alanda şanssız olsa da eserini tekrar ele alan ve sürdüren ünlü öğrencileri, onun sunduğu yeni zihniyetin verimli olduğunu ispatlamaya yeteceklerdi.

Abélard'ın kişiliği ve eseri, yüzyılının mantık eğitimine öylesine egemen olmuştu ki eğer kendisi bu kişilerden en azından birini bizlere hatırlatmasaydı onun muhaliflerini unutma eğiliminde bulunabilirdik. Yine de bu bakış açısı karşısında temkinli olmak gerekir. Abélard'ın hikâyesinde basit birisi olarak görünen Guillaume de Champeaux, saçmalayan ve onu ardı ardına yerinden eden bir öğrencinin doğmakta olan başarısını kıskanan bir hoca değildi. Paris'te Manegold de Lautenbach'ın –ki onun etkisi Guillaume'u erken vakitte maneviyata yönlendirmiş olabilir– sonra Anselme de Laon ve Rosclin'in öğrencisi olmuş ve Paris Katedral okulundan çekildiği Saint-Victor manastırında eğitim vermek için ayrılmıştır. Yakın bir zamanda baskın çıkacak olan mistik yönelimde onun da payı vardır ve ortaçağ maneviyatının gelişmesi üzerindeki etkisi de önem açısından Abélard'ın mantık tarihinin üzerindeki etkisinden geri kalmamaktadır. 1113'te Chalon-sur-Marne'da piskopos olmuş ve 1121'de ölmüştür.

Abélard'ın hocasına karşı muzaffer çıktığı savaşlarının anlatıldığı *Historia calamitatum* [*Felaketler Tarihi*] adlı eserinde, bizlere aktardığı bilgiler sayesinde Champeaux'nun tümeller sorununa getirdiği iki çözümü biliyoruz. Birinci çözüm, Abélard'da tartışıldığı şekliyle az çok Boetius'un çözümüne benzemekteydi. Guillaume de Champeaux, *communitas universalium* öğretisini vaaz ediyordu; burada türün özünün bireylerde ortak olduğu ve bireylerin onları bireyselleştiren araz çeşitleriyle (boy, renk, vs.) birbirinden farklılaştığı savunulmaktaydı. Böylece Platon ve Sokrates, aynı "insan" özünü ortak olarak taşımakta; bu öz bir yanda Platon, diğer yanda Sok-

rates haline gelmektedir. Abélard "insan" özünün tamamen Platon'da bulunması durumunda aynı anda Sokrates'te de bulunamayacağını söyleyerek itiraz ettiğinde Guillaume ikinci bir duruş benimsemiş ve daha sonra Abélard'ın çürüteceği tümellerin "farksızlığı"nı savunmuştur. Daha önce Boetius'un söylediği gibi tümellerin insanlarda *indifferenter* olarak varolduklarını söylemek (Bernhard Geyer), kendilerine atfedilen bireyler arasında hiçbir farklılık olmadığını, tam tersine benzerlik olduğunu söylemek anlamına gelir. Abélard'ın kendisi de bunu kabul etmişti: *Cum dicunt idem esse in Socrate et Platone, idem pro indifferenti, id est consmili, intelligunt.* Bu ikinci tezi, birinciye bağlayarak Abélard'ın bunu çürüttüğünü gördük; fakat bu kez zannettiği kadar başarılı olmamıştır. Terim açısından kendisinin vardığı nokta Guillaume'un durduğu noktadan pek farklı değildir. Platon ve Sokrates arasındaki benzerlik, her ikisinin de insan halinde veya koşulunda olmalarıdır, der Abélard. Abélard'ın bahsettiği *statüsü* ile Guillaume'un bahsettiği benzerlik arasındaki mesafe çok hissedilir değildir. Ockham'a göre Abélard da Guillaume da gerçekçidirler. Belki de Abélard zannettiğinden daha fazla Guillame'un öğrencisi olarak kalmıştı. Her ne olursa olsun Guillaume'un iki formülünü aklımızda tutalım; çünkü ne *communitas* ne de *indifferentia* onunla birlikte ölmüştür: XIII. hatta XIV. yüzyılda hâlâ bunları savunan kişiler çıkacaktı.

Abélard'ın reddettiği bir başka tavır da "grup"la (*collectio*) ilgili olandı. Salisburyli John, *Metalogicon* adlı eserinde (II:17), Josselin de Soissons'a (ölüm 1151), tikel olarak alınan bireylere tümelliği reddeden ve topluluk olarak alındığında onlara tümelliği atfeden bir öğretiyi aktarmıştır. Öte yandan Victor Cousin, Abélard'ın adını taşıyan bir *De generibus et speci bus* [*Cinsler ve Türler Üzerine*] adlı bir incelemeyi yayımlamıştır; fakat bu inceleme Abélard'a ait olamaz, çünkü orada tam anlamıyla bu tez savunulmuştur. Bu eserin yazarı büyük ölçüde Josselin'di ya da en azından bu eser onun öğretisini sunmaktadır. Grup olarak tasavvur edilen tümel öğretisi orada şu şekilde tanımlanmıştır: "Tür adını, yalnızca Sokrates'te veya herhangi başka bir bireyde olan bu insan özüne değil de bu doğadaki diğer tikellerin toplanmış halinin oluşturduğu bütüncül gruba veriyorum (*sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae cunjunctam*)." Bireylerden oluştuğu için özü itibariyle çoğul olsa da bir halk yine de - grup olarak birdir. "Bir tür, bir tümel, bir doğa" dediğimizde onlara bu türden bir kolektif gerçeklik tanırız. Bireyin kendisinde tür, bireyselliğin şeklini oluşturduğu bir çeşit madde olarak görünür. Böylece Sokrates'te "insan" şeklini "sokratesliğin" oluşturduğu bir tür madde olarak algılanır. İşte bu yüzden burada "insan," grubun çeşitli bireylerinin ortak bir maddesi olarak tasavvur edilir. Sokrates kendine has olan in-

sanlığını, Platon da kendisininkini taşır, çünkü şekilsel olarak Sokrates'i oluşturan "sokrateslik," Sokrates'in dışında hiçbir yerde bulunmadığı gibi Sokrates'te "sokrateslliğin" dayanağı olan "insan" özü de Sokrates'in dışında hiçbir yerde bulunmamaktadır. Burada tümeller gerçekçiliğinin pek söz konusu olmadığını görmekteyiz. Bu öğreti, tikelin gerçekçiliğine vurgu yapmakta; tümelliği gruba atfederken açıklanması gereken şeyi yalnızca fark etmektedir. Fakat Abélardcı *status*'lar tezi bunun ötesine geçmiş miydi? Abélard'ın grubun onu oluşturan bireylerden sonra geldiğini söyleyerek Josselin'i reddettiğini görmüştük. Bu kesindir ve Josselin'in de bunu fark ettiğini biraz önce gördük. Fakat Abélard, Sokrates'in *status*'u ile Platon'unki aynıdır dediğinde o da sorunu aşmış olmamıştır.

Gilbert de la Porrée tarafından geliştirilmiş olan *conformitas* tezini bu denemelerin çözümüne eklersek, Abélard'ın karşı koyması gereken bir gerçekçiler ordusuyla yüz yüze olduğunu kabul etmeliyiz ve sunulan çözümlerin bu kadar çeşitli olması da Salisburyli John'un gülümseyen bıkkınlığını anlamlı kılmıştır. Bu üstatlar arasında en azından sorunun metafizik içermelerini fark eden bir kişi olmuştur, o da Bathlı Adélhard'dır. Laon ve Tour'da eğitim almış bu İngiliz, bilgisinin büyük bir kısmını İtalya, Sicilya, Yunanistan ve Anadolu'ya yaptığı yolculuklara borçludur. Onu, Gerbert d'Aurillac'tan sonra, Arap bilimleri ile Batı okulları arasındaki ilk aracılarından biri olarak kabul etmeliyiz. *Quaestiones naturales*'leri [*Doğa Araştırmaları*] eserinin bilimsel bölümünü oluşturmaktadır, bununla beraber 1105 ve 1116 yılları arasında *De oedem et diverso* incelemesini de kaleme almıştır; bu eser, Boetius'un *Felsefenin Tesellisi*'si gibi bir kısmı düz yazı bir kısmı da uyaklı öykü tarzındaki *chantefable* türüne aittir; Hauréau tümeller sorununun tarihinde bu eserin önemini çok iyi bir biçimde vurgulamıştır. İncelemesine adcılar (nominalistes) gibi başlayan Adélhard, cinsi ve türü içerdikleri şeylerin adları olarak tanımlamıştır (*rerum subjectarum nomina sunt*). Demek ki Aristoteles bunların yalnızca bireylerde olduğunu söylerken haklıydı; fakat bunların yalnızca burada varolmaları bunların hiçbir şey olmadıkları anlamına gelmez. Gördüğümüz varlıkların her biri, aynı anda ve aynı şekilde birey, tür ve cinstirler, fakat görüşün derinliğine bağlı olarak bunları birey olarak, tür olarak veya cins olarak görmekteyiz ve burada da Platon haklıdır. Bir varlığı birey olarak görmek bunların en kaba halidir: "Sırra ermemişlere sunulan tek bilgi, bireyleri görür; türü görmeyi sağlayan bilgi ise, edebiyata yabancı olanları aynı zamanda da sırrın içinde olanları zor durumda bırakır. Eşyayı görmek için, gözlerini kullanmaya, bunlara büyük, geniş, yüksek, tek veya çok şeklinde yaklaşmaya, onları çevreleyen mekâna göre görmeye alışık olanlar, türü görmeyi çalıştıklarında karanlıklar içine hapsolmuş gibi

olurlar; onu ne temaşa edebilirler ne de onu basit, sayısız, mekân olarak sınırsız olarak görebilirler ne de *tür* kelimesinin sade durumuna yükselebilirler. Yanında tümellerden bahsettiğimiz birisi şaşkın bakışlarla şu soruyu sormuştur: Bunların bulundukları yeri kim bana gösterebilir? İşte tahayyül, aklı bu derece karıştırır ve sanki kıskanmış gibi ona nüfuz edilmesine engel olur! Fakat ölümlüler arasında bu böyledir. Öylesine hassas ve çeşitli bir örtüyle bu aynı maddeyi örten ilahi düşünceye gelince, açık bir biçimde ve tahayyül engeli bulunmadan bu ilahi düşünce, maddeyi şekilleri olmadan, şekillerin de bazıları olup bazıları olmadan ya da bütün bunları birlikte bilebilir. Gerçekten de şu gördüğünüz bütün şekiller birbirine bu biçimde bağlı olmadan önce Noys'un içinde basittiler. Nasıl ve ne şekilde oradaydılar bu başka bir yerde ele alacağımız daha hassas bir konudur. Şimdilik sorunumuza dönelim. Madem ki gördüklerimiz hem cins, hem tür hem de bireydir, o zaman Aristoteles bunun yalnızca algılanırda varolduğunu söyleyerek sorunu doğru koymuştur; demek ki bunlar, sadece yakından incelenmiş herhangi bir algılanırdan başka bir şey değildirler. Öte yandan madem ki kimse bunları kendiliğinden, saf halde ve tahayyül etmeden göremiyor, Platon da bunların varolduklarını ve algılanırın dışında, yani ilahi düşüncenin içinde göründüklerini söylemekle haklıdır. Zaten bunları uzlaştırmak için bütün bunları yeniden şekillendirmeye çalışmam da herkesin bu konuda söylediği yanlışlıkları aklayacağım anlamına gelmez." Bu son cümle Adélhard'ın herhangi bir seçmecilik (*éclectisme*) peşinde olmadığını göstermektedir. Burada, karşısındaki muhaliflerin tamamen haklı veya tamamen haksız olabilecekleri yanılsamasına kapılmaz, tersine her iki zıt tezin doğru olabileceği iki düzlemin birbirinden ayırt edilmesini önerir. Gördüğümüz gibi bizzat Abélard da İdeaları tamamen dışlamadan ilahi düşüncede bunların varlığını savunmuştur. Demek ki, XII. yüzyılın başlarından itibaren, algılanır düzeni yorumlamak için Aristoteles'ten ve ilahi düzeni yorumlamak için Platon'dan ilham alacak olan XIII. yüzyılın Hıristiyan sentezlerinin hazırlandığını görmekteyiz.

KAYNAKÇA

TÜMELLER SORUNU. – J. REINERS, *Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik*, Bonn, 1907 ve *Der Nominalismus in der Frühscholastik*, Münster i. Westf., 1910.

İMAN VE AKIL. G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit* (*um* 1140) *bis zu Philipp dem Kanzler* (*gest.* 1236), Münster i. Westf., 1933.

ABÉLARD. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLXXVIII. – Tamamlamak için bkz. V. Cousin,

Ouvrages inedits d'Abélard, Paris, 1836; aynı yazarın, *Petri Abaelardi opera*, 2 cilt, Paris, 1849 ve 1859. – Bernhard Geyer, *Die philosophischen Schriften Peter Abélards*, 4 cilt, Münster i. Wertf., 1919, 1921, 1933 (Abélard'ın mantığının incelemesi için vazgeçilmez başlangıç noktası). – Heinr. Ostlender, *Peter Abaelards Theologia "Summi boni" zum ersten Male vollständig herausgegeben*, Münster i. Wertf., 1939. Ch. De Rémusat, *Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie*, 2 cilt, 2. Bsk., Paris, 1955. – C. Ottaviano, *Pietro Abélardo, la vita, le opere, il pensiero*, Roma, 1931. – J. K. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932. – Abélard'ın ahlakı için bkz. J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scotus*, Pari, J. Vrin, 1939, böl. II ve III. – Abélard'ın tutkusal romanı hakkında: Ch. Charrier, *Héloise dans l'histoire et dans la legende*, Paris Champion, 1933. – É. Gilson, *Héloise et Abélard*, Paris, J. Vrin, 1938.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX. – G. LEFEVRE, *Les variations de Guillaume de Champeaux sur la question des universaux. Etude suivie de documents originaux*, Lille, 1898.

JOSSELIN DE SOISSONS. – *De generibus et specciebus*, in V. Cousin, *Ouvrages inedits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France*, Paris, 1836, s. 507-550.

ADELHARD DE BATH: Hans Willner, *Des Abélard von Bath Traktat De eodem et diverso*, Münster i. Wertf., 1903.

III

SPEKÜLATİF MİSTİK

Bütün devrinin dinsel dehasını şahsında canlandıran büyük eylem adamı ve insanlara yön vermeyi muhteşem bir şekilde başaran bu zat, yani Aziz Bernard de Clairvaux (1091-1153), aynı zamanda ortaçağ mistiğinin kurucularından biridir. Aziz Bernard de Clairvaux, diyalektik ve felsefi bilgilerin zaman zaman faydalı olabileceğini reddetmezken filozoflara ve diyalektikçilere soyut bir biçimde verip veriştirmekten de kendini alıkoyamamıştır; bununla beraber dindışı bilimlerin bilgisinin kutsal bilimlerinkine göre son derece az değere sahip olduğunu savunmuş ve kendi döneminin teolog filozoflarını yakın gözetim altında tutmuştur. Aziz Bernard, felsefe eğitimi konusunda ilkelerinden birkaç tavizde bulunabilmiş, fakat gerçek düşüncesini şunları söylerken sergilemiştir: Benim felsefem, İsa'yı bilmektir, Çarmıha gerilmiş İsa'yı. Diyalektikçilere karşı beslediği duygulara gelince bunlar, genel eğilimleri ve teoloji alanında akıl yürütmelerinin aşırı hoşgörülü olmasından dolayı kendisini endişelendiren Abélard ve Gilbert de la Porrée'ye karşı verdiği mücadelede kendini göstermiştir. Aziz Bernard'ın, büyük skolastik filozofların ortaya çıkışında kuşkusuz büyük bir pay sahibi değildir; bunu hazırlayan çağdaş girişimlere karşı kuşkuyla bakmıştır, fakat kendi mistik aşk öğretisini derin bir biçimde oluşturmuş ve böylece sonraki yüz-

yıllar boyunca gelişecek olan bir hareketin öncüsü olmuştur.

Hakikate götüren yol Mesih'tir ve Mesih'in en büyük öğretisi alçakgönüllülüktür. İş başkadır, işin meyvesi başkadır. Eğer bilmek istiyorsak bize düşen ilk iş alçakgönüllü olmaktır. Alçakgönüllülük, insanın kendisini olduğu gibi tanıyarak kendi gözünde küçülebilmesini sağlayan erdem diye tanımlanabilir. Bu erdem, kalplerinde derecelere ve Tanrı'ya kadar basamak basamak yükselmek için çıkışlara sahip olanlara uygundur. Aziz Benoît'nın öğretisini izlersek alçakgönüllülüğün derecelerinin oniki olduğunu kabul ederiz; fakat bu aziz söz konusu dereceleri saymaktan çok yükselmek için sunmuştur. Alçakgönüllülük durumuna ulaşarak, kendi sefilliğimizi bilmek şeklindeki hakikatin birinci derecesine de ulaşmış oluruz; bu birinci dereceden ikinci bir dereceye varırız, o da merhamettir, çünkü kendi sefilliğimizi bildiğimizde başkalarının sefilliğine acırız; bu ikinci dereceden kolaylıkla üçüncü dereceye geçeriz, çünkü kendimize ve başkasına eşit bir biçimde acımayı bildiğimizde kendi hata ve günahlarımız için ağlarız, bunlardan nefret ederiz, adalete yöneliriz ve semavi şeyleri temaşa edecek hale gelmek için kalplerimizi arındırırız. İşte on iki alçakgönüllülük derecesinden sonra gelen üç hakikat derecesi bunlardır; birinciye alçakgönüllülük gayreti sayesinde, ikinci dereceye merhamet sayesinde, üçüncüye de temaşanın tutkusu sayesinde ulaşırız. Birincide hakikat serttir; ikincide takvalıdır, üçüncüde saftır. Alçakgönüllülük dereceleri olduğu gibi gurur dereceleri de vardır; bu dereceleri çıkmak, diğer dereceleri inmektir ve iyilik yolunda yükselmek kötülük yolunda inmektir. Beşeri bilginin doruk noktasına vecd içindeki ruh tarafından ulaşılır; bu vecd hali içinde ruh bir anlamda bedenden ayrılır, boşalır ve Tanrı'yla bir tür alışverişin zevkine varmak için kendini kaybeder. Bu alışveriş bir kaynaşmadır ve ruhun aşkla tanrılaştırılması gibi bir şeydir: "Ufacık bir su damlasının büyük bir şarap miktarına düşüp onun tadını ve onun rengini alarak eriyip yok olması gibi; kızdırılmış ve akkor halindeki demirin ateşe benzeyip ilk şeklini kaybetmesi gibi; güneş ışığıyla dolup taşan havanın sanki aydınlanmış gibi değil de kendisi ışık haline gelmiş bir aydınlığa dönüşmesi gibi; aynı şekilde bütün azizlerde insan sevgisi olduğu gibi Tanrı'nın iradesi içine akmak için eriyip sıvılaşmalıdır. İnsanda insan kalan bir şeyler olduğu sürece Tanrı nasıl her şeyde her şey olabilir? Kuşkusuz insanın özü kalacak, ama başka bir şekil, başka bir güç ve başka bir zafer içinde sürecektir." Aslında son cümle Aziz Bernard'ın düşüncesiyle çelişkiye düşmeden tam tersine çevrilebilir, çünkü inayet beşeri irade ile Tanrısal irade arasındaki bu mükemmel benzerliği ve uygunluğu gerçekleştirdiğinde insan Tanrı'ya geçebilirse de, yine de insanın cevheri ilahi cevherden sonsuz biçimde farklı kalır. Varlıkların bu kökten farklılığı içindeki kusursuz birleş-

me mucizesini yalnızca merhamet gerçekleştirebilir. Ama cevherlerin karışması değil, iradelerin uzlaşması (*non substantiis confusos, sed voluntate consentaneos*) işte iradelerin bütünleşmesi ve aşkta uzlaşma budur. Bu aynı zamanda yaşanan hayatın içinde insanın zaman zaman vecd yoluyla bir an dokunduğunu hissettiği ve yalnızca mutluluk temaşasında ebedi olarak ulaştığı, varılacak en son noktadır. Bununla beraber insanın Tanrı'yla bütünleşmesi hiçbir suretle Oğul'un Baba'yla bütünleşmesine benzetilemez, o bir bütünleşme değil bir birliktir: *Felix unio, si experiaris, nulla si comparaveris.*

Aziz Bernard'ın yarattığı derin etkinin birçok nedeni vardır: Azizliğindeki prestij, üslubundaki belagat ve dinsel yenilikçi otoritesi. Bunların dışındaki iki nedeni de burada zikretmeliyiz: öğretisini kişisel vecd tecrübesi üzerine temellendirmiştir ve bu tecrübenin eksiksiz bir biçimde geliştirilmiş yorumunu sunmuştur. *Neşideler Neşidesi* üzerine yazdığı uzun vaazlarında Aziz Bernard, ruhun Tanrı'yla vecd içindeki bütünleşmesinin, onun alışık olduğu bir tecrübe olduğunu açıkça beyan etmiştir. Kuşkusuz, bunu ifade etmenin imkânsız olduğunu da sözlerine eklemiştir. Onu hiç hissetmemiş olan bunun ne olduğunu bilemez, hissetmiş olan da bunu tasvir edemez. Bunu yapabilse bile bizim pek işimize yaramaz, çünkü vecd tamamen bireyseldir ve birisinin tecrübesi bizlere diğer tecrübeler hakkında hiçbir şey öğretmez. Buna karşın, onu mümkün kılan koşullar ve nedenler hakkında konuşup tartışabiliriz.

Saf bir merhamet edimi içinde Merhamet olduğu için, Tanrı insanı kendi suretinde ve kendine benzer olarak yaratmıştır. Bu suret temel olarak iradede, yani hür iradede bulunmaktadır. İlahi aşk edimiyle yaratılmış olan insan iradesi, öz itibariyle ilahi bir aşk, bir merhamettir. Demek ki şunu diyebiliriz: Tanrı kendini nasıl doğal olarak seviyorsa, insanın iradesi de doğal olarak Tanrı'yı seviyor. İnsanın kendi kendini seviyor olması buna mani değildir. İnsan kendini Tanrı'nın onu sevdiği gibi sevdiği sürece onun iradesi ile ilahi irade arasında bir uyum vardır; demek ki Tanrı ile insan arasında mükemmel bir benzerlik vardır. İşte Aziz Bernard'ın Tanrı'yla bütünleşme dediği şey de budur. Demek ki beşeri varlığı ilahi varlığa bütünleştirecek bir öz ortaklığı değil, iradelerin mükemmel uyumunu temel alan benzeşme tarzında bir ortaklık söz konusudur. Tanrı'yı Tanrı'nın kendisini sevdiği gibi sevmek, kendi irademizi onun iradesine uyumlu kılmaktır; demek ki kendimiz kalarak onunla bir olmaktır.

Özünde ele alındığında günah, insanın kendisini kendisi için istemesi ya da Tanrı'nın diğer varlıklarını kendisi için istemesi edimidir; oysa bunun yerine o kendisini ve diğer şeyleri Tanrı için istemelidir. Bu "kendine isteme" insanı Tanrı'dan farklı kılmıştır, fakat Kefaret inayetinin etkisiyle insan kaybettiği ilahi benzerliğe yeniden ka-

vuşabilir. Hıristiyan yaşam, mistik hayatla birdir ve bu mistik yaşam da aşkın yeniden öğrenilmesi olarak kabul edilebilir. Tanrı'yı kendisi için sevmek, onu çıkarsız bir aşkla, yani Aziz Bernard'ın *De diligendo Deo* [*Tanrı Sevgisi Üzerine*] adlı eserinde açıkladığı gibi kendi içinde kendi mükâfatını bulan bir sevgiyle sevmektir. Kuşkusuz Tanrı aşkı mükâfatlandıracaktır, fakat aşk mükâfata dayalı her türlü bakışı dışladığı için, Tanrı'yı bir mükâfat bekleyerek sevmek ve aynı zamanda onu mükâfatlandırılmadan sevmek çelişkidir. Bu niyet saflığına kavuşulduğunda insanın doğal olarak kendisi için hissettiği aşk, Tanrı için Tanrı'yı sevmekle çelişmez; çünkü insanın kendisi tekrar Tanrı'nın sureti haline gelmiştir. Yalnızca Tanrı için Tanrı'yı sever haline gelmiş insanın kendisine duyduğu sevgi Tanrı'nın onu sevdiği sevgiyle bütünleşir ve onunla aynı niyeti taşır. İşte o zaman Tanrı isterse ruhu bir eş gibi birleşebilir, kendiliğinde kendini sevdiği gibi kendisinin bu suretinde kendisini sevebilir. Vecd, iradelerin bu birleşmelerinin ve beşeri bir aşkla ilahi aşkın birbirine tastamam gelmesinin en uç noktasından başka bir şey değildir.

Guillaume de Saint-Thierry (ölüm 1148), Aziz Bernard'ın başarılarından dolayı biraz kaybolmuş gibidir, ama tarih ona hakkını vermeye başlamıştır. O da bunu hak etmektedir, çünkü Aziz Bernard'ın dostu olan bu şahıs, tam olarak onun çağdaşıydı ve öğretilerinin birbirine son derece uyumlu olması onları birbirine karıştırmaya izin vermez. En ünlü eseri *Epistola ad Fratres de Monte Dei*'dir [*Tanrı Dağı Hakkında Kardeşlere Mektup*] (çoğu zaman *Epistola aurea* olarak adlandırılır), fakat buna iki eserini daha ilave etmek gerekir: *De contemplando Deo* [*Tanrı'nın Tasavvuru Üzerine*] ve *De natura et dignitate amoris* [*Aşkın Doğası ve Değeri Üzerine*]. Aziz Bernard'ın öğretisi gibi Guillaume'unki de, tamamen manastır hayatı içinde gelişmiştir. Dindışı okullar, Ovidius'un *Ars amadoria*'sına [*Aşk Sanatı*] göre dindışı aşkı öğretmektedirler; manastırlar da ilahi aşkın öğretildiği dinsel okullar olmalıdırlar. Demek ki Guillaume'un öğretisi de bir aşk bilimi olacaktı, fakat Augustinusçu anımsama öğretisi orada daha büyük bir rol oynadığı için Aziz Bernard'ın öğretisinden farklı olacaktı. Tanrı sevgisi, doğal olarak yarattığının kalbine onun tarafından yerleştirilmiştir. Beşeri aşk, kendi ağırlığından dolayı Tanrı'ya doğal olarak yönelmelidir, fakat ilk günah onu bundan alıkoymaktadır ve manastır hayatının amacı da insanın sevgisini tekrar yaratıcısına yönlendirmektir.

Buna ulaşmak için izlenmesi gereken yöntem, ilk önce kendini bilme gayretini gerektirmektedir. Ruh, Tanrı'nın suretinde, onun düşüncesinde (*mens*) yapıldığını bilerek kendisini de bilir. Bizatihi düşüncede gizli bir nokta bulunmaktadır, ki orada Tanrı her zaman onu hatırlayabilmemiz için izini bırakmıştır. Aziz Augustinus'la bir-

likte düşüncenin bu en derindeki büklümüne "bellek" diyelim. Bu durumda gizli "belleğimiz"in aklımızı meydana getirdiğini ve iradenin de her ikisinden doğduğunu söyleriz. Yaratılmış bu teslis, içimizdeki yaratıcı Teslis'i temsil etmektedir, burada bellek Baba'ya, akıl Söz'e ve irade de Kutsal Ruh'a tekabül eder. Tanrı'nın insan üzerindeki izinden başka bir şey olmayan bellekten meydana gelen bu aklın ve bu iradenin Tanrı'dan başka amacı olmamalıdır. İlahi inayetin etkisi, Tanrı'ya yönelik sevgimizin Tanrı'nın kendi içinde kendisini sevdiği ve bizde kendisini sevdiği sevgiyle uyuşması için günahtan dolayı düzensizleşmiş ruhun melekelerini düzeltmektir. Ruh, doğuştan hak olarak kendisine ait olan ve aslında hiçbir zaman yitirmemiş olması gereken Tanrı'ya benzerliğine kavuştukça, kendisini bilerek Tanrı'yı daha iyi bilir: Ruhun Tanrı'ya benzemesi ruhun Tanrı hakkındaki bilgisini oluşturmaktadır.

Aziz Bernard ve Guillaume de Saint-Thierry'den sonra büyük Citeaux mistiğinin atılımı hız kaybetmiş ve takipçileri daha çok dinsel ahlakçılığa yönelmişlerdir. Yine de bunlardan bazıları, eserlerine etkisi sürecek felsefi unsurlar almışlardır. Bunlardan ikisi 1147'den 1169'a kadar Citeaux tarikatına bağlı Etoile manastırı (Isaac Stella adı da buradan ileri gelmektedir) başrahibi Isaac ve keşiş Alcher de Clairvaux'dur aslında spekülatif mistik örneklerinden çok mistiğe yönelmiş bir spekülasyonun ifadeleridir.

İngiliz olan Isaac, Aziz Bernard örneğini izleyen başka Citeaux tarikatı üyeleri gibi *Neşideler neşidesi* hakkında bir dizi vaaz bırakmıştır; fakat Isaac, Tanrı'yı vecdden çok metafizikle aramıştır. Sekiz vaazından (XIX-XXVI) oluşan grubun sergilediği de budur; bu vaazlarda Isaac, töz kavramının kesin ve ince bir diyalektik inceleme sayesinde düşünceyi Tanrı'ya kadar yükseltmiştir. Bu hoş metafizik parça, Tanrı'nın saf bir öz olarak tasavvurunu temel alan bir teolojinin mükemmel bir örneğidir. Onda çeşitli etkiler fark edilmiştir: Dionysos ve Anselmus'un etkisine, bir bakıma Boetius ve Gilbert de la Porrée'nin etkisini de ekleyebiliriz, fakat bunlar Isaac'ın özgünlüğünü hiç azaltmamaktadır. Bu sayfalar, o dönemin metafiziğinin maneviyata ne kadar derin bir şekilde nüfuz ettiğini gösteren olağanüstü tanıklardır. Aynı zamanda XII. yüzyılın ortalarına doğru, bir tür soyut Platonculuğun yayıldığını da doğrulamaktadır; bu Platonculuğa göre, özlerin diyalektik eyletiminin (manipülasyon) gerçeğin örnek bir rasyonel açıklamasını sunduğu kabul edilmekteydi. Isaac'ın en ünlü ve en çok etki bırakan eseri, Alcher de Clairvaux'nun isteği üzerine kaleme aldığı *Epistola ad quemdam familiarem suum de anima*'dır [*Ruh Üzerine Bazı Yakınlarıma Mektuplar*]. Bu mektup, tam bir ruh incelemesidir; başarısını ise kapsadığı titiz meleke tasnifine borçludur. Üç gerçek vardır: Beden, ruh ve Tanrı; bunların hiçbirinin özünü bilmemekteyiz. Ruhu bedene göre daha az ve bedeni Tanrı'ya göre daha az bilmekteyiz. Tanrı'nın su-

retine göre oluşmuş olan ruh, bir filozof tarafından *similitudo omnium* olarak tanımlanmıştır. Tanrı ve beden arasında bulunan ruhun her ikisiyle uyuştuğu bir yönü ve konumundan dolayı da bir alt, bir orta ve bir baş tarafı vardır. Ruhun altı veya tahayyül, bedenin duyarlık olan en üst kısmına benzerdir; ruhun başı da, yani idrak de Tanrı'ya benzer. Bu iki uç meleke arasında bedenden itibaren yükselen bir sıra içinde diğer bütün melekeler yer alır: Bedensel duyu, tahayyül, akıl, idrak. Akıl, cismani eşyanın gayri-cismani şekillerini algılayan nefis melekesidir: "Bir eylem aracılığıyla değil de bir görüş sayesinde cisimde temelli olan şeyi cisimden soyutlamaktadır. Bunun da şu anda sadece cisimde varolduğunu görmesine rağmen bizatihi bir cisim olmadığını fark etmektedir. Gerçekten de her cismin cisim olduğu cismin doğası, hiçbir cisim değildir. bununla beraber cismin dışında varlığını sürdürememektedir ve ne bir cisim olmasına ne de bir cisme benzer olmasına rağmen cismin doğası yalnızca cismin içinde bulunmaktadır. Demek ki akıl, duyunun ve tahayyülün algılayamadığı şeyleri algılamaktadır, yani cismani eşyanın doğasını, bunların şekillerini, farklılıklarını, özelliklerini, arazlarını, kısacası gayri-cismani olan ve yalnızca akıl için cisimlerin dışında varolan –çünkü ikincil tözler (yani soyut kavramlar) yalnızca birinci tözlerde (yani somut bireyler) kalıcıdırlar– her şeyi algılamaktadır." Kuşkusuz Isaac tümelleri eşya olarak görmemiştir; aynı zamanda o, bunların kelimelerden ibaret olduğunu da söylememiştir; ama ona göre soyutlama bir *actio*'ya indirgenebilir, fakat *consideratio* bir *actio* değildir ve bu noktada Aziz Aquinolu Thomas'ın öğretisinin alacağı kapsamdan iyice uzaklaşır. Boetius'tan idrak ve anlık (intellect ve intelligence) konularında yaptığı alıntılarla Thomas'tan daha da ayrılır. *Intellectus* terimini, gerçekten gayri-cismani olan eşyanın –örneğin ruh– şeklini algılayan ruh melekesi ve *intelligentia* terimini de Tanrı olan yüce ve saf gayri-cismi bilme melekesi anlamında kullanmıştır. Öğretisinin bu noktasında, bütün Platoncu temalar buluşmaktadır. Bu *intelligentia* ona Boetius'tan gelmiştir; Augustinus aracılığıyla Plotinus'un İlahi aydınlanmayı alma ve böylece ışığın kaynağına kadar yükselme becerisini elde etmiştir; Eriugena aracılığıyla Tanrı'dan ona inen ve ondan bedene çıkan suretler şeklindeki Maximus ve Gregorios'un "teofanileri"ni miras almıştır. Bu bağdaştırmacılık, rasyonel bilginin doğası ve ruhun Tanrı'ya ulaşabilmesi için doruk noktasında spekülatif mistiğin hazırladığı açılımlar hakkında Abélard'ın öğrettiklerini berrak ve tavizsiz bir zihnin, nasıl tek bir öğreti içinde birleştirebildiğini göstermektedir.

Genel olarak kabul edildiği gibi *De spiritu et anima* [*Tin ve Ruh Üzerine*], Alcher de Clairvaux'nun eseri ise ve söylendiği gibi Isaac'ın Epistola'sına bir cevapsa, bunun çok zayıf bir cevap olduğunu söylemek gerekir. Bununla beraber bu inceleme tarih-

sel açıdan ilginç bir belgedir, çünkü o dönemde ulaşılabilir olan Bede ve Alcuin'den geçerek Lactantius, Macrobius, Augustinus ve Boetius'tan Huges de Saint-Victor'a ve bizzat Isaac Stella'ya kadar, ruh hakkında sayısız kavramın ve ruhun melekelerinin tasniflerinin derlemesidir. Bu derleme kadar kıymetli bir şey olamazdı, çünkü herkes orada, her koşulda ihtiyaç duyduğu psikolojiyi bulabilirdi. Aynı zamanda bu derleme kısa bir süre içinde Aziz Augustinus'un eseri olarak bilinmek gibi bir şansa sahip olacak ve bu da ona olağanüstü bir otorite bahşedecekti. Albertus Magnus bile, kendi eğilimlerini tatmin eden bu eseri Augustinus'a atfedecekti; fakat eser pek işine gelmeyen Aziz Aquinolu Thomas, bu eserin kaynağı konusunda daha açık görüşlü olmuş ve duyduğu küçümsemeyi gizlememiştir: *Liber iste* De spiritu et anima *non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur* (*Quaestiones disputatae de anima*, XII-1[m]). Filozoflar cephesindeki bu temyizsiz mahkûmiyete rağmen, *Tin ve Ruh Üzerine*, tarihçi Halesli Alexandre ve Albertus Magnus'un başvurmaktan kaçınamadıkları bir kitap olarak kalmıştır.

XII. yüzyılda spekülatif mistiğin ikinci merkezi, Augustinusçu Saint-Victor Piskoposluk kurulunun bulunduğu Paris manastırıydı. Saxe'da doğmuş olan, önce Hamersleben, sonra da ölümüne kadar ders verdiği Saint-Victor'da eğitim görmüş olan Hugues de Saint-Victor (1096-1141) yüksek düzeyli bir teologdu. Geniş ve berrak bir zihne sahip olan Hugues de Saint-Victor eserlerinde kutsal bilimler ile dindışı bilimleri bir araya toparlamaya çalışmıştır; fakat bunları Tanrı'nın ve aşkın temaşası için yapmıştır. yalnızca kendisini amaçlayan diyalektikten ve dindışı eğitimden bahsettiğinde Hugues de Saint-Victor sert ifadeler kullanabiliyordu. Burada Aziz Bernard ve Guillaume de Saint-Thierry'yle tamamen mutabık olduğunu görmekteyiz. Hitap ettiği papaz çömezleri, Saint-Victor'a serbest sanatlar okulunda eğitim alındığı gibi eğitim almak için kaydolduklarını hayal etmesinler. Onlar için önemli olan ahlaksal reform ve murakabe hayatının öğrenilmesidir. Böylesi bir tutumu tanımlamak için zaman zaman kullanılan, "Hugues aslında bir mistikten başka bir şey değildir" tarzındaki ifadelerin altındaki gizli ikincil anlamlara karşı dikkatli olmak gerekir. Okuma yazma bilmeden de büyük bir mistik olunabilir; az çok eğitim alıp bu bilgiyi mistik hayatla bütünleştirmeden de büyük bir mistik olunabilir; çok iyi eğitimli ve öğrenilen bilgiyi temaşaya dönüştürme kaygısı taşıyan bir mistik de olunabilir. Hugues de Saint-Victor, bu son gruba aittir ve bu yüzden öğretisi ortaçağ düşünce tarihi için önemlidir. Onun tasavvur ettiği şekliyle keşiş hayatı bir dizi hiyerarşik temrinle doludur: Okuma veya eğitim, tefekkür, dua, eylem, son olarak da temaşa; ki bu temaşa sayesinde "biraz önce saydıklarımızın meyvesini toplayarak bu hayatta iyi işlerin mü-

kâfatının neler olacağını tatmış oluruz." Bu mükâfat İlahi aşktan doğan ebedi mutluluk olacağı için bu hayattan itibaren Tanrı'nın temaşasının aşktan ayrılmayacağını anlarız. Yine de beşeri bilimlerin tümünü destek alır ve onları görmezden gelerek aşmayı amaçlamaz.

Bu bilimleri hiç küçümsemeyen Hugues, tersine bunları kurtarıcı olarak kabul eder. Her şeyi öğrenin ve göreceksiniz ki lüzumsuz hiçbir şey yoktur, demiştir. Aslında *De sacramentis* [*Ayinler Üzerine*], gerçek bir teoloji külliyatıdır ve *Didascalion* da [*Bilim*] nelerin okunması gerektiği, bunların hangi sırada okunması gerektiği ve nasıl okunması gerektiği konularını göstermektedir. Hugues de Saint-Victor'un bu *Okuma Sanatı*'nda bize sunduğu, okumadan ve tefekkürden elde edilen bilginin yöntembilimin yarısı, aktarılabilir olan tek hakikat olduğudur.

Bilimler, diğer bilimleri içeren dört bilime ayrılır: Hakikati keşfetmeyi amaçlayan teorik bilim; ahlak disiplinini ele alan pratik bilim; hayatımızın eylemlerine yön veren mekanik bilim; iyi konuşma ve tartışma bilimini bizlere öğreten mantık. Teorik veya spekülatif bilim, teolojiyi, matematiği ve fiziği içerir; matematik de kendi içinde aritmetik, müzik, geometri ve astronomi diye ayrılır. Pratik bilim de bireysel ahlak, ev ahlakı ve siyasal ahlak şeklinde bölünür. Mekanik de yedi ilme ayrılır: dokumacılık, silahçılık, denizcilik, tarım, av, tıp, tiyatro. Son olarak da felsefenin dördüncü parçası olan mantık, gramer ve söylem sanatı olarak ayrılır; söylem sanatı da ispatlama teorisini, belagatı (retorik) ve diyalektiği içerir.

Bütün bu bilimlerden yedisi ayrıca dikkati ve yakından incelenmeyi hak etmektedir; bunlar da *trivium* ve *quadrivium*'u oluşturan bilimlerdir. Onlara bu isim verilir, çünkü hikmeti ruha götüren ve içine sokan yollar gibidirler. Eskiler buna öylesine mükemmel bir şekilde sahipti ve bu bilgi onları öylesine bilge kıldı ki bizim okuyamayacağımız kadar çok şey yazdılar; skolastiklerimiz ise, bunun tersine eğitim alırken uygun ölçüyü gözetmek istemiyorlar veya gözetemiyorlar ve bu yüzden çok öğrencimiz var, ama bilgelerimiz az sayıdadır. Saint-Victor başrahibinin onlar için bir inceleme kaleme almasının nedeni de budur.

Şunu görmekteyiz ki teologumuz bir mistik olmakla birlikte, öncelikle öğrencilerinin diğer öğrenciler gibi, hatta onlardan çok daha iyi bir şekilde dindışı bilimlerin olağan derslerini izlemelerini isteyen bir hocadır. Hatta yedi serbest sanatın birbirinden ayrılmaz olduğu noktasını özellikle vurgular ve bunlardan bazılarını es geçip yalnızca bazılarına eğilerek gerçek hikmete ulaşılacağını iddia etmenin yanlışlığını söyler. Temel bilimler birbirine bağlıdır ve birbirini karşılıklı destekler, öyle ki eğer biri eksik kalırsa geriye kalanlar bir filozof meydana getirmeye yetmez. Hem dindışı bi-

limlerin öğrenilmesi gerektiğini ifade eder hem de beşeri bilginin elde edilişini öyle sunar ki bunun hiç de mistik bir yanı yoktur. Onun bilgi teorisi, daha önce Abélard'ın yaptığı ve günümüzde psikoloji temel elkitaplarında yapıldığı gibi psikolojik anlamda yorumladığı Aristotelesçi soyutlama teorisidir. Ona göre, soyutlamak ayrı olarak ele almak için gerçeğin bir unsurunun üzerine dikkati yoğunlaştırmak anlamına gelmektedir. Örnek soyutlama türü, gerçeğin karmaşık edimlerini akıl aracılığıyla ayırt ederek, aslında birbirine karışmış durumdaki farklı edimler olan noktayı, çizgiyi ve düzlemi ayrı ayrı "ele alan" matematiktir. Yalnızca mantıkla ilişkisi içinde bilinen bu öğretinin, Abélard, Salisburyli John, Isaac Stella ve Hugues de Saint-Victor gibi çok farklı kişilikler tarafından kabul edilip yorumlanması dikkat çekici bir durumdur. Aristoteles'in mantığının başarısı, XIII. yüzyılda eserlerinin Latinceye çevrilmesiyle felsefesinin ulaşacağı zaferin yollarını hazırlamıştır.

Hugues de Saint-Victor, idrakin olağan güçlerine sahip çıkan bir felsefeyi bir mistikle taçlandırmıştır. Yine de bu mistik, olağanüstü tecrübeler veya esinlemelerden çok doğal şeylerin alegorik yorumlarını aramaya ve içe dalışla ruhu içsel huzura ve mutluluğa götürmeye yöneliktir. Tufanın suları üzerinde yüzen Nuh'un gemisi gibi ruh da dünya okyanusu üzerinde yüzmektedir; ahlak bozukluğunun geçmesini ve tufanın durmasını beklerken gemide kalmalıyız; daha sonra, yani dış dünyanın faniliği ve içsel insanın da bozulmuşluğu kalmayınca buradan çıkacağız; aralıksız huzura ve Tanrı'nın evine gireceğiz.

Hugues de Saint-Victor'un eseri, içeriği bakımından ele alındığında, üzerinde durmamızı hak etmektedir. *Ayinler Üzerine* iç düzeni ve boyutlarıyla dikkat çeken bir teolojik külliyattır. Bu eserde bütün dünya tarihi bulunmaktadır ve bu tarih dünyanın kritik anlarını gösteren iki büyük olay –yaratılış ve yeniden düzenlenmesi– etrafında düzenlenmiştir: Varolmayan şeylerin sayesinde meydana geldiği yaratılış, yani dünyanın bütün unsurlarıyla oluşumu; yok olan şeylerin yeniden meydana gelmesini sağlayan yeniden düzenleme, yeniden yapılanma işi, yani Söz'ün tecessümü ve dinsel kutsama edimleri (*sacramentum*). Kutsal Metinler, yeniden yapılanma eserini, dindışı bilimler Yaratılış eserini konu alırlar. Bununla beraber Kutsal Metin, âlemin nasıl yaratıldığını açıklamak durumunda kalmıştır; çünkü düşüşünü [ilk günahı] anlatmadan insanın kefaretini, yaratılışı anlatmadan da düşüşü açıklayamayız. Aynı zamanda dünya insandan dolayı meydana getirildiği için insanın yaratılışını anlatabilmek için bütün âlemin yaratılışını açıklamak gerekir; Kutsal Metnin anlattıklarını aklın yorumlarıyla aydınlatabiliriz. Aslında Hugues de Saint-Victor, önerdiği yorumlarda Aziz Augustinus'tan ilham almış ve bunları gerçekten minimuma indirgemiştir; fakat

Augustinusçuluğu onu daha ileride Descartes'ın savunacağı noktalara benzer noktalara götürdüğü için yaptığı az sayıdaki yorum özel tatlar taşımaktadır. Özellikle ortaçağda çok işlenen Aziz Augustinus'un (*Soliloquia*, II:1, 1), daha sonra da Scotus Eriugena'nın *Doğanın Bölümlenmesi Üzerine*'sinde (I:50) ele aldığı, ondan da Heiric d'Auxerre'in alıp bir şerhinde kullandığı ve burada çok daha berrak görünen *Cogito* temasını işlemiştir. Hugues birinci bilgi olarak varoluşumuzun bilgisini ortaya koymaktadır. Varolduğumuzu bilmezlikten gelemeyiz; daha doğrusu ruh varolduğunu ve bir cisim olmadığını görmezlikten gelemez; bununla beraber her zaman varolmadığımızı ve bir başlangıcımız olduğunu da bilmekteyiz. Demek ki varlığımızı bir ilk var eden olmalıdır, o da Tanrı'dır. Bu çıkarsama, *Méditations métaphysiques*'te [*Metafizik Tefekkürler*] izlenecek benzer yöntemleri haber vermektedir. Hugues de Saint-Victor'a göre, daha sonra da Descartes'ın kabul edeceği gibi, Tanrı eşyayı doğru olduğu için istemez, bunun tersine Tanrı istediği için eşya doğrudur. "Her şeyin ilk nedeni Yaratıcının iradesidir; bundan önce herhangi bir neden onu bunu hareket ettiremez; kendisinden dolayı doğru olduğu için sonraki hiçbir sonuç onu doğrulamaz. Gerçekten de Tanrı'nın iradesi, istediği şeyler doğru olduğu için doğru değildir; tam tersine şeyleri istemiş olduğu için bunlar doğrudur ... Bu yüzden doğru olanın neden doğru olduğunu sorarsak haklı olarak şöyle cevap veririz: Çünkü bu, Tanrı'nın doğru olan iradesine uygundur. Ve neden Tanrı'nın iradesinin doğru olduğunu sorarsak, kendiliğinden kendisi olan ilk nedenin nedeni bulunmadığı cevabını veririz haklı olarak. Varolan her şey ilk nedenden çıkmıştır; o ise ebedi olduğu için hiçbir şeyden çıkmamıştır."

Hugues'ün öğrencisi ve halefi olan Richard de Saint-Victor'un (ölüm 1173) eserlerinin incelenmesi, ortaçağ felsefesi hakkında sahip olduğumuz bilgilerimize hiçbir şey eklemeyecektir, fakat bu kişi spekülatif mistiğin büyük isimlerinden biridir. Bazen söylendiği gibi Tanrı'nın varlığı hakkındaki kanıtlara algılanır temeller getiren ilk kişi o değilse de, Aziz Anselmus'un *Monologium*'unda yaptığından daha belirgin bir şekilde bu zorunluluğun altını çizmiştir. Yine de onun söylemine can verenin Anselmuscu zihniyet ve Aziz Anselmus'un zihniyetinin ötesinde Aziz Augustinus'un zihniyeti olduğunu belirtmekte fayda var. Tanrı'nın varlığıyla ilgili bütün kanıtlar, algılanır alandan bir şeyler alıp kullanmaktadır; bu kanıtlar özellikle bu kullanılanlarla ayırt edilmektedir. Anselmus ve Augustinus için söz konusu olduğu gibi Richard'a göre de algılanır âlem, düşünceye değişken ve dolayısıyla ontolojik bir yetersizliğe sahip bir gerçeklik kavramı sunar. Bunun tersine de akıl, eksiksiz varoluşun hakkına sahip olan değişmez ve ontolojik olarak yeterli (*essentia*) gerçek kavramını buradan çıkar-

sar. İşte Richard de Saint-Victor'da Tanrı'nın varlığının kanıtları bunlardır. *De Trinitate* adlı eserinde ebedi bir varlığın karşısına bir başlangıcı olan bir varlığı koyarak verdiği kanıtların, derecelerle ilgili kanıtın ve mümkünat fikriyle kanıtlamasının sunuşu, öylesine sağlam bir şekilde biçimlenmiştir ki bu da mistiğin aslında olağanüstü bir diyalektikçi olduğunu da göstermeye yeterlidir.

Richard aynı zamanda teoloji alanında aklı fazlaca kullanmıştır; "zorunlu nedenler," yani diyalektik olarak zorunlu nedenler arama hakkını talep etmiştir; hatta bunu Teslis dogması konusunda da istemiştir ve bu açıdan Aziz Anselmus'tan Duns Scotus'a uzanan güzergâh üzerinde yer alır. Teolojik eserini ruhun üstün melekelerine ilişkin bir teoriyle bitirmiştir; bu son bölümde kalbin arınması mistik bilginin olmazsa olmaz koşulu olarak sunulmuştur. Tanrı'yı ve algılanır güzelliğini önce doğa içinde aradıktan sonra, saf tahayyülü aşan ruh, tahayyüle akıl yürütmeyi ekler: Ruh, o an aklın yardımıyla tahayyüldedir; tahayyülün yardımıyla da akla, sonra saf akla (raison), son olarak da aklın üstüne yerleşir. Bilginin en üst derecesinde, zaten genleşmiş ve yükselmiş olan ruh kendini kaybeder ve hidayetin yeryüzünde kendisine bahşedildiği nadir anlarda çıplak hakikati içinde yüce Hikmetin ışığını temaşa eder.

Richard'ın büyük mistik eserleri, yani *De praeparatione animi ad contemplationem* [*Ruhun ve Düşünmenin Hazırlanışı Üzerine*] veya *Benjamin minor* [*Küçük Benjamin*] ve *De gratia contemplationis* [*Tefekkürün Güzelliği Üzerine*] veya *Benjamin major* [*Büyük Benjamin*], ateşli sembolizmlerinden dolayı XIII. yüzyılın bazı öğretileri üzerinde derin bir etkide bulunacaktı. Aziz Anselmus'u Victorculara ve Aziz Bonaventure'e bağlayan kesintisiz bir zincir olduğu ve Bonaventure'nin eserinin bulunduğu yeni koşullar içinde bu geleneği devam ettirip ve yenilemekten başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Adı pek bilinmeyen bir öğretiye işaret eden üçüncü bir Victorcunun bütün eserleri yayımlandığında bunu daha iyi göreceğiz: Thomas Gallus (*Vercellensis* öl. 1246). Saint-Victor'un teolojilerini sadece mistik incelemeler sıfatıyla özetlemek yanlış olur: Bu eserler geniş ve kapsamlı sentezlerinde insanın manevi faaliyetlerinin her birine yer ayırmayı bilmişlerdir ve teolog ve mistiğin yanı sıra filozof da orada kendine yer bulmuştur. Victorcularda gerçekleştiği haliyle mistik ile akıl arasındaki bu yakın bütünleşme ve uzlaşma bizlere felsefi spekülasyonun elde ettiği zaferi en güzel şekilde göstermektedir. XII. yüzyılın sonlarında yalnızca dinsel hükümlerle yetinen teologlara ve saf otorite yöntemi taraftarlarına karşı imanın hizmetinde olan felsefelerin taraftarlarının davayı kazandıkları açıktır. Aristoteles'in bilimsel eserlerinin keşfi sayesinde kendisinde eksik kalan kavramlar ve ilkeler ortaçağ düşüncesine sunulur sunulmaz, büyük felsefi-teolojik sentezler derhal oluşabilecektir.

KAYNAKÇA

BERNARD DE CLAIRVAUX. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLXXXII-CLXXXV. – E. Vacandard, *Vie de saint Bernard, abbé de Claurvaux*, 2 cilt, Paris, Gabalda, 1927 (8ᵉ mille). – J. Schuck, *Das religiöse Erlebnis beimhl. Bernhard von Clairvaux, ein Beitrag zur Geschichte der christlischen Gotteserfahrung*, Würzbourg, 1922. – P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster i. Wertf., 1908. – É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, J. Vrin, 1934.

GUİLLAUME DE SAINT-THIERRY. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLXXX. M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire, Epistola ad Fratres de Monte Dei de Guillaume de saint-Thierry*, 2 cilt, Paris, J. Vrin, 1940 (metin, çeviri ve dipnotlar). – A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses œuvres*, Bourg-en-Bresse, 1923. – L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, in *Recherches de science relieuse*, c. XXII (1932), s. 178-205, 257-279.

ISAAC STELLA. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CXCIV. – P. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella, sa spéculation théologique*, in *Recherches de théologie ancienne et medievale*, c. IV (1932), s. 134-159.

ALCHER DE CLAIRVAUX: *De Spiritu et anima*, Augustinus'un kabul edilmeyen eserleri arasında yer almaktadır, in Migne, Patr. lat., c. XL, kol. 779-832. – Guillaume de Saint-Thierry'-nin, Isaac Stella'nın ve Alcher de Claurvaux'nun psikolojileri hakkında bkz. K. Werner, *Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuis bis Albertus Magnus*, 1876, s. 14-43.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLXXV-CLXXVII. – A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, 2 cilt, Paris, 1895. – H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St-Victor*, Münster i. Wertf., 1906. – F. Vernet, *Hugues de Saint-Victor*, mad. In Vacant-Mangenot, Dict. de théol., cath. c. VII, kol. 240-308.

RİCHARD DE SAINT-VICTOR. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CXCVI. – J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Vcttore, La vita, le opere, il pensiero*, in *Memorie della R. Accademia naz. Dei Lincei* (sc. Mor.), 1933, c. IV, s. 411-541. – A. M. Ethier, *Le De Trnitate de Richard de Saint-Victor*, Paris, J. Vrin, 1939.

THOMAS GALLUS (Thomas de Verceil, Vercellensis). – G. Théry, *Thomas Gallus, Aperçu biographique*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cilt XII (1939), s. 141-208.

IV

ALAIN DE LILLE VE NICOLAS D'AMIENS

Alain de Lille (*Doctor universalis*) XII. yüzyılın büyük simalarından biridir. Chartres'dan gelen Platoncu etkilere açık, Val de Loire'ın klasik kültürünün iliklerine dek işlediği Alain de Lille, hayatının sonunu Citeaux manastırında geçirecekti (ölüm

1203). Bu kişi buraya kadar gördüğümüz grupların hiçbirine ait değildir. Onunla birlikte ortaçağ düşüncesine yeni-Platoncu etkiler sızmıştır ve hitap ettiği Batı âlemi XIII. yüzyılın âlemine çok benzemektedir. Alain, manastır okulu talebeleri için düşünmemektedir. Onun kaygıları bunu aşmıştır. O vaizlerin ulaştıkları geniş halk kitlelerini hedeflemiştir; bundan dolayı da o vaizler için *Ars praedicandi* [*Konuşma Sanatı*] adlı eserini kaleme almıştır; *De planctu naturae*'yi [*Doğanın Yas Tutması Üzerine*] ona ilham veren ahlakın bozulmasına ilişkin olarak yazmış, Hıristiyanlığı tehdit eden Hıristiyan olmayan tarikatlara karşı ise yeni bir Irenaeus gibi *De fide catholica contra haereticos*'unun [*Sapkınlara Karşı Katolik İnanç Üzerine*] dört cildiyle seslenmiştir. Onunla birlikte, dört yüzyıllık aralıksız fetihlerden sonra Hıristiyanlığın tekrar savunma konumuna düşeceği ve birkaç *Contra Gentes* [*Sapkınlara Karşı*] yardımıyla kendi duruşunun sağlamlığını güvenceye alacağı bir ana ulaşmaktayız.

Alain de Lille'in düşündüğü Hıristiyan karşıtı tarikatların bazıları Hıristiyanlığın içinde yer almaktadır –örneğin Katarlar ve Vaudoislar– bazıları da dünyaya yayılmış olan Yahudi ve Müslümanlardır. O hepsine saldırmıştır. Antikçağın kahramanlarının yeryüzünü çeşitli canavarlardan temizlemesi gibi –Ante'yi boğan Herakles, Minotor'u öldüren Theseus– Alain de kâfirlere karşı yürümüştür. Aslında sonu olmayan bir çabadır bu; çünkü Lerne'nin Hydra'sını [Herakles'in öldürdüğü su yılanı, ejderha] bitirmek mümkündür; fakat sapkın mezhepler durmadan çoğalmaktadır! İlk önce Albigeoislara ve Katarlara saldırmıştır. Etimolojiyle eğitim görmek için bu kaçırılmaz bir fırsattır. Alain'in söylediklerine göre Katar kelimesi (Cathare) *fluxus* anlamına gelen *catha*'dan türemektedir, çünkü günahla yayılmaktadırlar veya kendilerinin doğru ve takvalı olduklarını iddia ettikleri için *casti*'den; veya "İblis kendilerine o surette göründüğü için kedilerin arkalarını öptükleri"nden dolayı *catus*'tan gelmektedir. Alain'in özetlediği şekliyle bunların öğretileri, Mani düalizminin kalıntısı gibi görünmektedir. Eşyanın iki ilkesi vardır, ışık ilkesi, ki bu Tanrı'dır ve karanlık ilkesi, ki bu da İblis'tir. Tanrı'dan ruhlar ve melekler gibi manevi şeyler gelir; İblis'ten dünyevi şeyler gelir. Gnostiklerin gerçek halefleri olarak bu mezhep sapkınları, ilkelerini Kutsal Metnin otoritesiyle ve akılla açıklamaktadırlar; Alain de her iki kaynağa dayanarak onların savlarını çürütmektedir. Dünyevi âlem iyidir; çünkü Tanrı dünyayı iyiliğiyle yaratmıştır ve hikmetinden dolayı onu zamanın değişimine maruz bırakarak bizi mimarına sevk etmesini sağlamıştır; çünkü her değişim bir değişmezliğin, her hareket yüce bir hareketsizliğin olduğunu göstermektedir. Yaratılmış bir âlemin değişken olmaması mümkün müdür?

Omne quod est genitum, tendit ad interitum.

Platon ve Boetius, hem bulunması hem de bulunduğunda hakkında gerektiğince konuşulması zor olan Tanrı'nın her şeyin, hatta şeytanın bile tek nedeni olduğunu ortaya koymuşlardı. Ruhları hâlâ yaratan O'dur ve ruhların günahlarından dolayı ceza olarak bedenlere hapsedilmiş günahkâr melekler olduklarına inanmamak gerekir. Bu yanlıştır; böyle bir görüş meleklerin, insanların ve hayvanların özel ayrımlarını kabul etmeyen Pitagorcu metempsikoz [ruh göçü] öğretisine götürmektedir. Dünyevi olan gibi tensel olan da iyidir. Ten kötü değildir, çünkü günahkâr ve zayıf olsa da yine de Tanrı'nın eseri olarak kalmaktadır: *non tamen est caro mala, id est vitiosa, sed vitiata, seu infirma, nec ideo minus est a Deo.* Demek ki tenin yayılmasının kötü bir yayılma olduğunu savunmak ve bu yüzden evliliği yasaklamak yanlıştır. Bu mezhep sapkınlarından bazıları şöyle der: "Karanlık ilkesinden elde edilen her şeyden –yani bedenden– her türlü şekilde arınmalıyız ve kötü doğadan kurtulmak için her şekilde ve rasgele zina yapmak gerekir." Evliliği yasaklamaları da buradan kaynaklanmaktadır, çünkü bunu, her şeyin ortak olmasını isteyen doğal yasaya aykırı bulmaktaydılar ve kendiliğinde kötü olduğunu gördüğümüz cinsel ilişkiyi açıklamaktaydılar. Alain, cinsel ilişkinin her zaman günah olmadığını ve evliliğin de bunun günah olmasına engel olmak için konulduğunu söyleyerek, cevap vermiştir. Zinaya engel olarak evlilik, doğal yasayı hiçe saymamakta, tam tersine onu yüceltmektedir; çünkü nefslerine hâkim olmayanları işleyecekleri günahtan muaf tutmaktadır. Hıristiyanlığın etkisinde olduğunu düşündüğümüz bu ortaçağ Batısı'nda dogmaya karşı bile tuhaf serbestlikler sergilendiğini görmekteyiz. Ruhun ölümsüzlüğünün inkârıyla diriliş inkâr edilmekteydi: *quia anima perit Cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi Christiani, imo haeretici dicunt.* Ve bu Hıristiyanlar Kitab-ı Mukaddes'i bilmekteydiler; tezlerine destek olarak da Süleyman'ı: *Unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio* (*Vâiz*, III:19) veya Kral Davud'u zikredebilmekteydiler: *Spiritus hominis est vadens, et non rediens* (Mezmurlar [Zebur] LXXVII:39). Nedenler konusunda hiç sıkıntı çekmiyorlardı; hayvan ruhu da insanınki gibi gayri-cismani ise neden o da insanın ruhu gibi ölümsüz değildir? O gayri-cismanidir, çünkü hissedebiliyor ve hayal edebiliyor; ama bu ruhun ölümsüz olması istenilmiyor, demek ki bizimki de ölümsüz değildir. Alain bu noktada insanda iki tin ayırt ederek işin içinden çıkmıştır: akli, gayri-cismani ve ölümsüz tin ve algılayabilen, hayal edebilen fiziksel veya doğal tin; ki onun aracılığıyla ruh bedene bağlanır ve bedenle birlikte ölmektedir.

Pierre de Vaux'nun öğrencileri (Pierre Valdo), daha az spekülatif bir eğilim sergilemiş olmakla beraber daha kalıcı bir güce sahiplerdi; bunu Vaudois Kilisesi'nin günümüzde bile varlığını sürdürmesinde görmekteyiz. Alain'in sözleriyle "bu akılsız fi-

lozof, görü sahibi olmayan kâhin ve görevsiz havari" kilisenin ayinsel düzenini ve ruhban yapısını tehlikeye atmaktaydı ve bir gün Reform'un kullanacağı sözler ortaya atmaktaydı: *Isti Waldenses asserunt neminem debere obedire alicui homini, sed soli Deo*. Kilise'nin kutsamasıyla değil erdemle papaz olunur, diye düşünmekteydiler. Yahudilere karşı, Teslis dogmasını ve İsa Mesih'in ilahi olduğunu savunmak gerekmekteydi. Geriye Muhammed kalmaktaydı, *cujus monstruosa vita; monstruosior secta, monstruosissimus finis in gesti ejus manifeste repertur*. Hıristiyanlar gibi monoteist ve Yahudiler gibi Teslis düşmanı olan bu "Sarrasin"ler veya genelde verilen adla bu paganlar, ölümden sonra maddi bir mutluluk beklemektedirler, çok eşlidirler, basit bedensel ibadetlerin günahlardan arındırdığına inanmaktadırlar ve Hıristiyanları, tasvir kültlerinden dolayı kınamaktadırlar. Böylece XII. yüzyılın sonlarından itibaren Hıristiyanlık, XIII. yüzyılda kimlerin düşmanı olacağını anlamıştı ve elinde bulunan bütün felsefi ve metinsel savlama kaynaklarını onlara karşı kullanmak üzere bir araya toplamıştı. Bizzat Alain de Lille bundan daha fazlasını yapmıştır: Düşmana karşı daha başarılı olabilmek için teolojik yöntemleri gözden geçirip yeniden şekillendirmeye girişmiştir.

Kendisinden önce gelen büyük bir selefinin hatırası Alain'in bu girişimine egemendir; onun yöntemini alıp geliştirmiştir. *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, Cum non sint substantialia bona* (*Tözsel Cisimler Olmasalar da Tözler Kendi Oldukları Halde Nasıl İyidirler?*) adlı incelemesinin başında Boetius, onun *Hebdomades*'ından [*Yedinci Günler*] (*ex Hebdomadibus nostris*) son derece kapalı ifadeler kullanıldığı için anlamları hakkında hiç emin olunmayan bir eser olarak bahsetmektedir. Başlığı biraz uzun olan bu inceleme kendisini *Hebdomadibus*'ta [*Yedinci Günler Üzerine*] tartışılan bir sorunun açıklaması olarak sunduğu için ortaçağ ona *Yedinci Günler Üzerine* deme alışkınlığını edinmiştir. Ne kadar alışıldık olsa da bu başlık gizemli kalmıştır. İzleyeceği yöntem hakkında açıklama yapan Boetius ilk önce orada matematikte, hatta başka alanlarda da yapıldığı gibi sonra geleni ispatlamak için terimler ve kurallar sunmuştur (*Ut igitur in mathematica fieri solet, caeterisque etiam disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam*). Alain de Lille, Yunanca bilmediği için, *hebdomadibus* kelimesinin özdeyiş veya aksiyom anlamına geldiği –ki bu da savunulacak gibi değildi– ve teolojinin de önceden tanımlanmış terimlerden itibaren tümdengelimli bir şekilde oluşabileceği, hatta oluşması gerektiği sonucuna varmıştır; –ki bu son derece ilginç bir fikirdir– genelde başka bir yöntem tercih edilmiş olsa da başkaları ondan sonra bu yöntemi kullanacaklardı. Böylesi bir yöntem, her şeyden önce imanın ve Kutsal Metinlerin verilerinden yola çıkmak isteyen teologlar

için uygulanamaz bir yöntemdi; ama zincirleme kesin nedenler sayesinde imana vardığı için bu yöntem, Alain de Lille'inki gibi bir apolojetik girişime uygun düşmekteydi.

Alain de Lille'in *Katolik İnanç Üzerine* adlı eserindeki temel niyeti de buydu. Ona göre, mezhep sapkınlarını yanlışlarından vazgeçirmek için sunulan cevaplara itiraz edemeyecekleri şekilde teolojiyi bir bilim olarak kurmak veya onu diğer bilimler gibi belli bir yönteme oturtmak gerekmekteydi. Bununla beraber her bilim kendi temelleri üzerine inşa edildiği gibi kendi kurallarına dayanır. Kuralları keyfi olan grameri bir kenara bırakırsak diyalektik, retorik, ahlak, fizik, aritmetik ve müzik kendi aksiyomlarına sahiptir veya hangi isimle anılırsa anılsınlar bu kurallara dayanırlar ve bunların içinde mevcutturlar. Teoloji de kendi kurallarına sahiptir, bunlar diğerlerine göre latif ve daha kapalıdır, ama aynı zamanda zorunlu ve değişmezdirler; çünkü konuları değişmez ve zorunlu olandır; oysa diğer bilimler, bir zorunluluk değil de bir düzenlilik olan doğanın alışagelmiş akışını temel almaktadırlar. Bu aksiyomları toparlamak ve düzenlemek, Alain de Lille'in *Maximae theologiae* [*Teoloji Maksimleri*] veya *Regulae de sacra theologia* [*Kutsal Teoloji Üzerine Kurallar*] adlı eserinin konusudur. Bu aksiyomların düzenini sağlayan ilke, bunların en evrenselinden onun kapsadıklarına doğru gitmektir; bunların tercihine yön veren ilke, herkes tarafından bilinmeyen aksiyomu seçmektir; gerçekten birinci ve evrensel olan aksiyomu bulma şekli, bunun bir *communis animi conceptio*, yani başka hiçbir önerme tarafından ispatlanamayacak, bunun tersine diğerlerini ispatlamaya yarayabilecek en doğrudan ve apaçık önerme olduğundan emin olmaktır.

Bu yüce aksiyom veya birinci aksiyom sayesinde her şeyin bir olduğu monaddır: *Monas est qua quaelibet res est una.* Tek başına bu ifade, ortaçağ düşüncesi için yeni bir kaynağın açıldığını haber vermektedir. Gerçekten de Alain, *De fide catholica* [*Katolik İnanç Üzerine*] (I:30) adlı eserinde, *Aphorismi de essentia summae bonitatis*, yani *Liber de Causis* olarak adlandırdığı şeyi zikretmektedir; bunların yakın kaynağının Proclus ve uzak kaynağının da Plotinus olduğunu bilmekteyiz. Bunun Platonculuğunu, *De fide catholica*'sında (III:3) *Logostileos* yani *Verbum perfectum* başlığıyla zikrettiği ve Hermes Trismegistos'a atfettiği Düzmece Apuleios'un *Asclepius*'uyla tamamlamaktadır. Alain, onlardan iktibas ettiği yeni-Platoncu tezleri aydınlatmak için, doğal olarak Boetius'a başvurmaktadır; ki onun düşüncesi de Platon'un çizgisindeydi. Birinci aksiyomun ortaya koyduğu Monad veya saf Birlik, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Bu kavramdan itibaren Alain, bir an bile Platoncu ontolojik düzlemden ayrılmadan Hıristiyan düşüncesinin fark ettiği şekliyle gerçeğin çeşitli anlarını bulmaya çalışmış-

tır. Varlığın düzenindeki üst ile alt ilişkileri, ona göre bir ile çokluk, "aynı" ile "başka" arasındaki ilişki terimleriyle kendisini ifade etmektedir. Gerçek, üç ayrım düzlemine göre üçe ayrılır: En yüce birlik veya Tanrı olan sema-üstü düzlem; Tanrı tarafından ilk yaratılan ve değişime açık ilk varlık olduğu için ilk ötekiliğin görüldüğü –ki bu ilk ötekilik ilk çokluktur– sema düzlemi veya melek; son olarak da bizim de bulunduğumuz ve tam anlamıyla çokluğun hüküm sürdüğü sema-altı düzlem veya cisimler dünyası. Ötekilikte, sonra da çoklukta birlik olarak ne varsa Monad'dan gelir. Demek ki bütün varlık ondan gelir; çünkü sade ve değişmez olan tek şey odur; hiçbir zaman aynı halde kalamayan geri kalana gelince o da var değildir: *Sola monas est, id est solus Deus vere existit, id est simpliciter et immutabiliter ens; caetera autem non sunt, quia nunquam in oedem statu persistunt.*

Tamamen sade olan Monad çokluğu *üretir*, ama birliği *doğurur*. Doğurduğu bir başka kendidir, yani Oğul'dur ve Baba ile Oğul'dan Kutsal-Ruh'u doğuran da başka bir kendidir. *Asclepius*'un yazarı şunu kaleme alırken bu noktadaki gerçeği görmüş gibidir: "Yüce Tanrı ikinci bir Tanrı yapmıştır; onu tek oğlu gibi sevmiştir ve ebedi lütfuyla ona oğul adını vermiştir." *Yapmış* yerine *doğurmuş* deseydi, ifadesi mükemmel olacaktı. Alain, *Asclepius* gibi Hermes Trismegistos'a atfettiği, fakat günümüzde ortaçağa ait olduğu kesinleşen başka bir eserde bu kez tam kendisine göre olan ikinci bir ifade bulmuştur. Bu eser, yirmidört filozofun Tanrı'nın yirmi dört farklı tanımını sundukları *Liber Hermetis*'tir. Alain, kendisinden sonra sıkça kullanılacak olan ifadeyi burada bulmuştur: *Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem*; bunu şu şekilde yorumlamıştır: Monad doğurursa, bu ancak bir Monad olabilir, bu da Oğul'dur ve kendi ateşliliğinin kendisine yansıdığı eklenir, çünkü Kutsal-Ruh, Baba ve Oğul'dan doğmuştur (*Teoloji Maximleri*, III).

Bu ifadeden, Alain'in aynı metinden alıntıladığı daha da ünlü başka bir ifade çıkarsanmıştır. Başka bir kendi olan bir birliği doğuran Monad, kendisi bir başlangıca ve bir sona sahip olmadan hem kaynak hem de gayedir. Kaynak ve gaye olması dolayısıyla her şeyi saran bir çembere benzemektedir; bir noktadan ibaret olan merkez çembere göre ne ise her varlık da ona göre öyledir; demek ki şunu söyleyebiliriz: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam* (*Teoloji Maximleri*, VII). Alain de Lille'in verdiği anlamdan başka bir anlam yükleyen Pascal sayesinde popüler hale gelecek olan bu ifadeyi Rabelais, *Tiers Livre* [*Üçüncü Kitap*], bölüm XIII'de, Hermes Trismegistos'a atfetmiştir; yüzyıllara dağılmış halde, Pierre Ramus, Pierre Charron, Giordano Bruno ve başka birçok yazarda bu ifadeye rastlamaktayız. Voltaire, bu ifadenin Timaios da Locres'tan geldiğini ileri sürmüştür; fakat Pas-

cal bunu on farklı eserde okumuş olabilir ve gerçek kaynağı ise ortaçağın alçakgönüllü bir apokrif metni olan, sözde Hermes'e ait *Liber XXIV philosophorum*'dur [*Filozofların XXIV Kitabı*].

Kusursuzca sade bir Birlik, neyse odur: *Omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet*; o hiçbir şeyin öznesi olamaz, o saf bir şekildir ve bu şekil olan Tanrı gibi o da her şeyin nedenidir, haklı olarak her şeyin şeklini ondan aldığı söylenir: *Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur*. Bu anlamda Tanrı, olan her şeyin varlığıdır, çünkü bunlara neden olan odur, fakat hiçbir şey Tanrı'nın varlığı değildir, çünkü Tanrı'ya katılan hiçbir şey yoktur. İlahi şekil "en üstün şekil"dir; her şeyin şekli olarak hiçbir şeyden şekil almamıştır. Bu ilkeleri temel alan Alain, Tanrı hakkında konuşurken gözetilmesi gereken dil kurallarını ayrıntılı bir biçimde vermiştir; sonra da ilahi kadir-i mutlakı (bu konuda gerçeğin hepsinin mümkün olup olmadığı şeklindeki önemli soruya değinmiştir, *Reg*, LIX), inayete yönelik geleceklerin ilişkilerini, bundan sonuç olarak ortaya çıkan zorunluluk türünü, doğal iyiliğin, iyiliğin ve bilerek işlenmiş kötülüğün doğasını –ki bu da onu günah, hidayet, Mesih ve dinsel kutsamalar (sacrementum) sorununa götürmüştür– tanımlamıştır. Alain nedensellik hakkında on kuralla sonuca bağlamıştır ve hangi anlamda –ya felsefe, ya teoloji ya da her iki bilimde– bunların geçerli olduğunu belirlemiştir. Bu Kuralların (Bölüm CXXV) sonuncusu, olumlaması bütün diğer nedenleri kapsayan tek bir nedenin –birlik– varolmasıdır: *haec causa est unitas; omnem enim proprietatem unitas comitatur*. Sokrates'in insanlıktan dolayı bir insan olduğunu söylemek, bu insanlığa eşlik eden birliğin biridir demeye gelir; onun beyaz olduğunu söylemek, bu beyazlığa bitişik birliği atfetmektir ve öznenin diğer özellikleri için de aynı şey geçerlidir; belki bireysellik bunların dışında tutulabilir, çünkü bir olmak zaten onun hakkıdır. Alain, incelemenin bir ucundan diğerine bu aksiyomatik tarzı sürdürmüştür. Burada soyut ifade haline indirgenmiş ve kesin bir şekilde birbirinden sonuç olarak çıkan önerme zinciriyle hareket eden, bir olası teoloji türü fikri bulunmaktaydı. Boetius ve *Liber de Causis* [*Nedenler Kitabı*], bu yöntemin önerilmesi konusunda hemfikirdi ve Aristoteles de bir başkasını önerecekti; bu yeni yöntem daha esnek ve daha serbest olduğu için sonunda onun yerine geçecekti.

Alain de Lille, ününü çok farklı türden iki esere borçludur: *Anticlaudianus* ve *Doğanın Yas Tutması Üzerine*. Rufinus adlı bir şiirinde şair Claudian, vali Rufinus'u yoldan çıkarmak ve böylece mahvolmasını sağlamak için bütün kötülüklere başvurur; bunun tersine kendi şiirinde Alain, Doğa'nın mükemmel bir insan görmek istediğini ve onu eğitmek için de bütün bilimleri ve bütün erdemleri yardıma çağırdığını var-

saymaktadır. Şiirin adının *Anticlaudianus* (bazen *Antirufinus* olarak da adlandırılmıştır) olması da buradan kaynaklanmaktadır; bu şiirin başarılı aleksandrenlerinin, utanmadan takıp takıştırdıkları eski klasik kalıntılardan başka şiirsel bir yönleri yoktur. Eser o dönemin beylik okul kalıplarıyla doludur; Yaratıcının emri üzerine yaratılması gereken bu mükemmel insan ruhu fikrini veren Noys'u burada unutmamak gerekir (VI:8).

Doğanın Yas Tutması Üzerine başlığı, eserin başında anlatılanlardan gelmiştir; burada Doğa, oğlancıların kendisine karşı işledikleri suçlardan yakınmaktadır. Bu eser, Boetius'un *Felsefenin Tesellisi*'sini taklit ederek düz yazının ve uyakların karışık bir şekilde sunulduğu *chantefable* tarzında kaleme alınmıştır. Edebi eser olarak örnek aldığı eserden, hatta Bernard Silvestre'in *Dünyanın Evrenselliği Üzerine* adlı eserinden aşağıdır; fakat esere hâkim olan alegorik Doğa figürü belli bir görkemden yoksun değildir ve Alain de onu konuşturacak veya ondan bahsedecek hoş vurgular bulmuştur. Burada kendi döneminin en derin ve en yaygın kanılarının ifadesi bulunmaktadır. *Doğanın Yas Tutması Üzerine*'de göründüğü şekliyle Doğa, varlıkların çokluğunun fışkırdığı tükenmek bilmez bereketi tam olarak temsil etmektedir. O, evrensel hayatın kaynağıdır ve aynı zamanda bunların nedeni olduğu gibi, bunların kuralı, yasası, düzeni, güzelliği ve gayesidir de. Bu yüzden Tanrı'ya boyun eğme koşulu unutulmadığı sürece, Doğa'nın eserleri ne denli övülse ve yüceltilse azdır. Alain, bu alegorik figürle, XII. yüzyılın "Hıristiyan natüralizmi" olarak adlandırabileceğimiz şeyi, Tanrı'nın işçisi olarak tasavvur edilen doğadan oluşan güçlü gerçekliğe ilişkin yoğun duyguyu hissedilir bir şekilde ifade etme kıvancına sahiptir. Eserlerini tasvir ederken kendisiyle çok iftihar eden Doğa, Yaratıcısına yöneldiği an alçakgönüllüdür: "Onun işlemi tektir, benimkisi ise çoktur; onun eseri kendisine yeter, benimkisi ise dağılır; onun eseri hayran edicidir, benimkisi ise değişkendir;... O yapıyor ve ben yapılmış oluyorum; O bir işçi, ben de onun eseriyim; o yoktan meydana getiriyor, oysa ben eserimin maddesini ondan dileniyorum; o kendi adına meydana getiriyor, oysa ben onun adına meydana getiriyorum." Zaten bu yüzden Tanrı'ya bağlı olan doğa bilimi, Tanrı biliminin yargı yetkisini kabul etmelidir: "İlahi bilim gözünde gücümün acz olduğunu öğrenmek için, ... sadakatiyle sizin rızanıza benim kesin nedenlerimden daha çok hak kazanan teoloji bilimine başvurun. İmanın öğrettiği şeylere göre, insan doğma eylemini bana borçludur, fakat yeniden doğmayı Tanrı'nın otoritesine borçludur." Teoloji ve Doğa bazen farklı düşünebilir, fakat asla birbirine zıt düşünmezler. Özellikle yöntemleri ters yönde gelişir: Doğa akıldan imana giderken teoloji imandan akla gider; "Ben inanmak için biliyorum, oysa o bilmek için inanıyor; ben bilerek razıyım, o razı ola-

rak biliyor" der Doğa. Burada orijinal bir şey yoktu; böylesi satırlar, doğayı Tanrı'nın hikmetine bağlı kılmanın onu küçültmekten çok yücelttiğine inanılan bir dönemin zihniyetinin ifadesi değerindedir yalnızca. Alain'in edebi ifadelerle özetlediği kozmogoni için de aynı şeyler geçerlidir: *Timaios*'un Demiurgos'u gibi Doğa, İlahi İdea modelini gözden kaçırmadan çalışmaktadır. Jean de Meung, *Gülün Romanı*'nın gelişmelerini beslemek için geniş bir şekilde *Doğanın Yas Tutması Üzerine*'den yararlanacaktı ve iki eserin de zihniyeti aynıdır demek için acele etmezsek bunların benzer olduğunu gösteren bir işaret bulabiliriz.

Alain de Lille'e atfedilen eserler arasında, tarihin asıl yazarı Nicolas d'Amiens'e iade ettiği *De arte catholicae gidei* [*Katolik İnanç Sanatı Üzerine*] adlı üstün nitelikli bir teoloji incelemesi bulunmaktadır. Buradaki yöntembilimsel kaygılar, Alain de Lille'in *Teoloji Maksimleri*'ndeki sunduğu yönteminden daha ileriye götürülmüştür. Nicolas d'Amiens, mezhep sapkınlarının otoriteyi temel alan savları hiçbir suretle göz önünde bulundurmadıklarını ve Kutsal Metnin şahitliğini hiç umursamadıklarını bilmektedir. Bu tür muhaliflere karşı başvurulacak tek kaynak akıldır. İşte bu yüzden "imanımızın lehindeki olası nedenleri özenle düzene koydum ve peygamberliklere ve İncil'e inanmayanların burada en azından insani nedenlerden dolayı yol bulmaları için açık zihniyetlerin geri çeviremeyecekleri nedenler sundum" demiştir. Nicolas d'Amiens, bu nedenlerin imana tamamen nüfuz edebileceğine ve onu aydınlatacağına inanmamaktadır, fakat inanmak için sunduğu bu nedenleri ikna edici bir şekilde düzenlemek istemiş ve bu yüzden belli bir niyet düzenine göre bunları, tanım, ayrım ve önerme zinciri olarak sunmuştur. Eserin genel planı Scotus Eriugena ve Anselme de Laon'un izledikleri ve Pierre Lombard'dan itibaren en azından genel hatlarında geleneksel bir hal kazanacak olan bir plandır: Tanrı, Âlem, Meleklerin ve İnsanların Yaratılışı, Kefaret, Kutsamalar ve Diriliş. Fakat Nicolas d'Amiens, bu sunuşun ayrıntısında tartışılmaz bir özgünlük sergilemektedir. Bütün eseri, tanımlara, postulatlara ve aksiyomlara dayanmaktadır. Tanımlar, terimlerin anlamlarını belirlemektedir: Neden, töz, madde, şekil, vs.; postulatlar, ispatlanamaz hakikatlerdir; aksiyomlar, ortaya konduklarında itiraz kabul etmez şekildeki önermelerdir. Bu ilkelerden itibaren Nicolas d'Amiens, az çok Descartes'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlarını düzenlemesi veya Spinoza'nın Etik eserini sunması gibi, kıyaslı ispatlar ve önermeler silsilesini kurmaktadır. XIII. yüzyıl, rasyonel ispatın gerekleri konusunda bundan daha canlı bir anlayışa şahit olmayacaktır, ama kutsal bilimin idealini de bir *theologia more geometrico demonstrata* olarak tasavvur etmeyecektir.

Nicolas, eserine Eukleides'çi bir yön vermekte başarılı olmuştur. Bu yöntemin

tartışılmaz bir avantajı gereksiz açıklamaları ortadan kaldırmasıdır. Son derece kısa beş kitaba ayrılmış olan Nicolas'ın teolojisi bir dizi tanımla başlar (neden, töz, madde, şekil, hareket, vs.); sonra üç postulat ve yedi aksiyomu ortaya koyar, bundan sonra da geometrinin olağan kurallarına göre teoremlerini inşa etmek kalır: *Quidquid est causa causae est causa causati; Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit; Neque subjecta materia sine forma, neque forma sine subjecta materia actu esse potest.* Bu ilk üç teorem, bu tür bir ispat konusunda fikir verebilecek olan bir sonraki ispata götürür: "*Compositionem formae ad materiam esse causam substantia.* Gerçekten de töz, madde ve şekilden yapılmıştır. Demek ki madde ve şekil, birinci postulattan dolayı tözün bileşiminden sorumludurlar (yani *Cujuslibet compositionis causam componentem esse*). Aynı şekilde biraz önce ispatladığımız gibi ne şekil maddeyle bileşmeden fiili olarak varolabilir ne de madde şekille bileşmeden varolabilir (yani 4. Teorem). Demek ki şekil ve madde, şu anki varoluşlarını bileşmelerine borçludurlar; demek ki bunların bileşimleri varoluşlarının nedenidir. Fakat varoluşları tözün nedenidir; demek ki birinci teoremden dolayı şekil ve madde bileşimi, tözün nedenidir; çünkü *quidquid est causa causae est causa causati.*"

Teoloji alanında bu geometri yönteminin geleceği olmasa da, onu düşündürmüş olan kaygılar varlıklarını sürdürecekti. Hıristiyanlara seslenen bir Hıristiyan olarak Katolik öğretiyi sunmak bir şeydir, bunu Hıristiyan inancını savunmayanlara kabul ettirmek başka bir şeydir. Nicolas d'Amiens bunu yeterince bilmekteydi. Müslümanlar Hıristiyanlara silahla saldırıyorlar, fakat ben onlara zor yoluyla cevap veremem, diye gözlem yapmıştır hüzünlü bir şekilde. Eskiden Yahudiler ve paganlar mucizeler sayesinde dine kazandırılmıştı; fakat bunu yapabilme lütfuna sahip değilim, diye saptar alçakgönüllü bir şekilde. Demek ki geriye yalnızca Kutsal Metnin otoritesi kalır, fakat onu reddeden kâfirlere ve onu bozan mezhep sapkınlarına karşı ne işe yarar? Demek ki genel olarak farklı iman düşmanlarını ikna etmek için evrensel olarak geçerli bir rasyonel teknik gerekmektedir. Roger Bacon'un *Opus majus*'unu [*Büyük Yapıt*] Papa IV. Clementius'a, ithaf etmesi gibi, Nicolas d'Amiens de Papa III. Clement'a Katolik imanın bir *Ars*'ını, yani imanın doğasının mümkün kıldığı ölçüde eksiksiz Hıristiyan hakikatinin rasyonel açıklama tekniğini, ithaf edecekti. Kiliseyi dünya çapına yayacak, bütün insanlar için geçerli olacak ve bundan dolayı da her şeyi imandan beklemeden ve güce bel bağlamadan bir Hıristiyan ispat *Sanat*ını (*Art*) oluşturma arzusu, Raymond Lulle'ün *Ars magna*'sına [*Büyük Sanat*] ilham kaynağı olacaktır. Nicolas d'Amiens'inin alçakgönüllü eseri bunun önbelirtisi gibidir; bu da onun en büyük değeridir.

KAYNAKÇA

ALAIN DE LILLE. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CCX. – M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang der Anschauungen des 12 Jahrhunderts dargestellt*, Münster i. Wertf., 1896. – J. Huizinga, *Ueber die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, in *Memoires de l'Academie royale des Sciences de Hollande*, c. 74, seri B, no 6; Amsterdam, 1932.

NICOLAS D'AMIENS. – *Ars catholicae fidei, De arte seu articulis catholicae fidei* adıyla Alain de Lille'in eserleri arasında yer almaktadır, in Migne, Patr. lat., c. CCX, kol. 595-618.

V

XII. YÜZYILIN EVRENİ

Daha önce de belirttiğimiz gibi ortaçağ, verili bir döneme ait beşeri bilgilerin tümünü özetleyen ve sınıflandıran bilimsel eser tipi fikrini klasik antikçağdan miras almıştır. Bu, günümüzde Ansiklopedi olarak adlandırdığımız şeydir. Varro'nun 25'i beşeri konuları 16'sı ilahi konuları ele alan 41 kitaptan oluşan (MÖ 116-26) *Anitiquités*'si [*Antikiteler*] günümüzde kaybolmuş bulunmaktadır; fakat Aziz Augustinus, bunları bilmekteydi, hatta bol miktarda kullanmıştı ve *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*]adlı eserinde Kutsal Metnin anlaşılması için gerekli tüm bilgileri kapsayan, Hıristiyanların kullanımına yönelik bir derleme yapılmasını çok arzuladığını belirtmişti. Ortaçağ bıkıp usanmadan bu dileği yerine getirmeye uğraşıp durdu. Yüzyıldan yüzyıla bütün beşeri bilginin külliyatını oluşturan veya bunları tekrardan meydana getiren derlemeciler hep varolmuştur. İsidore de Seville'in (ölüm 636) Origines'si [*Kökenler*] veya Etymologies'si [*Etimolojiler*], kelimenin tam anlamıyla prototipi olduğu bu dizinin ilki olmuştur. Onu, *Varlıkların Doğası Üzerine*'siyle Muhterem Bede izler (674-735). IX. yüzyılda Raban Maur (ölüm 856), *De rerum naturis*'ini [*Varlıkların Doğası Üzerine*] kaleme almıştır. XII. yüzyılda aynı tarzdan birçok eser meydana gelmiştir ve bunlar, okuduğumuzda o dönemde evren ve yapısı hakkında sahip olunan genel görüşü hemen hemen kesin bir şekilde tasavvur etmemizi sağlamaktadır. Bunların her biri kendilerine özgü nitelikler sergilerler, fakat ayrıştıkları noktada bile hepsinde ortak olarak bulunan bazı unsurları öne çıkarırlar. Demek ki XII. yüzyılın birinci yarısına ait olan ve örneğin Honorius Augustodunensis (veya Honorius d'Autun) adıyla bilinen gizemli bir şahsiyete atfedilen *De imagine mundi*'de [*Dünyanın Görünümü Üzerine*] görülen şekliyle, XII. yüzyılda görülen dünyanın bu dünya panoramasına bir göz atmakta fayda vardır.

Dünya nedir? *Mundus dicitur quasi undique motus: mundus* kelimesi veya dünya kelimesi "her yer hareket halinde" anlamına gelmektedir, çünkü o kesintisiz bir hareket içindedir. Dünya, içi bir yumurtanın içi gibi ayrılmış olan bir toptur; yumurta sarısının ortasındaki yağ damlacığı Dünya'dır; yumurtanın sarısı buharlarla dolu olan hava bölgesidir, yumurtanın beyazı esîrdir, dünyanın kabuğu da gökyüzüdür. Dünyanın başlangıcı, Tanrı tarafından yaratılmasıdır. İlk başta, zamanın başlangıcından önce, dünya ilahi düşüncede tasavvur edilmiştir: Bu tasavvur, dünyanın arketipini meydana getirmiştir. Sonra algılanır âlem, arketipinin suretine uygun olarak maddenin içinde yaratılmıştır. Üçüncü olarak altı günlük eserle, türleri ve şekilleri elde etmiştir. Dördüncü olarak, zaman içinde sürmeye başlamış, her varlık orada aynı türden başka varlıkları meydana getirerek çoğalmıştır; bu da tarihinin beşinci ve son perdesine, yani zamanın sonuna gelinceye kadar böyle devam edecek, o anda dünya son bir dönüşümle Tanrı tarafından yenilenecektir.

Şu anki haliyle dünya, dört elementten müteşekkildir. Burada element hem *hyle* (madde) hem de *bağ* (ligament) anlamında kullanılmıştır. Gerçekten de toprak, su, hava ve ateş, maddedir; ki her şey ondan meydana gelir; bunlar hiç durmayan bir deveranla birbirine bağlıdırlar. Ateş havaya dönüşür, hava suya, su toprağa, sonra da sırasıyla toprak suya, su havaya ve hava da ateşe. Her element bir diğeriyle ortak iki niteliğe sahiptir ve şöyle diyebiliriz ki bu ortak unsurlar sayesinde bunlar el ele tutuşmaktadırlar. Soğuk ve kuru olan toprak suya soğuk yönüyle bağlıdır; soğuk ve ıslak olan su, havayı ıslaklığıyla tutar; ıslak ve sıcak olan hava ateşe sıcaklıkla bağlanır; son olarak da sıcak ve kuru olan ateş de kuru olmasından dolayı toprakla eşleşir. Elementlerin en ağırı olan toprak, aşağı dünyada bulunur; daha hafif olan ateş en yüksek yerde bulunur; su toprağın yanında, hava da ateşin yakınında bulunur. Toprak, insanlar ve hayvanlar gibi yürüyenleri alır; su balıklar gibi yüzenleri; hava kuşlar gibi uçanları; ateş, güneş ve yıldızlar gibi parlayanları alır.

Merkezde bulunduğu için topraktan başlamak gerekir. Toprak yuvarlak şekildedir. Yüksekten bakacak olursak dağları ve vadileri elimizde tuttuğumuz büyük bir topun pürtükleri kadar dahi hissetmeyiz. Toprağın çevresi 180.000 *stade*'dır (180 metrelik bir ölçü birimi), yani 22.500 mildir (Roma yeryüzü stadı ve mili olarak 33.750 kilometre). Dünyanın tam merkezine yerleştiğimizde, dünyanın ilahi güç dışında hiçbir şeyin üzerinde durmadığını görürüz. Zaten Kutsal Metin'de şunları okuruz (Mezmurlar [Zebur] CIII:5): *Benden korkmayın*, der Rabb, *ben ki boşluğun içinde dünyayı astım, çünkü dünya onun dengesi üzerine kurulmuştur*. Başka bir deyişle her element gibi toprak da onun ayırt edici niteliğine uygun yerde bulunmaktadır. Okyanusu bir ke-

mer gibi onu sarar. İçinden doğal kuruluğunu yumuşatan su kanalları geçer: Bu yüzden eştiğimiz her yerde su buluruz.

Dünyanın yüzeyi, beş alana veya daireye ayrılır. En uç iki alan, soğuktan dolayı ikamet edilemez yerlerdir; çünkü güneş oraya hiç yaklaşmaz; ortadaki alan, sıcaklıktan dolayı ikamet edilemez bir yerdir, çünkü güneş oradan hiç uzaklaşmaz; iki orta alanda ikamet edilebilir, çünkü komşu alanların soğuk ve sıcak oluşu sayesinde buraların iklimi ılımandır. Bu bölgelere şu isimler verilir: Kuzey daire, gündönümü dairesi, mevsim dönümü dairesi, pus dairesi ve güney daire. Bildiğimiz kadarıyla gündönümsel (*solstitialis*) daire insan tarafından ikamet edilen yerdir. Demek ki o ikamet edilir yeri oluşturmaktadır. Bu ikamet edilebilir alan üçe ayrılır: Avrupa, Asya ve Afrika.

Asya, adını bir kraliçeden almıştır. Yeryüzü Cennetinden yola çıkıldığında doğudaki ilk bölgedir. Bu Cennet, mutluluk mekânıdır, fakat insan oraya ulaşamaz, çünkü etrafında göğe kadar yükselen altından bir duvarla çevrilidir. Burada Hayat Ağacı bulunur; onun meyvesinden yiyebilen kişi ölümsüz olur ve yaşlanmaktan kurtulur. Aynı zamanda orada dört nehre ayrılan bir kaynak bulunmaktadır. Bu nehirler Yeryüzü Cennetinin altına girdikten sonra başka mekânlarda ortaya çıkarlar: bunlar Ganj, Nil, Dicle ve Fırat'tır. Yeryüzü Cennetinden yola çıkınca birçok çöl bölgesine rastlanır ve buralar üzerlerinde bulunan yılanlardan ve yırtıcı hayvanlardan dolayı keşfedilemez. Sonra, kuzeyde Kafkasya'da doğan, sonra da güneye doğru ilerleyip sonunda da Kızıldeniz'e akan İndus nehrinden adını alan Hindistan gelir. Bu nehir Hindistan'ı Batı'dan ayırdığı için ona Hint Okyanusu adı da verilir. Orada, üzerinde on kentin bulunduğu, yılda iki yaz ve iki kış yaşanan bir iklime sahip Taprobane (Seylan) gibi adalar vardır. Orada bitki örtüsü süreklidir. Orada bir de Chrisa (Japonya) adası bulunur; burası altın ve gümüş bakımından zengin bir topraktır; o adada ejderhalarından ve kartal kanatlı aslanlarından dolayı ulaşılamayan altından dağlar da bulunur. Hazar denizinin adını aldığı Hazar dağı (Kafkasya) Hindistan'dadır. Bu ikisi arasında Büyük İskender'in hapsettiği kıyıcı halklar olan Gog ve Magoglar [Yecüc ve Mecücler] bulunur. Bunlar insan yerler. Hindistan'da 44 bölge vardır ve orada birçok halk yaşar. Dağlarda, iki arış boyunda olan, turnalarla savaşan, üç yaşında üreyen ve sekiz yaşında yaşlanan Pigmeler yaşar. Karabiber onların ülkesinde yetişir. Karabiberin doğal hali beyazdır, fakat yılanları kovmak için yangın çıkarmak gerektiğinden karabiber kararmıştır. Bu ülkede nice tuhaf halklar vardır! Örneğin oniki arış boyunda olan Macrobienler bulunur; bunlar aslan gövdeli ve kartal kanatlı griffonlarla savaşırlar. Bir de, öte dünya aşkından kendilerini ateşe atan Brahmanlar

vardır; bunların haricinde yaşlı anne babalarını öldürüp, pişirip yiyen ve bunu yapmayı reddedenleri kâfir sayan halklar vardır; balıkları çiğ çiğ yiyip deniz suyu içen başka halklar da vardır. Aynı zamanda Hindistan insan canavarların ve daha başka canavarların ülkesidir. İnsan soyundan canavarlar arasında Sciopodları saymak gerekir; tek bacak üzerinde rüzgârdan daha hızlı koşarlar ve bu ayakla başlarını güneşin sıcaklığından korurlar; başsız, gözleri omuzlarında, burun ve ağızları göğüslerindedir; Ganj nehrinin yakınlarında daha başka insanlar, bir meyvenin yalnızca kokusundan beslenirler: yolculuk ettiklerinde bu meyveyi beraberinde götürürler, çünkü tek bir kötü koku onları öldürmeye yeter. Bu ülkede yaşayan canavar hayvanlara geçelim: 300 kadem uzunluğundaki yılanlar, altı kademlik ve kıskaçlarla donatılmış soğulcanları ve mıknatıs taşını da unutmayalım; bu taş, demiri çeker ve yalnızca koç kanıyla çatlatılabilir. Asya'nın (Mezopotamya, Suriye, Filistin, Mısır, Kafkasya, Küçük Asya) diğer tasvirleri, harikalar bakımından bu kadar zengin olmasa da aynı zihniyet içinde devam eder. "Asya'yı aştığımıza göre Avrupa'ya geçelim" der Honorius.

Avrupa, Kral Europe ve Agenor'un kızı kraliçe Europa'dan adını alır. Coğrafyacımız kısaca Scythie, Kuzey Cermanya ve Güney Cermanya, Yunanistan, İtalya, Fransa (ki Aineis'le birlikte Troya'dan gelen kral Francus'tan adını almıştır), İspanya ve İngiltere'yi tasvir eder. Daha sonra Afrika'ya (İbrahim'in soyundan gelen bir Apher'den adını alır) geçerek, ilk önce Kuzey Afrika'yı (Libya, Sirenayla –Doğu Libya–, Moritanya), sonra Saba kraliçesinin ülkesi olan, Akdeniz'deki çok sayıdaki adalarıyla –ki bunların arasında Sicilya (ki orada eskiden Kykloplar yaşardı), Sardinya, Korsika ve Afrika'dan veya Avrupa'dan daha büyük olan ve Platon'un sular altında kaldığını söylediği ada da bulunmaktadır– Etyopya'yı tanıtır. Son olarak Okyanus'ta bulunan Kayıp Ada adındaki adayı da unutmayalım, çünkü iklimin hoşluğu ve her çeşit ürün konusundaki bereketi bakımından bütün diğer toprakları aşmaktadır. Maalesef bu adanın nerede bulunduğunu artık bilemiyoruz. Eskiden rastlantı sonucu bulunan adaya Aziz Brandan'ın gittiği söylenir, o zamandan beri arandı ama bulunamadı. Bu yüzden ona Kayıp Ada deniliyor.

Amerika'nın keşfini, bunca seyyahın yaptığı keşifleri ve Avrupalılar için şaşırtıcı yaşantı tarzlarının tasvirini, modern çağlarda beşeri zihniyetin gelişmesinin bir nedeni olarak görmek klasikleşmiştir. Bunun tersine her yanı harikalarla sınırlandırılmış ince bir toprak şeridi olmaktan çıktığından beri, yeryüzünün küçülüp küçülmediğini ve gizeminden bir şeyler kaybedip kaybetmediğini kendimize sorabiliriz. XII. yüzyılda derinlik bakımından daha da gizemliydi. Nasıl ki yeryüzü havanın ortasındaysa cehennem de yeryüzünün ortasındaydı. Cehennem, temelinde genişleyen dar bir bo-

ğaz olarak düşünülüyordu. Ateşin ve kükürtün yeri, ölüm gölü veya ölüm toprağı, cehennem, en derininde, ejderhalarla ve ateşten soğulcanlarla dolu Erebe, Acheron, Styx, Phlegethon'u ve kirli ruhların ikamet ettiği kor halindeki yerleri barındırıyordu. Kendi yaptığı tasvirden biraz korkan ansiklopedicimiz şunu eklemiştir: "Cehennemin yakan bölgelerini gezdik, gidip suda biraz serinleyelim."

Suya ilişkin bilgiler son derece basittir. *Aqua* kelimesi, *aequalitas*'tan gelir; ona aynı zamanda da *aequor* denilir, çünkü düzdür. Bu unsur toprağa nüfuz eder ve onu her yönden sarar. O zaman ona Okyanus denilir. Okyanustaki gelgitler Ay'ı izler; Ay'ın yaklaşıp uzaklaşmasına göre az ya da çok şiddetli bir biçimde Ay Okyanus'u çeker veya iter. En küçük gelgitler, uzaklığından dolayı gündönümünde olan gelgitlerdir. Buna bir de hortumlar, tufanlar ve çeşitli su türlerini (tatlı, tuzlu, sıcak, soğuk, ölü) eklersek o dönemde tasavvur edildiği şekliyle bir hidrografya elde etmiş oluruz. Ansiklopedimiz, suda yaşayan hayvanlar hakkında sadece şunu söyler: "Balıklar ve kuşlar sularda yaşarlar, çünkü (Kitab-ı Mukaddes'te) okuduğumuz gibi bu hayvanlar ondan yaratılmışlardır. Kuşlar havada uçup yerde yaşıyorlarsa, bunun nedeni havanın su gibi ıslak ve toprağın da suyla karışık olmasıdır; topraktan yaratılmış bazı hayvanlar, örneğin timsah ve suaygırı suda kalabiliyorlarsa, bunun nedeni suyun toprakla oldukça karışık olmasıdır." Bunun üzerine kitabımız şu sonuca varır: "Suların derinliğinden çıkalım ve yazı takımımızın tüy kalemini bırakalım, havada uçsun."

Yer ile ay arasında hava, boşluğa benzeyen her şeydir. Yaşamak için onu teneffüs ederiz; madem ki hava ıslaktır, balıkların suda yüzmesi gibi kuşlar da havada uçarlar, aynı zamanda cinler de orada yaşarlar. Kıyamet gününün endişesi içinde orada bekler ve insanlara görünmek için kendilerine havadan bedenler oluştururlar. Rüzgâr sadece hareket içindeki havadır. Hava bilimi, ilk önce dört ana rüzgârın tasvirini kapsar. Rüzgâr suları peşinden getirdiği gibi bulutları da o oluşturur (*nubes*, *nimborum naves* anlamına gelir); rüzgârlar bulutlardan büyük bir gürültüyle çıktıklarında, gök gürültüsü işitilir; bulutları birbiriyle çarpıştırdığında, bu çarpışmalardan korkunç bir ateş fışkırır, bu da yıldırımdır. Bu ateş dokunduğu her şeyin içine sızar, çünkü bu ateş bizimkinden daha latiftir ve rüzgârlar tarafından şiddetle fırlatılmıştır. Dört renkteki gökkuşağı, güneş ışınlarının çukur bir buluta çarpıp güneşe yansımasıyla meydana gelir. Yağmur, dolu, kar, çiğ, sis ve kuyruklu yıldızlar hakkında birkaç kavram havanın tasvirini tamamlar. Gerçekten de kuyruklu yıldızlar, tam olarak yıldız değildirler; bunlar rüzgârın esîrden havaya sürüklediği ve nemden dolayı hemencecik sönen kıvılcımlardır.

Böylece adı (*ignis*) *non giginis* --doğurmayacaksın– anlamına gelen ateşe varırız; ha-

vanın sudan latif olduğu gibi bu unsur da havadan latiftir. Ateşin saflığı mükemmeldir; insanların arasına indiklerinde melekler bunu kullanarak kendilerine cisim oluştururlar. Ateş bilimi her biri özel bir dairenin üzerine yerleştirilmiş yedi gezegenin tasvirini kapsar. Bu gezegenler göğün büyük hızıyla doğudan batıya doğru ilerler. Onlara gezgin gök cisimleri denir. Çünkü gezegenler bu döngü hareketinin ters yönünde gitmeye meyillidirler. Bu anlamda eğer bir sinek bir yel değirmeninin çarkıyla sürüklenmiş olsaydı, bu deveranın ters yönünde kendi hareketiyle ilerliyor gibi görünürdü. Sıralarına göre yedi gezegenin (Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter ve Satürn) ve yolunu izledikleri burçların kısa bir tasvirinden sonra, kürelerin müziği hakkında birkaç gözlemi anlattır. Yedi kürenin deveranı, havada gerçekleşmediği için bizim işitemediğimiz yumuşak bir melodi meydana gelir. Bizim nota aralıklarımızın, semai kürelerin aralıklarından türedikleri söylenir. Gamın yedin notası buradan gelmektedir. Dünya'dan Ay'a bir ton, Ay'dan Merkür'e yarım ton, Merkür'den Venüs'e yarım ton, Venüs'ten Güneş'e üç yarım ton, Güneş'ten Mars'a bir ton, buradan Jüpiter'e yarım ton, buradan da Burçlar dairesine üç yarım ton bulunmaktadır. Dünya'nın yedi tondan ve müziğimizin de yedi notadan oluşması gibi, bizler de yedi bileşimden meydana geliriz: Bedenimizin dört elementi ve müzik sanatının doğal olarak yumuşattığı ruhumuzun üç melekesi. Bu nedenle insanın bir mikrokozmos olduğu söylenir; çünkü semai müziğin hoş uyumuna benzer bir uyum arz eder. Yerden göğe olan mesafe, 109.375 mil, yani yaklaşık 164.000 kilometredir. Âlimimiz, gezegenlerin küreleri aracılığıyla ateşi aştıktan sonra en üst kısmını gökkubbenin oluşturduğu gökyüzünü incelemeye girişir. Şekil olarak küresel, doğa itibariyle sulu, aynı zamanda buza benzer olan katı bir kristalden yapılmış olan gökkubbe iki kutba sahiptir: Her zaman görünen kuzey kutup ve dünyanın dışbükeyliğinden dolayı asla göremediğimiz güney kutup. Bir tekerleğin ekseni etrafında dönmesi gibi gök de bu iki kutup arasında döner ve yıldızlar da onunla birlikte dönerler. Bir yıldız, *stella*, hareketsiz bir aydır: *stans luna*; çünkü yıldızlar gökkubbe yerleştirilmiştir. Bu grup yıldız bir takım yıldızıdır. Ancak Tanrı yıldızların dağılımını, bunların adlarını, erdemlerini, mekânlarını, zamanlarını ve devinimini bilir. Alimler, daha rahat saptamak için bunlara hayvan veya insan isimleri vermişlerdir. Görünür âlemin kozmografyası takım yıldızların tasviriyle biter; ama gerçek âlem burada bitmez, çünkü gök kubbenin üzerinde suyun göğü olarak adlandırılan buhar bulunur; bu sulu göğün üzerinde, insanların bilmedikleri, meleklerin dokuz kata göre tertip edildikleri ve mutlu ruhların sığınağı cennetler cennetini içinde barındıran ruhların göğü yer alır. Kutsal Metin'de bahsedilen ve dünyayla birlikte başlangıçta yaratılmış olan, bu göktür. Son olarak bu

göğün ötesinde ve çok üstünde, meleklerin Kral'ının ikamet ettiği Gökler Göğü bulunmaktadır.

Dünya mekânda yayıldığı gibi zaman içinde de sürüp gitmektedir; demek ki bu yeni açıyı da ele almalıyız. Bütün süre tarzları arasında en asili *aevum*'dur. Dünyadan önce, dünyayla birlikte ve dünyadan sonra da varolacak bir süredir, o yalnızca, öncesiz ve sonrasız, hep olan Tanrı'ya aittir. Chartres'ın *diyonis* geleneğiyle uyum içindeki ansiklopedimiz, *aevum*'un üzerine İdealara (*archetypum mundum*) ve meleklere has bir süre tarzı olan ebedi zamanları yerleştirir; kısacası dünyadan önce varolmuş olan her şey, onunla birlikte vardır, ondan sonra da varolacaktır; fakat sadece bu dönemdeki ortak evren görüşünü akılda tutmak için bu Chartreslı ayrıntı silinmelidir. Tanrı'ya benzetilen İdealar, onunla aynı anlamda ebedi olarak kabul edilirler. Bu noktada her ne olursa olsun, zamanın kendisi de ebediliğin yalnızca bir gölgesidir; dünyayla birlikte başlamıştır ve onunla birlikte yok olacaktır, tıpkı doğudan batıya doğru çekilmiş ve tamamen sarılana kadar her gün dolanan bir halat gibi. Yüzyıllar zamanın devinimini izlerler, bu dünyada olan her şey zaman içinde akar, insan hayatının uzunluğu onunla ölçülür. Demek ki bir ortaçağ ansiklopedisi zamanın bölümlerinin olağan tasvirini kapsar: anlar, saniyeler, dakikalar, saatler, günler (günlerin ve gecelerin süresinin değişimleri, güney ve ay tutulmaları dahil), haftalar, aylar (ayların çeşitli dillerdeki adlarıyla birlikte), dört mevsim, yıllar (yeryüzü, ay, güneş, vb.), yüzyıllar, devir ve Kilise takvimi.

Eseri tamamlamak için geriye, dünyanın başlangıcından beri zaman içinde olup bitenlerin tarihini özetlemek kalmıştır. Bu devasa alanı düzenlemek için, bunu çağlara (*aetates*) ayırırız. Birinci çağ meleklerin düşüşünden tufanın sonuna kadar uzanır; ikinci çağ tufanın sonundan İbrahim'e; üçüncü çağ İbrahim'den Davud'a, Kodros'a, Troya'nın düşüşüne ve Evandros'a; dördüncü çağ Davud'dan Babil'de tutsaklığa, Büyük İskender ve Tarkhon'a; beşinci çağ Babil'deki tutsaklıktan İsa Mesih ve Octavius'a kadar – bu ana kadar dünya İbranice metne göre 4753; Septante'lara [Yunanca çeviriye –çn.] göre 5228 yıl sürmüştü; altıncı çağ İsa Mesih ve Augustus Sezar'dan şimdiki zamana kadar sürmüştür. Bu çağların içeriği ünlü halkların tarihlerinde vuku bulmuş önemli olayların sıralandırılmasıdır; İbrani, Mısır, Asur, Yunan ve Roma halkları; Batı ortaçağının imparatorları ve kralları, I. Friedrich'e kadar aynı tarih aralıksız devam etmiş gibi Roma imparatorlarından sonra sıralandırılmıştır.

Bu durum, üzerinde durmamızı gerektirmektedir, çünkü ortaçağ insanlarının evrensel tarih içinde kendilerine ayırdıkları yeri göstermektedir. Bize göre, ortaçağ, Rönesans'ın yeniden keşfettiği antikçağın karşısında yer almaktadır; oysa onlara göre,

kendi dönemleri antikçağın devamıydı ve tarihsel anlamda hiçbir şey onları bundan ayırmamaktaydı. Onlara göre, entelektüel kültür alanında olduğu kadar, hiçbir alanda bu devamlılık kadar bariz değildi; oysa günümüzde bu iki dönem radikal bir biçimde birbirine zıt olarak kabul edilir. Ortaçağda hemen hemen evrensel olarak kabul gördüğünü söylediğimiz *translatio studii* tarihsel miti bu düşünce tarzını doğrulamaktadır.

Honorius d'Autun ve Guillaume de Conches'un ansiklopedileri gibi ansiklopediler, yazarları ve bunların dönemindeki kültürlü kişilerin ortalamasının dünyayı algılama tarzlarını ifade ettiği için ilgi çekicidirler. Bunların temsili değerlerini doğru bir şekilde değerlendirmek için, bütün ansiklopediler gibi bunların da vülgarizasyon eserleri olduklarını unutmamak gerekir. Daha önce yapıldığı gibi, o dönemin bilimini bu ansiklopedilerde aramak yanlış olur. Bu ansiklopediler o dönemin eserlerini zorunlu olarak geriden izlemiştir. *Dünyanın Görünümü Üzerine*'de, Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée, Abélard veya Aziz Bernard'ın öğretilerine benzer hiçbir şey bulamayız; bu eserler XII. yüzyılın gerçekten yaratıcı zihinlerinin eserleriydi. Aynı şekilde XIII. yüzyılda, Vincent de Beauvais'nin *Miroir Universel*'i [*Evrensel Ayna*] değil de, Albertus Magnus, Roger Bacon, Aziz Bonaventure ve Aziz Aquinolu Thomas'ın eserleri, kendi dönemlerinin bilgisinin sadık ifadeleri olacaklardı. Bu tür eserlerin kullanışlı olmalarının nedeni, doğuşlarına şahit olan çağın ortalama bilgilerinin "aynası" olmalarıdır; bu açıdan da hiçbir şey bunların yerini tutamaz.

İhtiva ettikleri bütün bilgiyi çıkartmak için bu eserlerin içerdikleri doğru ya da yanlış bilgileri katalog haline getirmek yetmez; aynı zamanda bu eserlerde günümüzde tuhaf kaçan, ama ortaçağın geniş bir şekilde kullandığı bazı akıl yürütme tarzlarını gözlemlemek gerekir. Yazarımızın kelimelerin etimolojisini nasıl ilginç bir biçimde kullandığı fark edilmiştir kuşkusuz. Bu, o dönemde evrensel olarak kabul edilen bir açıklama yöntemiydi. İsimlerin şeylere doğalarını açıklamak için verildiği kabul edildiğinden, isimlerinin ilk anlamını bularak eşyanın doğasının bilinebileceği düşünülmekteydi. Honorius d'Autun'ün metnini izlediğimizde, bu etimolojilerin bazen boş laf sayılacak kadar uyduruk olduklarını gördük. Bu etimolojilerin bazıları kendi tarzlarında öylesine iyiydiler ki klasikleşmişlerdir: Shakespeare şu etimolojiyle oldukça eğlenmiştir *mulier = mollis aer*; ve XIX. yüzyılda Joseph de Maistre, şu şaheser hakkında tefekkür etmiştir: *Cadaver = caro data vermibus*. Demek ki ortaçağ, bu eğilimin tek temsilcisi değildir, fakat şu da gerçek ki hiçbir dönem onun kadar kendini her alanda, zoolojide, fizikte, metafizikte, ahlakta, hatta teolojide bile bu uğraşa bırakmamıştır. Öyle görünüyor ki kimse bu yönteme karşı çıkmamıştı ve pek az insan bu

yönteme başvurmamak için gayret etmiştir.

Etimolojik açıklamaya sembolik yorum eklenmiştir; sembolik yorum, *eşyanın* kendisini *işaretler* olarak incelemek ve bunların anlamlarını çıkarmaktır. Her eşya genelde birkaç işarete sahiptir. Bir mineral, bir bitki, bir hayvan, tarihsel bir şahsiyet, hem geçmişteki bir olayı hatırlatabilir, hem gelecekte olacak bir şeyi haber verebilir hem de bir veya birkaç ahlaksal hakikat ve bunun ötesinde bir veya birkaç dinsel hakikat anlamına gelebilirler. Varlıkların sembolik anlamları, o dönemde öylesine önemli bir hal almaktaydı ki bazen bunları sembolize eden şeyin varolup olmadığını doğrulamayı unutmaktaydılar. Örneğin Anka kuşu gibi bir masal hayvanı, Mesih'in dirilişinin değerli bir sembolü olarak algılandığı için onun varolup olmadığı hiç sorgulanmamıştır. XII. yüzyıldan itibaren bazı istisnalar olmuştur. Honorius d'Autun, bu yanlıştan zarara uğramamıştır; fakat o dönemin en olağan zihniyet alışkanlığı kişinin kendisini buna bırakmasıydı. Daha doğrusu şöyle diyelim genel olarak mineraloji, taşbilim, botanik ve zooloji inceleme yazarlarının, bu konulardan bahsederken okurlarına ahlaksal ve dinsel şekil vermekten başka bir amaçları yoktu. Alexandre Neckham (1157-1217), *De naturis rerum et de laudibus divinae sapientiae* [*İlahi Doğanın Yüceltilmesine ve Eşyanın Doğasına Dair*] adlı eserinin önsözünde okurlarını Aristoteles'i değil de Mesih'i düşünerek onların zihinlerini her şeyin Yaratıcısına yükseltmek için yazdığı konusunda uyarmıştır. Bu yöntemin sonuçları felaket olmuştur. Hiç görmediği hayvanlar hakkında belirsiz kalmış olmasını bağışlarız: *Crocrodillus est serpens aquaticus, bubatis infectus, magmae quantitatis.* Anka kuşunu, Ovidius ve Claudian'e dayanarak tasvir etmesini bağışlayabiliriz, fakat horoz gibi hiç de nadir olmayan bir kuştan bahsetmek için Iustinianus Yasaları'nı zikretmesi gerekli miydi? Alexandre'ın bu konu hakkında tuhaf fikirlere sahip olduğu doğrudur; çünkü o, horozun yaşlanırken bazen yumurtladığını ve kurbağaların da yumurtalarının üzerinde kuluçkaya yattıklarında yumurtalardan kertenkeleler çıktığını söylemiştir. Ona göre insanın tanımı ters ağaçtır; bunu Yunanca kelimenin *–Anthropos interpretatur arbor inversa–* etimolojisinden dolayı ileri sürer. Zaten bu bir gerçektir: insanın kökleri saçlarıdır, demek ki insan, kökleri havada yürümektedir. Alexandre'ın dindarlığı, Paris okullarında egemen olan boş meraktan yakınmasına neden olur. *O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones!* Parisli hocaların hoşuna giden diyalektik övüngenliklerin sergilendiği dört sayfa, Alexandre'ın öfkesini boşaltmak için fazla değildi. Özellikle de, birinde tek askerin beyaz ve diğer bütün askerlerin zenci olduğu; diğerinde ise tek askerin zenci ve diğer tüm askerlerin beyaz olduğu iki ordunun birbirine benzer olduğunu ispatlamıştır. Alexandre hınç almak istediği Parisli üstatlarının daha ciddi önermele-

rini eleştirmiştir; örneğin bildiğimiz her şeyi bilmeyiz, çünkü bir olayın nedenlerini her ne kadar bilsek de o kadar da bilmediğimiz nedenleri vardır. Alexandre, bunları yazdığı dönemde, bu saçmalıkların modasının geçtiğini de kabul etmiştir. XIII. yüzyılın başlarında nasıl ki İtalya medeni hukukun merkezidir, Paris de, serbest sanatların ve teolojinin tartışılmaz merkezidir. *Civilis juris peritiam vindicat sibi İtalya, sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem parisiensem caeteris praeferendam esse convincunt.* Oxford'a gelince, orada hikmet gelişmiştir, fakat Merlin'in bir kehaneti, bu hikmetin bir gün İrlanda'ya göç edeceğini açıklamıştır: *Juxta vaticinium Merlini, viguit ad Vada Boum sapientia tempore suo ad Hiberneae partes transitura.* Zaman Merlin'in lehine çalışacaktır.

Etimolojik ve sembolik yorumlara, kıyasla akıl yürütmeyi eklemeliyiz; kıyasla akıl yürütmek, bir varlığı veya bir olguyu, başka varlığa veya olguya tekabül etmesiyle açıklamaktır. Bu yöntem, bütün bilimlerin kullanacakları meşru bir yöntemdi; fakat ortaçağ insanları bu yöntemi bilim adamı olarak değil daha çok şair olarak kullanmışlardır. İnsanın küçültülmüş bir evren olarak, yani makrokozmosa benzer bir mikrokozmos olarak tasviri, bu akıl yürütme tarzının klasik örneğidir. Bu şekilde tasavvur edilen insan, küçük boyutta bir evrendir: eti topraktır, kanı sudur, nefesi havadır, vücut ısısı ateştir, başı gökkubbe gibi yuvarlaktır, bu başta, güneş ve ay gibi iki göz parlar, yüzündeki yedi delik kürelerin yedi armoni tonuna karşılık gelir, deniz bütün nehirleri çektiği gibi göğüs de nefesi içine çeker ve bedenin bütün sıvılarını taşır, vb. Bu benzetmeler, Honorius d'Autun'e atfedilen *Elucidarium*'da görüldüğü şekilde sonsuza kadar uzar gider. Bu çeşitli akıl yürütme tarzları aynı olguyu açıklamak için birleştiğinde, sürekli sanatçılarının imgelemi ile diyalektikçilerinin aklı arasında kalmış XII. yüzyılın vasat düzeyde bilgi sahibi insanı için en memnun edici kavranabilirlik tarzını elde eder.

KAYNAKÇA

HONORİUS AUGUSTODUNENSIS. – *Œuvres* in Migne, Patr. lat., c. CLXXII. – Kol. 39-102'de Honorius adıyla yayımlanan *De philosophia mundi* aslında Guillaume de Conches'un eseridir. Honorius'un *Dünyanın Görünümü Üzerine*'si, *a.g.e.*, kol 115-188'de bulunmaktadır. – Honorius'un hâlâ yayımlanmamış olan *Clavis physicae*'si (Johannes Scotus Eriugena'nın *De divisione naturnae*'sinin alıntılarından oluşur) için bkz. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beiträge zur Geschichte des geistigen Lebens im XII Jahrhundert*, Kremten ve Munich, 1906. – E. Amann, *Honorius Ausgustodunensis*, mad. In Vacant-Mangenot-Amann, Dict. de théol., cath. c. VII, kol. 139-158 (mükemmel).

ALEXANDRE NECKHAM. – *De naturis rerum et de laudibus divinae sapientiae*, M. Th. Wright (*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*, c. XXXIV), Londra, 1863. – XIII. yüzyılda özelliği değişmemiş olan ortaçağ popüler ansiklopedileri hakkında fikir edinmek için bkz. çok iyi bir kitap olan Ch. – V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris, Hachette, 1911.

VI

PAPAZLIK VE KRALLIK

Aziz Augustinus ve Paul Orose'dan sekiz yüzyıl sonra, bu sürede gerçekleşen büyük değişimlerin ışığında iki mistik devletin tarihini tekrar ele almak gerekliydi. Bu da, 1111 ile 1115 yılları arasında doğan, yaklaşık 1133 yılında Morimond manastırında Citeaux Tarikatına giren ve 22 Eylül 1158 yılında bu manastırda ölen Othon de Freising'in eseri olacaktı. VIII. Kitabın (bkz. III, Prolog ve VII, Prolog) girişinde, eserine *İki devlet* (*De duabus civitatibus*) adını verdiğini bizzat söylemiştir. Tarihin kendisinden sonra da devam edeceğini bilerek bu eseri yazmaya 1146 yılına kadar devam etmiştir; zaten kendisi de Friedrich Barberousse'un mühürdarı olan dostu Rainard'a yazdığı ve önsöz olan mektubunda okuduğumuz gibi iki devletin yokoluşunun ölülerin dirilişiyle –ki Roma imparatorluğu o zamanlar olmayacaktır– aynı zamanda gerçekleşeceğini söylemiştir.

Augustinusçu iki Devlet kavramıyla ilgili belirsizlik, Othon'un eserinde de varolmaya devam etmiştir. İlk önce bu devletleri iki mistik devlet olarak tasvir etmiştir; biri zamanda diğeri de ebedilikte; biri dünyada, dünyevi olan, diğeri gökte, semai olandı; biri şeytanın devleti, diğeri Mesih'in devletiydi; kısacası kilise yazarlarının birine Babil dedikleri diğerine de Kudüs dedikleri iki devlet söz konusuydu. Bununla beraber Othon I. Kitap'ın girişinde, dünyevi devleti imparatorlukla veya daha doğrusu dünyanın başlangıcından beri art arda kurulan imparatorluklarla özdeşleştirmiştir. Orose'un temel temasını kullanarak takdiri ilahiden gelen *regna* [saltanat] dizisine göre tarihi düzenlemiştir; yakın çağlarla yetinecek olursak bu eserde otoritenin Romalılardan Yunanlılara (Doğu Roma İmparatorluğu), Yunanlılardan Franklara, Franklardan Lombardlara ve Lombardlardan Cermenlere geçtiğini görmekteyiz. Bu Citeaux tarikatı üyesi, bu tarihte yalnızca uzun ve aralıksız bir bozulmanın tarihini görmektedir. Ona göre İmparatorluk zamanla yaşlanmış ve çökmüştür; uzun zaman suda yuvarlanmış bir taş gibi, lekelenmiş ve kusurlarla dolmuştur. Onun sefaleti,

dünyanınkini ifade etmektedir ve Roma'nın yavaş yavaş parçalanması da evrenin parçalanmasının habercisidir; zaten evrenin sonuna da az kalmıştır. Dünyanın batmaya ve "bir anlamda aşırı yaşlılığın son nefesini vermeye" başladığını görmekteyiz. (V, Prolog.). Hikmet için de aynı şey geçerlidir. Hikmetin tarihini incelediğimizde bilginin Mısırlılardan Yunanlılara, onlardan Romalılara, nihayetinde de Galyalılardan İspanyollara aktarıldığını fark ederiz: "Buradan da bütün erkin ve bütün bilginin Doğu'da başladığını ve beşeri olan her şeyin hükümsüzlüğünü ve çöküşünü ortaya koyarak Batı'da son bulduğunu görürüz." Onu en çok şaşırtan alimler, Béranger de Tours, Manegold de Lantenbach ve Anselme de Laon'dur.

Othon, Augüstinus'tan ve Orose'dan ilham almış, fakat seleflerinden çok farklı bir durumda bulunduğu için onların bakış açılarını az da olsa değiştirmek durumunda kalmıştır. Kendisinin de ait olduğu Roma Cermen Kutsal İmparatorluğu, Charlemagne'dan beri Tanrı'nın devletinin yeryüzündeki vücudu gibi görünmekteydi. Aslında anlayışla karşılayabileceğimiz bir bakış açısı yanılsamasından dolayı Othon, bu değişimi Constantinus'un Hıristiyan dinine girdiği anla belirlemiştir. Bu andan itibaren "bütün halklar ve birkaçı hariç bütün imparatorlar Katolik olduğu ve ortodoks inanca boyun eğdikleri için sanırım iki devletin değil de, bilkuvve olarak tek bir devletin, ki ona Kilise diyorum, tarihini yazdım. Çünkü her ne kadar cennetlikler ve cehennemlikler aynı yerde bulunsalar da önceden söylediğim gibi böyle söyleyemem, bu iki devletin, tohumun samanla karışmış olduğu gibi birbiriyle karışmış tek bir devlet olduğunu ifade etmek durumundayım" (V, Prologium.). Daha ileride yeniden tasvir edildiğini gördüğümüz ve hayati önem taşıyan bir bakış açısı değişimi söz konusudur. İmparatorluk çöktükçe kilisenin aynı oranda büyüdüğünü fark eden Othon, Theodosius'tan beri onun tarihinin "artık iki Devletin tarihi değil de daha çok tabiri caizse muhtemelen birbirine karışmış olan tek bir Devletin –ki o da Kilisedir– tarihi" olduğunu ifade etmiştir. (VII, Prologium.).

Öyle görünüyor ki, Dünyevi Devletle İmparatorluğun, Tanrı'nın Devleti ve Kilise tarafından özümlenmesi fikri XII. yüzyılın karakteristik bir fikriydi. Canturburyli Aziz Thomas, II. Henry'e yazdığı bir mektupta (*Mektuplar*, 179) şunları söylemiştir: "Kilise iki sınıftan oluşmaktadır: Ruhban sınıfı ve halk ...; halk arasında krallar, prensler, dükler, kontlar bulunmaktadır." *Summa devretorum*'unun [*Öğretiler Risalesi*] önsözünde Simon de Tournai aynı şekilde şunları yazmıştır: "Aynı devlette, aynı kralın egemenliğinde iki halk vardır; bu iki halka göre de iki yaşam; bu iki yaşama göre de iki üstünlük (*principatus*); bu iki üstünlüğe göre de iki hukuksal sınıf vardır. Devlet Kilisedir; Devletin kralı Mesih'tir; iki halk, Kilisede olan iki sınıftır: ruhban sı-

nıfı ve laikler. İki yaşam, manevi ve tensel olandır; iki üstünlük, ruhban ve krallıktır; iki hukuk, İlahi Hukuk ve beşeri Hukuktur. Bunların her birini hakkı olana verin ve her şey yerini bulacaktır."

Tamamen kiliseyle bütünleşmiş dünyevi bir düzenin bundan daha özet ve daha kesin bir ifadesini bulmak mümkün değildir; fakat bunun eksiksiz öğretisel bir açıklamasını elde etmek için Hugues de Saint-Victor'a başvurmak gerekir. *Ayinler Üzerine* adlı eserinin *De unitate ecclesiae* başlığını taşıyan bölümü, Aziz Pavlus'un kilisebiliminden yola çıkarak bu kavramı muhteşem bir şekilde açıklamıştır. Tarihin başlangıcında insan günahkâr bir haldeydi, fakat bunu bilmemekteydi; Tanrı ona bu halini bildirmek için Yasa'yı açıklamıştır, sonra da onu güçlendirmek için inayeti bahşetmiştir. Bu da Kutsal Ruh'un eseridir ve etkisi de çifttir, cehaleti gidermek ve kalpleri alevlendirmek: *lumen ad cognitionem, flammam ad dilectionem.* İnayet hayatı Hıristiyanları canlandırır ve ruha benzer bir biçimde onları tek vücut eder; ki bunların başkanı İsa Mesih'tir. İman sayesinde bu vücudun parçaları oluruz; aşk sayesinde onun hayatına katılırız; demek ki birliği sağlayan imandır: *Per fidem accipimus unionem, Per charitatem accipimus vivificationem.*

Tek bir ruhla canlandırılmış ve tek bir imanla birbirine bağlanmış Kilise böyledir, Mesih'in gövdesidir: *Ecclesia sancta corpus est Christi, uno spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctifikata.* Bu şekilde tasavvur edilen Kilise, inananların hepsidir: *quid est ergo Ecclesia, nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?... Ecclesia sancta, id est universitas fidelium.* Kilisenin içinde inananlar iki sınıfa ayrılırlar: laikler ve ruhban. Bunlar aynı bedenin iki yanı gibidirler (*quasi duo latera corporis unius*). Laikler sol yandır; bunun nedeni onların günahkâr olmaları değil, Tanrı'nın onlara dünyevi olanın sorumluluğunu vermiş olmasıdır. Dante de bunu solun görevi olarak adlandıracaktır: *la sinistra cura*; manevi hayatı dağıtmakla yükümlü olan ruhban ise, Mesih'in bedeninin sağ kısmı gibidirler. Demek ki bu iki sınıf, iki yaşama karşılık gelir; biri bedenin ruha dayanarak yaşadığı bedensel yaşam; diğeri de ruhun Tanrı sayesinde yaşadığı manevi yaşam. Bu iki yaşamı ayarlamak için iki otorite düzeni oluşturmak gerekmiştir; laikler için laik erk ve ruhban için de ruhani erk. Bu düzenlerin her biri, hiyerarşi bakımından tek bir başkana –dünyevi düzende krala veya imparatora ve ruhani düzende Papaya– bağlıdırlar. Demek ki kralın erki, dünyevi hayat için yapılmıştır ve dünyevi şeyleri kapsar; aynı şekilde papanın erki de semavi hayat için yapılmıştır ve semavi şeyleri kapsar. Ancak ruhani erk, dünyevi erkin üzerindedir, aynı şekilde de manevi hayat dünyevi hayatın üzerindedir; bu yüzden papa, Kilisenin gövdesinin iki yanının birliğini sağlayan iki ayrıcalığa sahiptir: dünyevi erke varlık vermek,

yani onu *ut sit* olarak kurmak, ki bunu imparatorun kutsanmasında görürüz ve yoldan çıktığında onu yargılamak ve gerektiğinde aforoz etmek.

Bu savlamada akılda tutacağımız temel nokta, hükümdarın kutsanarak erke varmasıdır; çünkü dünyevi erki oluşturan kişi bunu düzenleme otoritesine sahiptir. Ruhani erk verdiği şeyi geri alabilir; demek ki o onu sürekli egemenliği altında tutmaktadır. Bununla beraber, bu kraliyet kurumu öğretisini doğrulamak Hugues de Saint-Victor'un başvurduğu kaynak, Kitab-ı Mukaddes'ten başkası değildir: "İlahi kurum olarak ruhani erk, zaman içinde önce kurulmuş ve saygınlık bakımından üstün olduğunu, Eski Ahit'in kadim halkı için oluşturulduğunu görmekteyiz; burada ruhbanlık ilk önce Tanrı tarafından kurulmuştur ve yalnızca daha sonra Tanrı'nın emri üzerine kraliyet erki papazlar tarafından düzenlenmiştir (*Per sacerdotium, jubente Deo, regalis potestas ordinata*). Bu yüzden Kilisede papazlık mercii, krallık erkini, onu kutsayarak ve kurumunu şekillendirerek (*formans per institutionem*) takdis etmeye devam etmektedir."

Bu metin tek başına hayati önem taşıyan bir olguyu göstermeye yeter: XII. yüzyılın papalık teokrasisinin en kesin kaynağı Eski Ahit'in Yahudi teokrasisidir. Tanrı İsrail'e önce, mutlak otoriteye sahip (Tesniye XVII:8-13) Hakimleri aracılığıyla hükmetmiştir (Tesniye XVI:18-20). Daha sonra İsrail, Tanrı tarafından yönetilmekten bıkmıştır ve diğer halklar gibi bir krala sahip olmak istemiştir, bu dileği yerine getirilmiş, fakat buna bir koşul konmuştur: Koşul, bu kralın kâhinlerden İlahi Yasa'nın bir örneğini alması, bu yasayı çoğaltması ve her gün bunu okumasıdır. (Tesniye XVII:18-20). Zaten ilahi ilhamın rehberliğinde peygamber Samuel'in kendisi kral Saul'ü seçmiş ve kutsal yağla ovmuştur (I Samuel X:1). Daha sonra Kral Süleyman, Sadok ve peygamber Natan (I. Krallar I:32-37) tarafından kral ilan edilmiştir; Tanrı Hikmet Yeteneğiyle ona yol göstermiştir ve kendisi de *Meseller*'inde (VIII:15-16) Kralların Tanrı sayesinde hükmettiklerini ve adalete göre yönettiklerini yazmıştır. Kuşkusuz bu krallar kâhin değildi, bunlar Rabb'in sevgili kullarıydı ve otoritelerini ruhani erkten aldıkları için bu erke kaçınılmaz bir şekilde boyun eğmiş bulunmaktaydılar. Bu tez, birçok eser gibi gizemli Honorius d'Autun'e atfedilen *Summa gloria*'da [*Övünç Risalesi*] çok berrak bir biçimde sunulmuştur. Bu incelemenin IX. bölümüne göre, bazı kişiler bu konuda ne derlerse desinler kral bir ruhban değil bir laiktir. Bir ruhban olsaydı kapıcı, okuyucu, şeytan kovucu, rahip adayı ve rahip olurdu; fakat o bunlardan hiçbiridir, demek ki o bir ruhban değildir; ruhban olmadığına göre o bir laiktir. Tabi eğer keşiş değilse, ama o keşiş de değildir, çünkü bir karısı ve bir kılıcı vardır. Demek o bir laiktir ve bu yüzden de o bütün dünyevi düzene hükmeder, öyle ki bu düzen içinde tüm ruhban,

papa dahil, ona boyun eğmiştir, fakat o diğer laikler üzerindeki otoritesini papalıktan almıştır ve Honorius da kralın bunu unutmasına izin vermemiştir. Musa, İsrail'i yönetmek için bir kral değil de bir kâhini başa getirmiştir ve ilk önce Hâkimler ona yol göstermişlerdir (Bölüm X); Saul, Samuel'e boyun eğmişti (Bölüm XI); Davud, peygamber Natan'a (Bölüm XII); eskiden krallar peygamberlere ve kâhinlere boyun eğmişlerdi (Bölüm XIII); eskiden yalnızca kâhinler halkı yönetmekteydiler (Bölüm XIV); Mesih'e bir kral değil de bir rahibi tayin etti (Bölüm XV) ve Hıristiyan imparatorluk buradan doğdu (Bölüm XVI), çünkü papalar, ilahi tayin hakkını miras almışlardır ve Sylvestre Constantinus'a taç giydirmek için bu hakkı kullanmıştır (Bölüm XVII). Demek ki kendisine kral seçen asıl Kilisedir (Bölüm XVIII: *Quod Ecclesia sibi reges constituit*) ve Honorius, dünyevi düzende bir papanın imparatora boyun eğdiğini söylediğinde Charlemagne gibi bir imparatoru düşünerek bunu söylemiştir (Bölüm XXX). Eski Ahit'in kâhinleri gibi Honorius d'Autun'in papaları da dünyevi olanı kendi istekleriyle krallara bırakmışlardır; kendileri seçmiş (*Imperator Romanus debet ab Apostolico eligi...*, böl. XXI), kutsayıp taç giydirmişlerdir; onlar da yönetimlerini kilisenin elinde tuttuğu ilahi yasaya göre düzenlerler.

Bu Yahudi teokrasinin etkisi Salisburyli John'un *Polycraticus*'unda da (IV:1-6) göz önüne serilmiştir. *Omnis potestas a Deo est*: Demek ki kral, Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir, fakat kendisi de yasayı, adaleti ve hakkaniyeti gözetmelidir. Bununla beraber hakkaniyet, kralın rahiplere boyun eğmesini istemektedir: *princeps minister est sacerdotum et minor eis*. Gerçekten de Kilise kılıç taşımaz, fakat bu kılıcı, bedenleri yönetmesi için prense o verir. Papanın, ruhların yönetimini kendisine ayırmasının nedeni bedenleri yönetmenin ona layık olmamasıdır. Bir *pontifex*, bir *carnifex* değildir. Tanrı'nın yasasına göre yönetebilmek için prens bu yasayı bilmelidir. Hiçbir bahane onu bu yasayı incelemekten kurtaramaz, savaş yapma bahanesi bile. Bu yüzden *Tesniye*'yi bulup almalı, onu okumalı, öğrenmeli ve onu tefekkür etmelidir; çünkü prens Kilise'nin disiplinine boyun eğmezse yaptığı her şey boştur ve boşuna prens olmuş demektir. Böylece Prens, her gün ilahi yasayı okumalıdır; o, rahipten daha çok bu görevle yükümlüdür ve bu görevi yerine getirmediği her gün onun için bir yaşam günü değil bir ölüm günüdür. Ya kral okuma bilmiyorsa? Okuma bilmiyorsa o taçlı bir eşektir: *rex illiteratus est quasi asinus coronatus*. Onun cehaleti bir bahane değildir, çünkü prensin okuyamadığını rahipler onun için okurlar: *Legat ergo mens principis in lingua sacerdotis*. Prensin kuralı, rahiplerin yorumladıkları İlahi Hikmet olmalıdır, çünkü krallar bu Hikmet sayesinde hükmeder ve adaleti yerine getirirler. Demek ki Salisburyli John, Eski Ahit'in önemli siyasal dersini unutmamıştır.

XII. yüzyılda pek az kişi bu dersi unutmuştu, hatta salt Hıristiyan manevi kaygılarla papaları dünyevi işleve her türlü müdahaleden alıkoyan kişiler bile, örneğin Aziz Bernard, bunu unutmamışlardı. "İki kılıç" metaforu bu kurala aykırı düşmez, çünkü prens kılıcını Kilisenin gayeleri için Kilisenin kendisinden almıştır. Aziz Bernard'ın da belirttiği gibi (*De consideratione*, IV:3) iki kılıç papanın elindedir ve prense dünyevi kılıcı kendisi için kullanma yetkisini veren papadır. Bütün bu duruma hâkim olan bir olgu vardır: iki düzen, dünyevi ve ruhani düzen arasındaki ayrım Kilisenin içindeki bir ayrımdır. Kilit taşı papanın ruhani erkinin oluşturduğu bu karmaşık yapıda, dünyevi duvarın kendisi de, papanın otoritesi gereği yerinde durmaktadır.

Dünyevi düzenin kiliseyle bütünleşmesi, o zaman öyle eksiksiz bir hal aldı ki bazıları ilişkinin taraflarının birbirlerinin yerini almasının mümkün olduğunu zannettiler. Prensi kilise hiyerarşisinin bir üyesi haline getirmek, onun bir gün bu hiyerarşideki birinci sırayı hak olarak talep etmeye teşvik manasına geliyordu. Bunun, Kilisenin yapısını derin bir biçimde altüst etmeden yapılamayacağı doğrudur; ancak bu girişim tasavvur edilemez değildir ve bu şekilde ele alınan sorunun bizatihi verilerinde kayıtlı bulunduğu için XII. yüzyıldan itibaren Reform'un bir gün ulaşacağı sonuçların önceden düşünülmüş olması o derece şaşırtıcı değildir.

Her şeye rağmen XII. yüzyılda karşılaşılması tuhaf olan bu tezler, *York Antlaşması* (*Tractatus Eboracenses*) adıyla bilinen bir grup incelemenin içinde bulunmaktadır. Bu ismin verilmesinin nedeni bunların, 1101-1108 yılları arasında York başpiskoposu olan Gerard'a atfedilmesidir. Aslında bunların yazarı bilinmemektedir ve tezlerin kökeninin İngiltere kaynaklı olduğu bile kesin değildir. Rouen başpiskoposu ve papa arasındaki anlaşmazlık nedeniyle kaleme alınmış bu incelemeler Normandiyalı bir Fransız tarafından da kaleme alınmış olabilir, ki bu da kesin değildir. Bizim ele aldığımız sorunun tarihi için bilgilendirici olabilecek ikisini akılda tutacağız: *Apologia archiepiscopi Rotomagensis* [*Başpiskopos Rotomagensis'in Savunusu*] ve *De consecratione Ponctificum et Regum* [*Piskopos ve Kralların Kutsanması Üzerine*].

Savunu, iman konusunda papalık otoritesi sorununu bütün genişliğiyle ortaya koymuştur. Rouen başpiskoposu, yalnızca Roma Kilisesi'ne değil tüm Kilise'ye bağlıdır. Papa da aynı durumdadır. Petrus'un öğretisine göre Tanrı'nın hizmetkârlarının hizmetkârı olan papa da bu hizmetkârlar üzerinde, Petrus'un Havariler üzerinde sahip olduğu haklara sahiptir. Bu haklar, papaya, kendisine bağlama ve çözme gücünü veren Kutsal Ruh tarafından verilmiştir; ancak tek bir Kutsal Ruh olduğuna göre bütün piskoposlar, hatta bütün inananlar aynı durumdadırlar: "Üç Petrus, yani bir Simun Petrus, bir Roma piskoposu ve bir Rouen piskoposu yoktur; tersine tek bir Pet-

rus vardır, çünkü tek bir ruh, tek bir erk, tek bir iman ve bundan dolayı da *cor unum et anima una* (Actes, IV:32) vardır. Bütün havariler, bütün piskoposlar, hatta bütün Kilise, bu anlamda Petrus'ta birdir ve gerçek Petrus'a, yani Mesih'e katıldıkları için onunla tek bir Petrus ve tek bir ruhturlar."

Demek ki Kilise içinde piskoposlar arasında mutlak bir eşitlik vardır: *omnes etenim episcopi dii sunt, et dii nisi a solo Deo sunt judicandi.* Papa bunlardan hiçbiri üzerinde aforoz hakkına sahip değildir (*De Romano pontifice* [*Romalı Piskopos Üzerine*], *De Una Ecclesia* [*Kilisenin Birliği Üzerine*]), çünkü bütün piskoposlar bir oldukları için o kendi kendini aforoz etmiş olur. Aynı nedenden dolayı papanın öğretisel otoritesi, herhangi bir piskoposun öğretisel otoritesinden üstün değildir, çünkü bu öğretiler tamamen aynıdır. Hangi öğretiyi öğretebilir? Petrus ve Pavlus'un öğretisini. Bütün Hıristiyanlar zaten bu öğretiye sahiptir ve onu bilmek için papaya ihtiyaçları yoktur. Roma Kilisesi'ne diğer tüm kiliselerin anasıdır diyebilir miyiz? Bu doğru değildir. Roma İmparatorluğu'nun üstünlüğü Roma Kilisesi'nin üstünlüğünü sağlamıştır ve Mesih ya da Havarilerin bununla hiçbir ilgileri yoktur: *Neque enim Christus hoc decrevit, non hoc sanxerunt Apostoli*; kiliselerin anası Roma değil Kudüs'tür. Böylece Rouen başpiskoposu, Roma'nın öğretisel otoritesine boyun eğmeyi reddederse *infidelitas*'la, iman eksikliğiyle suçlanamaz; hatta yalnızca beşeri bir kurum olan ve kimseyi de bağlamayan disiplin otoritesine boyun eğmeyi reddettiğinde itaatsizlikle de suçlanamaz: *Si quis ergo ei subdere non vult, quid damni meretur a Deo, cujus in hoc ordinationi minime resistit?*

Kilisenin bu çok özel kavramının, *De consecratione Pontificum et Regum*'da doğal olarak çok önemli siyasal sonuçları olmuştur. Kilise, tek gerçek kral ve rahip olan Mesih'in eşidir; fakat rahip Mesih'in değil de kral Mesih'in eşidir. Bununla beraber bizatihi Kilisenin içinde Kral Mesih'in en yüksek derecede sureti ve benzeri Krallar'dan başka kim olabilir? Demek ki Mesih ile Kilisenin bütünleşmesi, kralın şahsında ve onun sayesinde gerçekleşecektir: *et ideo reges qui Christi regis imaginem praeferunt, his nuptii magis apti sunt, quarum sacramentum magis praeferunt.* Kralların Kilise tarafından kutsanmalarının anlamı budur. Kralların Hıristiyan halkını yönetebilmeleri için bunlar Kilisenin duasıyla emredilmiş (*ordinantur*), kutsanmış ve takdis edilmişlerdir. Daha önce gördüğümüz gibi Kilise, halktan başka bir şey değildir: *Ecclesia quippe Dei quid aliud est, quam congregatio fidelium christianorum in una fide, spe et charitate in domo Dei cohabitantium?* Durum böyle olduğuna göre kralların kutsanmasının amacı Kilisenin yönetimini ve savunmasını onlara emanet etmektir: *ad hanc (Ecclesiam) itaque regendam reges in consecratione sua accipiunt potestatem*; bir de: *Ideo enim*

regnant in Ecclesia, quae est regnum Dei, et Christo conregnant, ut eam regant, tueantur atque defendant. Gerçi Papa Gelase dünyaya egemen olan iki üstünlükten bahsetmiştir: ruhban otoritesi ve kraliyet erki. Fakat burada "dünya" kelimesi Kiliseden başka bir anlam taşımamaktadır, diye yorumlamıştır gözü pek anonim yazarımız: *Mundum hic appella sanctam Ecclesiam, quaem in hoc mundo peregrinatur*. Demek ki ruhban otoritesi sadece, krala Kiliseyi yönlendirme erkini verme erkine sahiptir. Burada ruhları yönetme erki ile bedenleri yönetme erki arasındaki farklılığa sığınmaya çalışmamalıyız. Bedenler olmadan ruhları ve ruhlar olmadan bedenleri yönetmek imkânsızdır, çünkü diriliş anında her ikisi de birlikte kurtulmak için yönetilmişlerdir. Zaten Aziz Pavlus da, bedenlerimizin Kutsal Ruh'un mabetleri olduklarını söylememiş miydi? (I. Korintlilere Mektup VI:19) Krallara yalnızca bedenler üzerinde erk sahibi olma izni verilirse aslında bunlara Kutsal Ruh'un mabetleri ve sonuç olarak da ruhban üzerinde erk sahibi olma izni verilmiş olur. Bu yüzden kralları, Kilisenin, yani Hıristiyan halkının yönetiminden dışlamamalıyız: Böyle bir şey onu kendisine karşı bölmek ve mağdur etmek olur.

Kilise ile Hıristiyan halkının aynı şey olduğu bir öğretide kral ile rahip arasında kökten bir ayrım olamaz: "Tanrı ve Christus Domini [Tanrı'nın kutsadığı] rahip ve kral iseler, her ikisinin de Tanrı'nın inayetiyle yaptığı ve gerçekleştirdiğini yapan veya gerçekleştiren insan değil, Tanrı ve *Christus Domini*'dir." Kısacası her ikisi de Rabb'in kutsadıkları insanlar oldukları için rahip bir kraldır ve kral da bir rahiptir: *Et si verum fateri volumus, et rex sacerdos et sacerdos rex, in hoc quod Christus Domini est, jure potest apellari.* Demek ki geriye bu iki kral-rahipten veya rahip-kraldan hangisinin diğerine üstün geleceğini bilmek kalır. Eski Ahit'te rahipler Tanrı'ya maddi sunaklar verirken krallar manevi sunak sunmaktadırlar. Bunun nedeni, rahiplerin Mesih'in beşeri doğasının habercisiyken kralların da onun ilahi doğasının habercisi olmalarıdır. Bu nedenden dolayı kralların rahipler üzerinde otorite sahibi olmaları doğaldır; krallarla rahiplerin Rabb'in sevgili kulları olmalarından beri bu aynı şekilde devam etmelidir. Çünkü Mesih, ebedi kraldır; Tanrı olduğu ve Baba'yla eşit olduğu için kraldır, oysa rahip olmak için beşeri doğayı üstlenmesi gerekmiştir. Başka bir deyişle, Mesih kral*dır* ama o *hale geldiği* için rahip olmuştur. Sonuç olarak ilahiliği insanlığından üstün geldiği için Mesih'te kraliyet erki kilise erkinden üstündür. Demek ki rahiplik bir alt doğanın ve görevin, yani insanlığın sureti ve imgesidir; oysa kral daha üstün bir doğanın ve görevin, yani ilahiliğin sureti ve imgesidir. İşte bu yüzden bazı kişiler krallık erkinin kilise erkinden daha yüce ve daha yüksek olduğunu düşünürler diye sonuca bağlamıştır yazar, *et rex major et praestantior quam sacerdos, utpote*

melioris et praestantioris Christi naturae imitatio sive potestatis emulatio.

Bu tuhaf öğreti bir "devlet metafiziği" olarak sunulmuştur. Fakat bu öğreti fark edilebilir hiçbir metafizik unsur içermemektedir. Onun sorununun gündeme getirdiği sayısız tartışmalardan birinin ortaya çıkardığı bu Kilise ve kraliyet erki görüşü, karşı çıktığı görüş kadar da "kutsallaştırılmış"tır. Bu öğretide kral bir laik olduğu için ya da dünyevi olanın ruhani olana karşı üstünlüğünden dolayı rahibin üstünde bulunmaz; bunun tersine kral-rahip unvanından ve Kilisenin başkanı olduğundan dolayı rahibin üstünde yer alır. Bununla beraber Devlet Kilise içinde yer aldığı için, inananların hükümdarı, Kilisenin hükümdarı olmayı hak olarak iddia edebilir: *Corpora christianorum minime regerentur, si regalis potestas ab Ecclesia divideretur.* Demek ki burada Hugues de Saint-Victor'la aynı sahadayız ya da daha doğrusu bu iki öğreti de aynı türün içinde birbirine zıttır ve aynı türe ait oldukları için *York İncelemeleri*, laiklerin laik oldukları için Kiliseyi oluşturduklarını savunan ve o güne kadar papa lehinde olan bu ilkeyi kralın lehine çevirmiştir. Eğer durum böyleyse laiklere hükmeden, Kilise'de de hükmeder; onun Kilise üzerinde hükmedip etmediği sorusu er ya da geç sorulacaktır.

KAYNAKÇA

XII. YÜZYILDA TARİH YAZIMI. – Joh. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, München, 1935. – J. T. Shotwell, *An Introduction to the History of History*, in *Records of Civilization*, Columbia University Press, 1922, özellikle s. 278-313: *Christianity and History*. – Christopher Mierow, *The Two Cities. A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.*, by Otto Bishop of Freising, Colombia University Press, New York, 1928, mükemmel bir Giriş ve Kaynakça, s. 81-84.

SİYASİ ÖĞRETİLER. – R. W. ve A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, c. II. – R. L. Poole, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*, Londra, 1920. – H. Boehmen, *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI und XII Jahrhundert*, Leipzig, 1899. – Alois Dempf, *Sacrum imperium, München*, 1929. – Z. N. Brooke, *The English Church and the Papacy from the Conquest to the Reign of John*, Cambridge University Press, 1931.

HONORİUS D'AUTUN. – *Summa gloria*, in *Monumenta Germaniae Historica: Libelli de Lite*, c. III, s. 63-80.

TRACTATUS EBORA CENSES: H. Boehmer tarafından yayımlanmıştır, in *Monumenta Germanicae Historica: Libelli de Lite*, c. III, s. 642-686. – bkz. H. Boehmer, *Kirche und Staat*, s. 436-497.

VII

XII. YÜZYILIN ANA HATLARI

Geneline bakıldığında XII. yüzyılın entelektüel hareketi, Hıristiyan düşünce tarihinde yeni bir çağın hazırlığı olduğu kadar, ortaçağın Geç Roma İmparatorluğu'ndan miras aldığı Latin Kilise Babaları kültürünün Batı'da, özellikle de Fransa'da gelişmesi olarak görülmektedir. Geldiğimiz dönemde XIII. yüzyılın ilham alacağı büyük felsefi yönelimler henüz tüm berraklığıyla ortaya konmamıştır. Ne Arap filozoflar ne de Aristoteles'in metafiziği okullara ulaşmıştır; ama bir süre sonra Batıya ulaştıklarında okulların geleneklerini altüst edecek ve eğitimi derinlemesine değiştireceklerdir; bununla beraber Hıristiyan düşüncesinin bu şoku yaşayacağı temel konumlar zaten çoktan doldurulmuştur. Aziz Anselmus'un, Victorcuların ve Gilbert de la Porrée'nin teolojisi sayesinde daha soyut ve Aziz Augustinus'un teknik yönünden daha katı bir tekniğe sahip bir Platonculuk mevcuttur; bununla beraber bu Platonculuk, Proclus ve İbn Sina'dan gelecek çağrışımlara açık, bunlar tarafından tamamen cezbedilme tehlikesinden habersiz ve taviz vermeden onları kucaklamaya hazırdır. Özellikle Aziz Augustinus'tan etkilenecek XIII. yüzyılın öğreti grubuna –ki Aziz Bonaventure'ün öğretisi bunun en bütüncül örneğidir– Augustinusçuluk adını vermek yerinde olacaksa, bu yüzyılın eserinin geniş ölçüde Aziz Anselmus ve Victorcuların öğretisinin –ki yeni felsefi katkıları ve farklı zihniyetleri özümleme işine bu ilkeleri uygulayacaktır– düzenli devamı olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan tümeller sorunu konusunda XII. yüzyılın okullarında sürüp giden geniş araştırma, mantıkçıları her yerde metafizik alanına girmeye götürmüştür. Teolojide Augustinus'un otoritesi, Platon ve yeni-Platonculuğun etkilerine açık ve elverişli bir alan hazırlarken, Abélard'ın tümeller sorunuyla ilgili vardığı en son sonuç Aristoteles felsefesinin gelecekteki zaferinin ön belirtisi gibi görünmekteydi. Isaac Stella veya Hugues de Saint-Victor'da da gördüğümüz gibi idrakin en üst kesimini idrak edilebilir aydınlanmalara açmayı hararetle isteyenler bile Aristoteles'in haklı olduğu bir bilgi derecesi bulunduğunu kabul etmişlerdi. Akıl yürüten aklın (*ratio*) düzlemi olan bu soyut bilgi düzlemi, bizatihi felsefenin düzlemidir. Demek ki XIII. yüzyıla yaklaştıkça Aristoteles'in otoritesini Aziz Augustinus'un otoritesiyle rekabet içine sokacak eğilimi daha net bir biçimde görmekteyiz. Nitekim Aristotelesçi bilgi teorisi, sayıları gitgide artan kişileri çekmekle kalmamakta, XII. yüzyılın ortalarından itibaren Aristoteles fiziğinin en azından zihniyetinin hissedildiği görülmektedir. Abélard tümeller sorununun gerçekçi çözümünü reddetmektedir, çünkü varolan her şey maddeden ve şekilden oluştuğu için gerçekçiliği gerçek fizikle bağdaştırmak imkânsızdır; aynı zamanda Salisburyli John da somut

gerçeğin saf idrak edilebilir olmadığını kabul etmiştir ve bu andan itibaren Albertusçu-Thomasçı Aristotelesçiliğe olumlu alan açıldığı kesindir.

XIII. yüzyılın büyük öğretisel sentezlerinin taslağı ortaya çıktığı gibi bunların nerede ve hangi kurumda gelişeceği şimdiden görünmektedir. XII. yüzyıldan itibaren Paris ve okulları, özellikle de diyalektik ve teoloji alanında evrensel bir üne sahipti. Abélard felsefi eğitimini bitirmek için Paris'e geldiğinde, diyalektik eğitimini gelişmiş bulmuştur: *perveni tandem Parisios, ubi jam Maxime disciplina haec florere consueverat.* Kendisi de ünlü bir üstat olma arzusuyla her zaman ya Paris'te sur içi kentte ya da karşı karşıya kaldığı muhalefetlerden dolayı Sainte-Genevieve tepesinde ve Paris'in mümkün olduğu kadar yakınlarında ders vermeye çalışmıştır. O dönemden kalan tanıklar sayesinde Abélard'ın öğretmen olarak olağanüstü bir başarıya sahip olduğunu bilmekteyiz. Başrahip Foulques de Deuil'ün Abélard'ın hadım edilmesinden sonra filozofa yazdığı bir teselli mektubu, Paris okullarının Abélard'ın dersleriyle ne kadar büyük bir üne kavuştuğunu göstermektedir: "Az bir zaman önce bu dünyanın zaferi seni lütuflarıyla donatıyordu ve senin kaderin talihsizliklerine tabi olduğunu tamamen unutmuştuk. Roma sana eğitmen için çocuklarını gönderiyordu ve eskiden bütün bilimlerin bilgisini dinleyicilerine dağıtan Roma, öğrencilerini sana göndererek senin hikmetinin onunkinden üstün olduğunu kabul ettiğini gösteriyordu. Ne mesafe ne dağların yüksekliği ne vadilerin derinliği ne tehlikelerle ve hırsızlarla dolup taşan yollar sana doğru koşmalarına engel olmuştur. Genç İngilizler ne denizleri aşmaktan ne de ürkütücü fırtınalardan korkuyorlardı; adını işittikleri an, bütün tehlikeleri göze alarak sana doğru koşuyorlardı. Uzak Britanya, çocuklarını yetiştirmen için onları sana gönderiyordu; Angevinler kendi çocuklarını sana sunuyorlardı. Poitevinler, Gaskonlar ve İspanyollar, Normandiya, Flandres, Almanya, Souabe, zihninin gücünü yüceltmekten ve övmekten yorulmuyorlardı. Senden öğrenilemeyecek bilgi bulunmazmış gibi, senin eğitimine susamış bir halde akın eden Paris kentinin bütün sakinlerini ve Fransa'nın en uzak bölgeleri kadar en yakın bölgelerinden gelenleri hiç saymıyorum bile." XII. yüzyılın sonlarına doğru Paris okullarının üstünlüğü evrensel olarak kabul edilmiş, "Katolik inancının bu kalesi"ne giden yollara akın edilmiştir; her şey, XIII. yüzyılda Paris Üniversite'si adını alacak eğitim merkezinin yakında oluşacağına işaret etmektedir.

Skolastiğin büyük yüzyılını özenle hazırlayan, bu derece verimli olan ve çeşitlilik içeren bu dönemin kendi özgünlüğüne sahip olduğu da bir gerçektir. XII. yüzyıl bir hazırlık dönemidir; fakat söz konusu olan yalnızca bu değildir; XIII. yüzyıl kadar güçlü ve sistematik bir görünüm arz etmese de XII. yüzyıl, hayatı kabullenişinde

kendine has bir zarafete, bir inceliğe sahipti; ki daha şekilsel ve daha bilgiç olan bir sonraki yüzyıl bu geleneği sürdürmemiştir.

XII. yüzyılın zihniyetinin XIII. yüzyılla kıyaslandığında, ne ölçüde XV. ve XVI. yüzyılların zihniyetine daha yakın olduğunu saptamakta yarar var. Salisburyli John'un hümanizması üzerinde durduk, çünkü o dönemde bu hümanizma hiçbir filozofa ona olduğu kadar nüfuz etmemiştir; şunu da eklemek gerekir ki Aziz Thomas'ın çağdaşlarına göre Salisbury'nin çağdaşları Grek-Latin uygarlığının güzelliklerine çok daha duyarlı olmuşlardır. Bu, pagan yazarlara karşı eski Hıristiyan ve özellikle de keşiş kuşkuculuğunun tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu yazarların dostları XII. yüzyılda büyük ölçüde çoğalsa da düşmanları da silahlarını bırakmamışlardı. Hiçbir şey bu kuşkulu hoşgörüyü, bir pagan yazarın kaleme aldığı ders kitabını kütüphaneden alabilmek için yapılması gereken işaretler hakkında Cluny'nin yönetmeliğinde yer alan madde kadar iyi sembolize edemez: "İlk önce kitap için genel işareti yapın, sonra da kulağı kaşınan köpeğin ayağını kulağına koyması gibi parmağınızla kulağınıza dokunun, çünkü bir kâfir bu hayvana benzetilebilir." Demek ki bir Ovidius alabilmek için kulaklarını kaşıyorlardı, kaşınmaktan da kendilerini alamıyorlardı. Platon'la birlikte laubali şairlerin cumhuriyetten atılmasını talep eden, aynı zamanda da hakkında konuştuğu konuyu iyi bilen ve onların etkileşiminden söz eden, kendisi de Eskilerle dolu olan Abélard için de aynı şey söz konusuydu. Onun eserlerini açar açmaz bu diyalektikçinin sık sık Cicero'yu, Seneca'yı, Vergilius'u, Horatius'u, Ovidius'u zikrettiğini görmekteyiz ve bu alıntıların suni alıntılar veya yalnızca onun yazılarını süslemek için yazılmış yazılar olmadıklarını fark ederiz; bu alıntılar bu kişinin hoş bir şekilde ifade edilmiş güzel düşüncelerden tat aldığını da gösterir. O Aziz Hieronymus gibi paganları okumayı seviyordu ve bu konuda da onu zikretmiştir: *propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem*. Abélard'ın kendisi de ilahiler ve bir diyalektik şiir yazmıştır; bu eserlerinin edebi başarılarını abartmamak gerekir, fakat bunlar gazel konuşma sanatına duyulan ilgiyi gösterir ve Heloise'le yaptığı bütün yazışmalar Latin klasiklerin onlar üzerinde ne kadar etkili olduğunu doğrulamaktadır.

XII. yüzyıl, Abélard'dan çok daha iyi şairlere tanık olmuştur. Bunlardan bazıları Eskileri taklit etmeye çalışmışlardır; teologlar veya filozoflar arasında birkaçıyla karşılaştık: Örneğin Bernard Silvestre ve Alain de Lille. Yaklaşık 1055 yılında doğan, 1097-1125 yılları arasında Mans piskoposu ve 1125-1133 yılları arasında Tours başpiskoposu olan Hildebert de Lavardin gibi bazıları da sadece şair olmuşlardır; bu kişinin bir şiiri, uzun süre klasik bir Latin eseri olarak bilindi. Kuşkusuz Hildebert model aldıkla-

rının pek gerisinde kalmıştır; fakat Latince ölü bir dil haline geldiğinden beri kaç büyük Latin şairi çıkmıştır ki zaten? Petrarca'nın kendisi bile bu girişimde başarısız olmuştur. Kültürlü birisinin klasikleri taklit etmekten haz duyması, kuşkusuz bir hümanizm belirtisidir; zaten böyle bir şeye girişmesi bile ona belli bir başarı getirmiştir. Hildebert bu konuda o kadar da kötü sayılmaz:

Par tibi Roma nihil, Cum sis prope tota ruina;
Quam magni fueris integra fracta doces.
Longa tuos fastus aetas destruxit, et arces
Caesaris et superum templa palude jacent.
....
Urbs cecidit de qua si quicquam dicere dignum
Moliar, hoc potero dicere: Roma fuit.

Bu şiirin değeri yalnızca biçiminin kalitesinden değil, aynı zamanda işlediği konudan da kaynaklanıyor. Yıkıntıların şiiri, büyük Roma nostaljisi, bütün bu duygular genellikle XV.-XVI. yüzyıllara tarihlendirilir ve bu duyguların ortaçağda bilinmedikleri düşünülür. Oysa bunlar daha XII. yüzyılda Hildebert'in eserinde mevcuttur. Zaman zaman Hildebert'in kadim Roma'yı öldü diye bildiği ve onun yerine de Hıristiyan Roma'yı yücelttiği için bu dönemi, bir Rönesans adamı olarak hissetmediği itirazı yapılmıştır. Ama XVI. yüzyılın hümanistleri bu dönemi daha mı farklı hissedeceklerdi? Yurttaşı Joachim du Bellay'in *Antiquités* [*Antikiteler*] adlı eserinde, 18. soneyi okuduğumuzda orada da aynı hisleri görürüz ve bu iki şairden XII. yüzyıla ait olanı, kendini Latince ifade etmiştir.

Bu taklit şiirin karşısında, ritimli ve uyaklı, halk Latincesi ile yazılmış ve pagan Roma'nın büyük edebi üslubuna ulaşma iddiası taşımadan onun dilini, hâlâ yaşayan bir dilmiş gibi, dönemin en derin düşünce ve duygularını ifade etmekte kullanan şiirler tercih edilebilir. Abélard'ın ve diyalektikçilerin azgın düşmanı olan, Cluny tarikatının liturjide ve Kiliselerin yapımında aşırı lükse kaymalarını sert bir biçimde eleştiren Aziz Bernard de Clairvaux mükemmel bir yazardı; Meryem Ana hakkında yazdığı vaazı hâlâ çok hoştur. Uzun zaman ona atfedilen ve onun düşüncesini sadık bir şekilde veren Latince yazılmış uyaklı şiirler, bizi Abélard'ın okul için kaleme aldığı distiklerden daha fazla duygulandırır:

Jesu dulcis memoria
Dans vera cordi gaudia:

Sed super mel et omnia
Efus dulcis praesentia.

Nil canitur suavius
Nil auditur jucundius
Nil cogitatur dulcius
Quam Jesu Dei filius.

Jesu spes poenitentibus
Quam pius es petentibus,
Quam bonus es quaerentibus,
Sed quid invenientibus?

İçlerindeki en derin ilhamı izleyen ve en samimi duygularını kendilerine doğal gelen bir şekille ifade eden Adam de Saint-Victor gibi sevimli şairler, antikçağı yeniden başlatmaktan daha da iyisini yapıp onu devam ettirmişlerdir. Remy de Gourmont gibi kültürlü ve zarif birisinin, bu "mistik Latincenin" cazibesini hissettiği ve Latince uyakların akıcı zenginliğinin de bir Beaudelaire'in tahayyülünü kamçıladığını rahatlıkla tasavvur edebiliriz.

Bu gözlemleri daha öncekilere eklersek XII. yüzyılın zihniyeti hemen ortaya çıkar: Yiğitlik destanlarının (*Chanson de geste*) olağanüstü gelişmesine, Cluny ve Bourguignon manastırlarının heykel süslerine, ilk gotik tonozların inşasına, okulların çoğalmasına ve diyalektiğin zaferine şahit olan bu yoğun entelektüel mayalanma dönemi, bir dinsel Hümanizm dönemidir. Edebi kültüre duyulan bu ince merak ve Rönesans'ın hümanizm yüzyılını haber veren şekil için şeklin sevilmesi, XIII. yüzyıl boyunca salt felsefi ve teolojik incelemelerin olağanüstü gelişmesiyle, boğulmasa da bastırılacaktır. Bu açıdan XIII. yüzyıl, XII. yüzyıla göre daha geleneksel anlamda ortaçağlıdır; genelde ortaçağa ilişkin geleneksel ve bir anlamda popüler tasavvura daha yakındır. Belki de her iki durumda da sahte bir görünüme kanmış olabiliriz ve bu noktanın üzerinde çok kısa da olsa durmakta yarar var.

XVI. yüzyılın kültüründe klasik Grek-Roma kültürüne bir dönüş görmekte haklıyız; fakat Batı bilincindeki ilk helenleşmenin ortaçağda yapıldığını unutmaktayız ve bunun sonuçları genelde zannedildiğinin tersine çok daha derindir. Hıristiyan filozoflar, antikçağın ne olduğu sorununu ve Hıristiyan düşüncesi için değerinin ne olduğunu masaya yatırmışlardır; Mesih'in eski yasa ile yeni yasa arasındaki ilişki sorununu çözmesi gibi onlar da bu sorunu çözmüşlerdir: Ortaçağdan itibaren Hıristiyan-

lık, Hıristiyan insanlığının bir pagan insanlığından hakikat ve güzellik açısından daha fakir olmaması gerektiğini; bunun tersine pagan ilkçağında doğru ve güzel olan her şeyi koruyarak bunu düzenlemiş, gerçek yerine yerleştirmiş, değeri vermiş ve yeni hakikatlerle olduğu gibi yeni güzelliklerle onu zenginleştirmiş olduğunu düşünmekteydi. Bu noktada da Abélard'ın tutumu, kendi döneminin düşüncesine özgüdür. Hıristiyanlığın, kendisinin hayran olduğu düşünür ve şairlere ters düşmesi düşüncesini katlanılmaz buluyordu. Kadim şekliyle hakikat ile Hıristiyan şekliyle hakikat arasında gerçek bir sürekliliğin varlığını hissetmeye ihtiyacı vardır: Bu yüzden Hıristiyanlığı paganlaştıramayacağı için o da antikçağı Hıristiyanlaştırmıştır. Yunan filozofların aslında aziz, hatta çileci olduklarına, bu filozofların ahlaklarının saflığının Tanrı'nın onlara dinin en gizli hakikatleri ve en gizemli dogmalarını açmasına neden olduğuna inanmaktan haz almaktaydı; mükemmel bir Hıristiyan olabilmesi için Platon'da eksik kalan bilgiler yalnızca Tecessüm ve dinsel kutsama ayinleriydi (*sacramentum*). Abélard, Yunan ilkçağıyla bile yetinmemiştir; o, gymnosofistleri ve Hint brahmanlarını, Hıristiyanlığın öncüsü ve habercisi olarak ilan etmiş; bu derece doğal olarak Hıristiyan olan bilgelerin cehenneme gidebilecekleri fikrini tiksinerek reddetmiştir. Demek ki XII. yüzyılda, sadece bir üslup hümanizmiyle değil; aynı zamanda hiçbir manevi ve beşeri değeri feda etmeye yanaşmayan daha derin bir hümanizmle karşı karşıyayız. Abélard'ın düşüncesinin evrenselliğinin temelinde cömertlik bulunmaktadır ve insan olan hiçbir şey ona yabancı değildir.

Hıristiyan inancıyla Helen felsefesinin bu özel karışımı, XII. yüzyılda bizi çoğu zaman şaşırtan, fakat ne güzelliğinden ne de ilginçliğinden ödün veren bir evren görüşü meydana getirmiştir. O dönem insanlarının bizden tamamen farklı oldukları nokta, doğa bilimlerini hemen hiç bilmemeleridir. Birçoğu Doğa'yı yüceltirken hiçbiri onu gözlemlemeyi düşünmemiştir. Onlar için, günlük ihtiyaçlarımıza cevap verdikleri ölçüde eşyanın kendine has bir gerçekliği vardır; fakat bunları açıklamaya giriştikleri an bu gerçeği kaybetmektedirler. O dönemin düşünürü için bir şeyi bilmek ve açıklamak, bu şeyin aslında olduğu gibi olmadığını, daha derin bir gerçeğin sembolü ve işareti olduğunu, başka bir şeyi *haber verdiğini* veya başka bir *anlama geldiğini* göstermekten ibarettir. XII. yüzyıl sembolizminin, şairleri ve sanatçıları niye cezbettiğini rahatlıkla anlarız; çünkü sanatta ve şiirde o bir güçtü, fakat felsefede ve bilimlerde bu sembolizm bir zayıflıktı. Bu yüzden hayvan öyküleri kitapları veya gömüt taşları yazıları modern okurları bu denli şaşırtmaktadır: Varlıkların ve eşyanın bizatihi tözü, bunların sembolik anlamlarına indirgenir ve bu varlıkların oluştukları maddede anlaşılması gereken hiçbir şey yoktur. Bu semboller âleminin altında somut bir gerçeği

ortaya koymak için XII. yüzyılda eksik olan, kendisi için bir anlaşılırlığa ve kendi içinde bir yapıya sahip olan bir doğa görüşüdür. Bu görüşün oluşacağı günün arifesinde bulunmaktayız ve XIII. yüzyıl bu gelişmeyi Aristotelesçi fiziğe borçlu olacaktır.

KAYNAKÇA

O. KÖPERSKA. – *Die Stellung der religioösen Orden zu den profanwissenschaftlichen Studien im 12. Und 13. Jahrhundert*, Freiburg (İsviçre), 1914. – XII. yüzyılın kültürü hakkında: C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (ABD), 1927. – É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, in *Les Idées et les Lettres*, Paris, J. Vrin, 1932, s. 171-196; aynı yazarın, *Le moyen âge et le naturalisme antique*, in *Heloise et Abélard*, Paris, J. Vrin, 1938, s. 183-224; *Philosophie medievale et humanisme*, *a.g.e.*, s. 225-245. – G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris, J. Vrin, 1933.

ALTINCI BÖLÜM

DOĞU FELSEFELERİ



Batı'daki ortaçağ felsefesinin ona denk düşen Arap ve Yahudi felsefelerine göre yaklaşık bir yüzyıl gecikmiş olması, bu felsefenin tarihi için son derece önemli bir olgudur. Bu Doğu felsefelerinin muhteşem ve geniş çaplı gelişmesini kendi içinde incelemek bizim çerçevemizi aşar: Sadece tarihini şöyle bir çizmek istesek bile bu özel bir inceleme gerektirir. Fakat bu Doğu felsefelerinden bazıları XIII. yüzyılın büyük Batı öğretilerini doğrudan etkiledikleri için, tarihlerinin belirleyici anlarını ve Batı felsefesinin gelişimi üzerindeki etkilerinin temel nedenlerini belirtmemiz kaçınılmazdır.

I

ARAP FELSEFESİ

MS 529'da İmparator Iustinianus, Atina'daki felsefe okullarının kapatılmasını emretmişti. Bu da, Batı'nın Helen spekülasyonunun etkisini kesin olarak reddettiğini gösteriyor gibi gelebilir; fakat Yunan düşüncesi, bu tarihten çok önce Doğu'da yol almaya başlamıştı: XIII. yüzyılın Batısı'na, Suriyeli, Arap ve Yahudi filozoflar aracılığıyla Aristoteles'in ve yeni-Platonculuğu yeniden getirecek olan hareket başlamıştı bile.

Helen spekülasyonu Mezopotamya ve Suriye'de Hıristiyan dininin yayılmasından yararlanmıştır. Mezopotamya'da, Aziz Ephrem de Nisibis tarafından 563 tarihinde kurulan Edessa [Urfa] okulunda Aristoteles, Hippokrat ve Galien okutulmaktaydı. Hıristiyan dinine girmiş Suriyeliler, Eski ve Yeni Ahit'i, Kilise Babaları'nın yazılarını okuyabilmek için Yunanca öğrenmek durumunda kalmışlardı ve bu da onları Yunan felsefesiyle ve bilimleriyle tanıştırmıştı. Demek ki teoloji öğretilen bir yerde felsefe, matematik ve tıp da öğretilmekteydi ve Yunan klasik eserleri Süryaniceye çevrilmekteydi. 489'da Edessa okulu kapatıldığında, buradaki öğretmenler İran'a geçmişler ve Nisibis ve Gandisapora okullarını ünlü kılmışlardı; Suriye'de Risaina ve Kinnesrin okulları, Aristoteles'in felsefesinin sığınağı olmuştur. Doğu'da İslam dini Hıristiyanlı-

ğın yerine geçtiğinde Suriyelilerin Helen felsefesini aktaran aracılar olarak rolleri daha net bir biçimde fark edilir. Hanedanı 750 yılında kurulmuş olan Abbasi halifeleri, Suriyelilere başvurmuştur; bunlar da yeni hükümdarlarının koruması altında eğitimlerini ve çalışmalarını sürdürmüşlerdir. İşte böylece Öklid, Arşimet, Batlamyus, Hippokrat, Galien, Aristoteles, Theophraste ve İskender Afrodisi ya doğrudan Yunancadan Arapçaya ya da Yunancadan Süryaniceye ve Süryaniceden de Arapçaya çevrilmiştir. Demek ki Süryani okulları, Yunan düşüncesinin Araplara ulaşmasında aracı olmuştur; daha sonra da bu düşünceler, Araplardan Yahudilere ve Hıristiyan Batı'nın filozoflarına geçecekti.

Bu geleneği oluşturan unsurlar arasında Aristoteles'in eserleri, felsefi açıdan en önemli ve en verimli bölümü oluşturmaktaydı. Fakat Suriyelilerin Araplara aktardıkları Aristoteles eserleri külliyatına, Yunan filozofunun bilse kesinlikle reddedeceği, ama taşıdığı adın kattığı otoriteden dolayı son derece önemli etkilerde bulunacak, çok farklı yönlere sahip eserler de karışmıştı. Özellikle yeni-Platoncu iki inceleme – *Aristoteles teolojisi* ve *Nedenler Kitabı*– üstadın gerçek ürünü olarak bilinmekteydi ve onun düşüncesine atfedilen yorumları fazlasıyla etkilemiştir. Birinci incelemenin içeriği Plotinus'un *Aineidas*'ından [*Dokuzluklar*] (Kitap IV-VI), daha önce Alain de Lille tarafından zikredildiğini gördüğümüz ikincisinin içeriği ise Proclus'un *Elementato theologica*'sından [*Teolojinin Öğeleri*] alınmıştır. Bu olayın en önemli sonucu genelinde Arap düşüncesinin Aristotelesçi ve yeni-Platoncu bir sentezi Aristoteles otoritesine atfetmesi olmuştur. Bundan dolayı da XIII. yüzyıl teologları kaçınılmaz olarak bu sentez üzerinde düşünce ve eleştiri üretmişlerdir.

Her türlü dinsel gelenekte içkin olan kendini akılcı yoldan anlama ve yorumlama ihtiyacı, Yunan eserleriyle temasa girince, daha sonra Batılılarda da yapacağı gibi, bir Müslüman felsefi-dini spekülasyonu meydana getirmiştir. Aslında tamamen dinsel nitelikteki Mutezile tarikatının oluşumu, Helen düşüncesinin etkisine bağlanmaktadır. IX. yüzyılın ikinci çeyreğinde bu grubun içinde *kelam* diye adlandırılan bir hareket zuhur edecekti. XIII. yüzyılın teolojik külliyatlarında bazen *loquentes* adıyla bahsedilen kişiler *kelam* taraftarlarıdır. Kelamcılar, vahiy ile aklın ters şeyler söylemesinin imkânsız olduğunu kabul etmekteydiler, hatta vahyedilmiş din gelmeden önce doğal bir dinin –ki bu din uzun zaman insanlara yetmişti– varolduğu için vahyedilen her şeyin salt akılla bilinebilmesi gerektiğini savunmaktaydılar. Kendi içlerinde de farklı hiziplere ayrılan kelamcılar, Kur'an'da ayrı oldukları kabul edilen, Allah'ın sıfatlarıyla ilahi özünün mutlak birliğini karıştırdıkları, özellikle de beşeri özgürlüğü savundukları, Allah'ın adaletinin insanlar üzerindeki eyleminin tek kuralı olduğunu

öğrettikleri ve gerçek müminlerin kabul ettikleri mutlak kaderi reddettikleri için Sünni anlayıştan ayrılmaktaydılar. Demek ki *kelam* İslam teolojisiyle aynı şey değildi; daha çok bu teolojinin yoğun bir heterodoksluk şüphesi barındıran akılcılığa yönelimini temsil etmektedir. Son olarak tamamen teolojik kaygılardan soyutlanmış, hatta göreceğimiz gibi bazen bu kaygılara tepki duyan Arap filozofları, Yunan spekülasyonunu devam ettirmiş ve Hıristiyan Batı'nın derin bir biçimde etkisinde kalacağı öğretiler oluşturmuşlardı..

İslam felsefesinin ilk ünlü ismi, Basra'da, sonra da Bağdat'ta yaşamış ve 873 yılında ölmüş olan el-Kındî'dir. Demek ki bu kişi hemen hemen Johannes Scotus Eriugena'yla çağdaştı. El-Kındî her şeyden önce bir ansiklopedistti; yazıları Yunan bilgisinin hemen hemen tamamını kapsamaktadır: Aritmetik, geometri, astronomi, müzik, optik, tıp, mantık, psikoloji, meteoroloji ve siyaset. Ortaçağ, böylesine kapsamlı bir eserin çok sınırlı bir bölümünden haberdardır; yine de metinlerinden en azından biri üzerinde, nitelikleri kesin bir biçimde tanımlanmış bir eser grubuna girdiği için ayrıca durmamız gerekmektedir; bu eser *De intellectu*'dur [*Akıl Üzerine*]. Bu eser gurubunun atası, içeriğinden ayrı tutulmuş ve bağımsız bir eser olarak ele alınmış İskender Afrodisi'nin *De anima*'sının [*Ruh Üzerine*] bir bölümüdür. Ortaçağ bu eseri, *İdrak ve İdrak Edilebilir* başlığıyla ve Latince çevirisiyle bilecekti. Bir *Akıl Üzerine*'nin amacı, Aristoteles'in ortaya koyduğu mümkün akıl ile faal akıl ayrımının anlamını açıklamaktır. Mantığın ve metafiziğin derinliklerinden zuhur eden tümeller sorunundan yola çıkan Batı düşüncesi, bu zorluktan tamamen habersizdi. Latin çevirmenlerin, aklın doğası ve işlemlerini konu alarak, soyutlamanın niteliğini açıklayarak tümellerin kaynağını aydınlatacak incelemelere özellikle ilgi duymalarını anlamaktayız. *Liber de intellectu* [*Akıl Üzerine Kitap*], bu yazı türünün mükemmel bir örneğidir. Bu eserde el-Kındî, kısaca akıldan bahsettiğini iddia etmiştir, *secundum sententiam Platonis et Aristotelis*. Dolayısıyla her zaman faaliyet halinde olan aklı, bilkuvve haldeki aklı, bilkuvve halinden bilfiil haline geçen aklı ve ispatlayıcı olarak adlandırılan aklı birbirinden ayırmaktadır. Burada önemli olan el-Kındî'nin "her zaman faaliyet halinde olan aklı" bir idrak olarak, yani ruhtan ayrı, ondan üstün ve onu etkileyerek, bilkuvve idrak sahibi olmaktan bilfiil idrak sahibi olmak noktasına getiren tinsel bir töz olarak kabul etmiş olmasıdır. Demek ki ta baştan beri Arap düşüncesi, İskender Afrodisi'nin etkisinde kalarak bütün insanlar için tek bir faal aklın ve her bireyde de ayrı olan bu faal aklın etkisiyle faal hale geçen bilkuvve bir aklın varolduğunu kabul etmişlerdi.

Arap felsefesinin ikinci büyük ismi, Bağdat'ta eğitim alan ve eğitim veren el-Farabî'dir (ölüm 950). Porphyrios ve Aristoteles'in *Organon*'unun çevirisi dışında el-Fara-

bî, *İdrak* ve *idrak edilebilir* (*De intellectu et intellecto*), *Ruh*, *Tevhid ve Bir*, vs., üzerine incelemeler kaleme almıştır. En önemli eserlerinden biri *Platon ile Aristoteles'in Rabıtası*'dır. Bu başlık bile Arap felsefesinin yalnızca Aristoteles'in felsefesini devam ettirdiğini savunmanın yanlış olduğunu gösterir. Tam tersine Aristoteles'in felsefesinin temelinde Platon'la uzlaştığına ikna olan Araplar bunları bağdaştırmak için büyük gayretler sarf etmişlerdir. Şunu da unutmayalım ki Batılılar gibi Araplar da, gözetmeleri gereken ve öğretilerinde etkisiz kalmamış olan bir dine sahiplerdi. Eski Ahit'in Tanrı'sı gibi Kur'an'ın Allah'ı da birdir, ebedidir, kadir-i mutlaktır ve her şeyin yaratıcısıdır; Arap filozofları, Hıristiyanlardan daha önce, Yunan varlık ve âlem görüşüyle Tevrat'a özgü yaratılış kavramını uzlaştırma sorunuyla karşılaşmışlardır.

Genel olarak ele alındığında bu sorun, evrenin kendisini idrak edilebilir, varolmayı sürdüren ve kendine yeterli bir gerçek olarak sunma hakkıyla kadiri mutlak bir Tanrı'nın bütün gerçeklerin ve bütün etkilerin kendisinden geldiğini iddia etme hakkı arasındaki bir çatışma şekline bürünmektedir. Bazı Müslüman teologlar, Allah'ın hakları konusundaki bu metafizik iddialarını çok ileri götürmüşlerdir. En Önemli İslam mezheplerinden birinin kurucusu olan el-Eş'ari (ölüm 936), ki bu kişi İslam'ın üçüncü ıslahatçısı unvanını hak etmiştir, her şeyin Allah'ın tek *fiat*'ı [*edinimi*] sayesinde yaratıldığını, hiçbir şeyin O'nun gücünden bağımsız olamayacağını ve iyilik ile kötülüğün O'nun iradesiyle varolduğunu savunmuştur. Bu dinsel ilkelerin metafizik oluşumu, öğrencilerini tuhaf ve orijinal bir evren görüşüne götürmüştür. Bu görüşte, Allah'ın kadiri mutlaklığının rahat rahat hareket edebilmesi için her şey zaman ve mekân içinde dağılmıştır. Birbirinden ayrı atomlardan oluşan, birbirinden ayrılmış anlardan oluşan bir zaman içinde süren, her anı bir önceki andan bağımsız ve bir sonraki anı etkilemeyen anlardan meydana gelen işlemler gerçekleştiren bir madde söz konusudur; bütün hepsi, onları hiçliğin üzerinde tutan ve etkisiyle can katan Allah'ın iradesiyle varlığını korumakta, bir arada durmakta ve işlemektedir. Bu görüş Maimonid'in ve ondan sonra da Aziz Aquinolu Thomas'ın yakından ilgilerini çekmiştir. Bu görüş, ilahi kadiri mutlaklığın dinsel kıskançlığından kaynaklanan bir atomculuk ve arazcılık karışımıdır. El-Farabî'de buna benzer bir şeye hiç rastlanılmaz, fakat bu büyük mantıkçı da dinsel bir zihniyete sahipti ve onun temel öğretisi olan yaratılmış varlıklarda öz ile varoluş ayrımı öğretisine aynı duygunun ilham vermiş olması en azından mümkündür. Bu metafizik tarihinde bir dönüm noktasıdır. El-Farabî, Yunan felsefi düşüncelerinin ezici zenginliğini Doğuluların sahip oldukları Allah'a hayret duygusuna ve kendi mistik tecrübesine uyarlama becerisini göstermiştir, diye mükemmel bir yorum yapar M. Horten. El-Farabî'nin kendisi de bir mistik, bir sufiy-

di: "Onun olumsallık kavramı, felsefenin gelişiminde bir köşe taşıdır; öz ve varoluş ayrıdır; yani doğal varlıklar olumsaldırlar; bu varlıklar öz itibariyle varoluşa bağlı değildirler; dolayısıyla varoluşa sahip olabildikleri gibi ondan mahrum bırakılmış ve onu yitirmiş olabilirler. Bu şekilde varoluşla kuşanmış varlıklar –ki o zaman bizi çevreleyen gerçek âlemi oluştururlar– bazı nedenlerden bu varoluşu elde etmiş olmalıdırlar; bu neden özün öz itibariyle ait olduğu ve bu nedenle yitiremeyeceği bir neden olmalıdır: Bu neden Allah'tır."

El-Farabî, bu ayrımı teknik olarak ifade etmek için Aristoteles'in mantık gözleminden ilham almıştır: bir şeyin ne olduğuyla ilgili kavram bu şeyin olması olgusunu içermez. Bu gözlemi mantık düzleminden metafizik düzleme taşıyan el-Farabî, *Hikmet mücevheri* adlı eserinde şunları beyan etmiştir: "Varolan eşya için birbirinden ayrı bir özü ve varoluşu kabul ettik. Öz, varoluş değildir ve onun kapsamı içine girmez. İnsanın özü varoluşunu içerseydi, özünün kavramı aynı zamanda varoluşunun kavramı olurdu ve insanın ne olduğu bilmesi insanın varolması için yeterli olurdu, öyle ki her tasavvur bir olumlamayı peşinde getirirdi. Üstelik varoluş, eşyanın özünde içerilmiş değildir; yoksa bunun oluşturucu bir özelliği olurdu ve özün temsili varoluş olmadan eksik kalırdı. Hatta bunları tahayyülle ayırmak mümkün olmazdı. İnsanın varoluşu, onun bedensel ve hayvani doğasıyla örtüşseydi, insanın ne olduğu konusunda doğru bir fikri olan ve onun bedensel ve hayvani doğasını bilen hiç kimse insanın varoluşu hakkında şüphe duymazdı. Fakat durum hiç de böyle değildir ve duyularımız aracılığıyla doğrudan veya bir kanıtla dolaylı bir duyum alana kadar eşyanın varlığından kuşku duyarız. Bu yüzden varoluş, oluşturucu bir özellik değildir, o yalnızca ek bir arazdır." (çev. Cemil Saliba).

Hayati bir öneme sahip olan bu metin, Aristoteles'in ortaya attığı öz ile varoluş arasındaki mantıklı ayrımın, bu iki unsur arasında metafizik bir ayrımın işareti haline geldiği anı göstermektedir. Bu şekilde tanımlanan yeni öğretisel duruş üç önemli anı kapsar: varoluş kavramının öz kavramının içinde bulunmadığını gösteren öz kavramının diyalektik incelemesi; durumun böyle olmasından dolayı özün fiili varoluşu içermediğini ileri süren olumlama; varoluşun, özün bir arazı olduğu söyleyen olumlama. Burada gizli bir Platoncu öz görüşünün bu duruşa egemen olduğunu fark etmek önemlidir. Burada, bir an bile varoluşun özün fiili olduğu konusunda şüphe duyulmamıştır ve öz itibariyle içinde bulunmadığı için varoluş bir araz olarak kabul edilmiştir. Özü, varoluşun altına dahil etmek için ikinci bir metafizik devrimin gerçekleşmesi gerekecek, bu da Aziz Aquinolu Thomas'ın eseri olacaktı.

El-Farabî'nin âlemi, XIII. yüzyılın Batılı metafizikçilerinin âlemine çok benzer gö-

rünmektedir. Varoluşunda, ona can veren harekette ve onu oluşturan varlıkları tanımlayan özlerde bir ilk nedene bağlıdır. Eşyanın olduğu şeyin kaynağı zaten onlar hakkında bizim sahip olduğumuz bilginin kaynağıdır. İskender Afrodisi ve el-Kındî'-nin akıl konusundaki incelemelerinden sonra ortaçağın elyazmalarında görülen el-Farabî'nin *İdrak ve İdrak Edilebilir*'i, bu fikri ayan beyan ortaya koymaktadır. Aklın işlevlerini de bölerek elde edebileceği bilgiden dolayı bilkuvve aklı, elde ettiği sürece bu bilgiye göre bilfiil aklı, bilgiyi elde ettiği için müstefad aklı (intellectus adeptus), son olarak da, maddeye şekil ve bilkuvve akla bu şekillerin bilgisini veren ve Dünya'-yı aşkın olan Faal Aklı birbirinden ayırt etmektedir. Bu akıl sürekli faal haldedir. Ebedi ve her zaman aynı tarzda maddeleri ve akılları yayan bu Faal Aklın eylemi değişmezdir; meydana getirdiği etkilerin çeşitliliği ona maruz kalan maddenin ve akılların her zaman aynı şekilde onu almaya hazır olmamalarından kaynaklanmaktadır. Zaten Faal Akıl, en üstün neden değildir. Başka akıllar onun üstünde kademe kademe yükselmekte ve bunların hepsi de ulaşılmaz yalnızlığı içinde ikamet eden Tanrı'ya boyun eğmektedirler. İnsanın gayesi, akıl ve aşk sayesinde ilk hareketsiz muharrik olan ve bizim yaşadığımız âlem için bütün idrak edilebilir bilginin kaynağı olan Faal Akılla bütünleşmektir. Peygamber bu birleşmeyi en yüce şekilde gerçekleştirmiştir.

El-Farabî, aynı zamanda siyasete de ilgi duymuştu ve dalları dünyanın insan bulunan bütün bölgelerine yayılacak olan tek bir örgütlenmeyi hayal etmekteydi. Fakat gayesi, yeryüzü devleti değildir; ne kadar mükemmel biçimde varsayılsa da bu devlet, ahiret mutluluğuna giden bir yoldan başka bir şey değildir. Bu dünyadan sonra canlılar ordusu ölüler ordusuna katılacak ve herkes benzerinin yanına vararak akılla onlarla birleşeceklerdir; bu ruh ruha birleşme sayesinde eski ölülerin keyifleri beslenecek, çoğalacak ve sınırsız bir biçimde zenginleşecektir. Düşüncesinin kesinliği ve bazen de ifade biçiminin güçlü olması nedeniyle çarpıcı olan el-Farabî'nin eseri, kendi başına incelenmeyi hak etmektedir; haksız bir tarihsel bakışaçısı etkisinden dolayı yükselişini kendisinin hazırladığı büyük Arap sistemlerinin yakınlığından zarar görmüştür.

Müslüman felsefe kuramının en ilginç tezahürlerinden biri, Hicri IV. yüzyılda doğan ve "İhvanü's-Sâfa" olarak adlandırılan bir çeşit masonluğun zuhurudur. Bu tarikata üye olanlar, dinsel vahyi felsefe aracılığıyla yorumlamanın ve doğrulamanın mümkün olduğunu savunmakla kalmamakta aynı zamanda da akli kuram sayesinde dinsel yasanın değiştirilip düzeltilebileceğini de iddia etmekteydiler. Bu tarikata atfedilen elli bir inceleme şu dört alana bölünmektedir: matematik ve metafizik, fizik, ruh öğretileri, şeriat ve ilm-i kelam. Bu incelemelerin tümü felsefi bir orijinalliğe sa-

hip olmayan, Aristotelesçi ve yeni-Platoncu etkilerin birbirine karıştığı bir ansiklopedi oluşturmaktadır; yine de bu eser, X. yüzyılın ikinci yarısında Müslüman filozoflar arasında felsefe ilgisinin ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.

Bunun tersine İbn Sina'nın eseri, üzerinde daha uzun durmamızı hak etmektedir. XIII. yüzyılın Hıristiyan filozofları onun adına aşinadır ve onu bir muhalif olarak algıladıklarında bile gücünden dolayı saygı duyulan ve hesaba katılması gereken birisi olarak kabul etmişlerdir. Aslında o felsefenin büyük şahsiyetlerinden biridir. İbn Sina, 980 yılında doğmuştur; özyaşamöyküsünde gençliğinden itibaren uğraştığı ansiklopedik incelemelerin hikâyesini sunmuştur ve edebiyat, geometri, fizik, fıkıh ve ilm-i kelam alanlarını özümsedikten sonra 16 yaşında tıpla ilgilendiğini görmekteyiz. Bununla beraber Aristoteles'in *Metafizika*'sında uzun süre aşamayacağı bir engelle karşılaşmıştır. Kırk kez bu eseri okumuş ve anlamayı bir türlü başaramadan tamamını ezberlemiştir. Tesadüf eseri Aristoteles'in *Metafizika* eserinin anlamı hakkında el-Farabî'nin bir incelemesini satın aldığında gözündeki perde bir anda açılmış ve eseri anladığı için öylesine sevinmiştir ki ertesi gün Allah'a şükretmek için fakirlere büyük miktarlarda sadaka dağıtmıştır. 18 yaşında bilmesi gereken her şeyi biliyordu; bilgisi öylesine genişti ki derinleşebilir, ama yenilenemezdi. Daha sonra eğlencenin büyük bir yer tuttuğu hareketli ve bazen de romansı bir hayat sürdürmüştür. Hayatı öylesine olaylarla ve kamu yükümlülükleriyle doluydu ki eserlerini geceleri yazmaktaydı. İbn Sina, çok farklı alanlarda yüzden fazla eser kaleme almıştır ve 1037 yılında 58 yaşında ölmüştür.

İbn Sina, ortaçağda büyük bir hekim olarak ün yapmıştı. Bu felsefi eserlerin Latince çevirilerinin eski nüshalarının çok nadir olduğu günümüzde bile, tıp eğitiminde yüzyıllarca kullanılmış olan Kanun'un nüshalarını bulmak mümkündür. Bununla beraber onun felsefi otoritesi çok büyüktü ve bir Batı ortaçağ filozofunun onun, İbn Sina'yı mı yoksa İbn Rüşt'ü mü en büyük filozof olarak kabul ettiğini bildiğimiz anda onun hangi sınıfa ait olduğunu bulabiliriz. Aslında İbn Sina'nın kişisel düşüncesi, Batılıların zannettiğinden çok daha karmaşıktı. Bazı şiirlerinde hâlâ ifade bulan bir çeşit felsefi tasavvuf eseri olan *Doğu Felsefesi*'ni kaleme almıştır; bu eseri Hıristiyan ortaçağına ulaşmamıştı. Batı düşüncesi üzerinde etkisi belirleyici olan eserleri arasında onsekiz cilt halindeki bir ansiklopedi veya bir tür külliyat [mecmu'a] olan ve Aristoteles felsefesinin yorumunu kapsayan el-Şifa'yı [*Kitâbü'l-İnsâf*] zikretmek gerekir. Salt felsefi değerinin dışında bu eser, Aristoteles'in bir yorumu olarak sunulmadığı –ki zaten böyle bir şey değildi– tam tersine Aristoteles'in öğretisiyle yeni-Platonculuğun ustaca birleştirildiği, hatta özellikle metafizikte Arap ve Yahudi dinlerinin etkilerine kucak

açmış bir sunuş olduğu için ilgi çekicidir. İbn Sina'nın eserlerinin Latinceye çevrilmiş ve ortaçağı derin bir şekilde etkileyecek olan bazı bölümleri, *Mantık*, doğa felsefesi (*Sufficientia* [*Dayanak*] veya *Communia naturalium* [*Doğa Felsefesinin Genel İlkeleri*]), - psikoloji (*Liber VI Naturalium* [*Doğa Üzerine Altı Kitap*]) ve Metafizik'tir.

İbn Sina'nın mantığı, Aristoteles'in mantığı gibi idrakin birinci nesnesi –bu da somut bireydir– (*intentio prima*) ile ikinci nesnesi –bu da bizim gerçek hakkındaki bilgimizdir– (*intentio secunda*) arasındaki ayrımı temel almaktadır. Tümel ikincil bir niyettir, ancak İbn Sina bunu Aristoteles'ten farklı tasavvur etmiştir. Ona göre, her tümel kavram, öz adını taşıyan ve her biri belirlenmiş özelliklerle diğerlerinden ayrılan bir tür zihinsel gerçekliktir. Özler, düşüncenin soyutladığı gerçeği ifade etmektedir. Demek ki mantık bilgisi, gerçekliğin genel idealardan meydana geldiği anlamında değil de tümellerin mantıklı genelliği ve bunların fiili olmaları, ona sahip olan birey kim olursa olsun özün bir ve aynı olma özelliğini ifade etmesi anlamında fizik, hatta metafizik bir erime sahiptir. Buradan da şu sonuç çıkar ki özler düzeninde ayrı ve ayrık olarak düşünebileceğimiz her şey, onu ayrı olarak düşündüğümüz şeyden gerçekten ayrıdır. Bu ilke, İbn Sina'nın felsefesinde çok sayıda ve önemli uygulamalara sahiptir. Örneğin bedene bitişik, fakat içten ve dıştan hiçbir duyum almayan bir ruh yine kendini bilebilecek, düşünebilecek ve düşündüğünün farkında olabilecek haldedir. Demek ki bir ruh, bedene gönderme yapmadan kendini tasavvur edebilir; dolayısıyla da ruhun özü bedenin özünden farklıdır ve ruh da gerçekten bedenden ayrıdır.

İbn Sinacı evren, metafizik bilgiye özgü nesneyi oluşturan özlerden veya doğalardan müteşekkildir. Kendiliğinde ele alındığında öz, tanımının içerdiği her şeyi ve yalnızca bunu içerir. Tikel olmak her bireyin eksiksiz hakkıdır: Bilim de bireyleri konu alır. Her genel idea tümel olma hakkına tam olarak sahiptir: Mantığın konusu tümellerdir. Öz veya doğa, tümellikten olduğu gibi tikellikten de *etkilenmez*. "Atlık" örneğin atın genel idea veya özel at olması için ne eklemek gerektiğini bilmemizden bağımsız olarak atın özüdür. Ortaçağda sık sık zikredilen bir ifadeyle İbn Sina'nın söylediği gibi: *Equinitas est equinitas tantum*. Diğer özler için de aynı şey geçerlidir ve her biri düşünceye kendi içeriğinin zorunluluğunu dayatan bu soyut gerçekliklerin tümü metafiziğin bizatihi konusudur.

Zaten buna da şaşırmamalıyız. İnsan ruhu bedene, Aristotelesçi tanımının inandırdığı kadar sıkı sıkıya bağlı değildir. Ruhun düzenli bedenin şekli olduğu doğrudur; fakat onun özü bu değildir; bu yalnızca onun görevlerinden biridir ve en yücesi de değildir. Geçen birisini gösteriyorum ve bunun ne olduğunu soruyorum. Bir işçidir diye cevap veriliyor. Ama belki de geçen bir işçi değildir, işçilik görevini yerine

getiren bir insandır. Aynı şekilde ruh, kendiliğinden bir manevi cevherdir; ki bunun görevlerinden biri düzenli bir bedeni hareket ettirmektir. *Liber VI Naturalium* [*Doğa Üzerine Altı Kitap*], insan ruhunun can katıcı ve tanıma görevlerinin ayrıntılı incelemesine ayrılmıştır. İbn Sinacı ruh melekeleri sınıflandırması –beş dış ve beş iç duyu, muharike melekeler ve akli melekeler– daha sonra sürekli hatırlatılarak, ya onaylanacak ya da eleştirilecektir.

Gerçekten de ortaçağ, İbn Sina aracılığıyla insan soyunun tüm akli bilginin kaynağı olan Faal Aklın birliği öğretisini –ki bu öğreti Hıristiyanlara göre şaşırtıcıydı– öğrenmiştir. Burada aslında İbn Sina sadece el-Farabî'nin öğretisini tekrar ele alıp geliştirmişti. Her ruhta kendisine has bir idrak bulunduğunu kabul etmekteydi: Bu da her tür maddeden arınmış, yani soyut halde akledilir şekilleri alabilme yeteneğidir. Birinci derecede bu akıl tamamen çıplak ve boştur; örneğin yazmayı öğrenebilen, fakat harflerin, mürekkebin veya kalemin ne olduğunu bile bilmeyen bir çocuk gibidir. İkinci derecede bu akıl hislerle ve suretlerle donatılmıştır; örneğin çizgi çizmeye başlayan ve kalem kullanmasını bilen çocuk gibidir: Burada akıl artık mutlak bilkuvve (*potentia absoluta*) halinde değil de; kendisini bilebilmesi anlamında hemen hemen bilfiildir (*potentia facilis, intellectus possibilis*). Üçüncü derecede, kendisindeki algılanır suretlere karşılık gelen idrak edilebilir şekilleri elde etmek için, ayrı halde duran Faal Akla yönelir: Elde ettiği idrak edilebilir sayesinde o artık bilfiil (*intellectus adeptus*) halindedir; bu çabayı tekrarladıkça müstefad bilgiyi oluşturan belli bir kolaylık kazanır (*intellectus in habitu*). Demek ki burada bilgiye sahip olmak, Faal Akıldan alma –ki bu da alıştırmalar sayesinde elde edilmiştir– yeteneğidir. İbn Sina'nın öğretisinde karakteristik olan bu epistemoloji, her bireye bir mümkün akıl atfederek bütün beşer türü için tek bir faal aklı öne sürmektedir.

Metafizikçinin ele aldığı idrak edilebilir nesneler arasında birinin çok özel bir ayrıcalığı vardır. Neyi düşünürsek düşünelim, düşündüğümüz şeyi ilk önce "olan bir şey" olarak tasavvur ederiz. İnsan olmak, at olmak veya ağaç olmak değildir; ama bu üç durumda da varlık olmaktır. Demek ki "varlık" ve "şey," aklın algılamasına ilk giren şeylerdir veya farklı bir deyişle, varlık bütün tasavvurlarımıza katılır. Bununla beraber varlık kavramı, mutlak anlamda basit değildir. hemen zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklinde ikiye ayrılır. Bu ayrım ilk önce salt kavramsal olarak ortaya çıkar. Mümkün, varolabilecek, fakat bir nedenden dolayı meydana gelmemişse asla varolmayacak bir varlığa denir. Mümkünün kendisi de ikiye ayrılır: salt mümkün olan (nedeni henüz ortaya konmamış) ve öz itibariyle mümkün olup da aslında nedeni varolduğu ve onu mecburen meydana getireceği için zorunlu olan. Böylece kendi

özünden dolayı varolmaması imkânsızsa varolmaması imkânsız olan bir şey "mümkün" olarak kalır. Bunun tersine zorunlu olan, nedene sahip olmayandır ve kendi özünden dolayı varolmaması mümkün olmayan şeydir.

Asıl konusu öz olan bir metafizikte, bu soyut ayrımlar, bir varlıklar bölümlemesine karşılık gelir. Gerçekten de tecrübe sadece varlığı belli nedenlere bağlı olan nesneleri bilmemizi sağlar. Demek ki bunların her biri yalnızca "mümkün"dür; aynı zamanda bunların nedenleri de yalnızca "mümkün"dür; demek ki varlıkların toplam dizisi, basit bir mümkündür ve mümkün olan da varolmak için bir neden gerektiren şey olduğu için, yalnızca mümkünler olsaydı hiçbir şey varolmazdı. Demek ki mümkünler var iseler, bunların varlıklarının nedeni olan bir zorunluluk da vardır. Fakat mümkünler varlar: Demek ki bunların nedeni olan bir zorunluluk da vardır, ki bu da Tanrı'dır.

Bu durumda İbn Sina'nın Tanrı'sı, tanım itibariyle *Necesse esse*'dir. Bu sıfatıyla yalnızca özünden dolayı varlığa sahiptir veya başka bir ifadeyle onda öz ve varoluş birdir. Zaten bu yüzden Tanrı tanımlanamaz ve dille anlatılamaz. O vardır, fakat onun ne olduğunu sorarsak cevap bulamayız, çünkü onda *quid sit* sorusunun sorulabileceği bir *quid* yoktur. Tanrı'nın durumu tektir. Bunun tersine mümkün olan her şeyin bir özü vardır ve tanım itibariyle bu öz, kendi içinde varoluşunun nedenine sahip olmadığı için her mümkünün varoluşu, bir anlamda, özüne tesadüfen eşlik eder. Şunu da göz önünde bulunduralım ki bu araz, nedeninin zorunluluğundan dolayı öze mecburen katılabilir; fakat bu zorunluluk bir değildir, çünkü özden bu şekilde türemez. Demek ki Tanrı olmayan her şeyde öz ile varoluş arasında bir ayrım vardır.

Gördüğümüz gibi İbn Sina'da varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki ayrımı, Plotinus ve Eriugena'da Bir ve çokluk, Augustinus'ta Değişmez ve değişen, Aquinolu Thomas'ta *Ipsim esse* ve varlıklar ayrımıyla aynı rolü oynamaktadır. Tanrı'yı evrenden ayıran ontolojik kopuş bu noktada, hiçbir şey Zorunlunun mümkün olmasına ve mümkünün Zorunlu olmasına izin vermez. Buna karşılık, İbn Sina'yı iyi bilen Hıristiyan düşünürlerin, örneğin Duns Scotus'un da, fark ettikleri gibi, İbn Sina'nın öğretisinde mümkün varlıkların Tanrı'yla ilişkileri, ontolojik kopuşu olduğu gibi bıraksa da yine de bir zorunluluk ilişkisidir. Tek zorunlu olarak idrak edilebiliri kabul eden Yunan düşüncesinin derinlemesine nüfuz ettiği İbn Sina, âlemin Tanrı tarafından meydana getirilişini bir seri varlığın art arda gerçekleştirilmesi olarak tasavvur etmiştir; kendi içinde mümkün olan bu varlıkların her biri, nedeninden dolayı zorunlu hale gelir; ki bu nedenler de kendi nedenlerinden dolayı zorunludur ve bütün bunlar da Tanrı olan *Necesse esse*'den dolayı zorunlu hale gelirler. İbn Sinacı evrenin, Hıristi-

yan düşüncesi tarafından özümsenebilmesi için kaynağında özgür ve egemen bir ilahi iradenin bulunduğunu kabul etmesi gerekecekti. İbn Sina'nın koşullu zorunluluklar hiyerarşi merdivenini geniş bir olumsallığa dönüştürecek olan bu radikal başkalaşım, Duns Scotus'un eseri olacaktı.

Mümkünün bu olumsallığı, İbn Sina'nın asıl kabul etmediği şeydir. Tanrı tarafından âlemin meydana getirilişi ebedidir. Birincinin diğerlerinin üzerindeki tek üstünlüğü, Zorunlunun mümkünün üzerindeki üstünlüğüdür. Zorunlu veya Birinci, basittir ve birdir; çünkü özü ona yetmektedir; oysa birden yalnızca bir çıkabilir. Öte yandan Tanrı basittir ve birdir, çünkü o idrak edilebilir bir tözdür; bununla beraber idrak edilebilir bir tözün edimi, bilmektir; yaratıcı edim, Tanrı'nın bilme ediminden başka bir şey olamaz. Birinci kendi kendini bilir ve kendisi hakkında sahip olduğu bilgi Birinci Nedenli [Varlığı] oluşturur. Bu birinci nedenli varlık, idrak edilebilir bir tözdür veya Akıldır; nedenli olduğuna göre kendiliğinden mümkündür; aynı zamanda nedeninden dolayı zorunludur da. Bu Akıl ilk önce Tanrı'yı düşünür ve bu bilme eylemi, ikinci ayrılmış Aklı meydana getirir. Sonra bu akıl kendi kendini nedeninden dolayı zorunlu olarak düşünür ve bu eylem âlemi içeren semavi kürenin nefsini meydana getirir. Son olarak da kendi içinde kendisini mümkün olarak düşünür ve bu eylemden bu kürenin cismi meydana gelir. İkinci Akıl, aynı şekilde hareket eder; birinci Aklı bilerek üçüncü Aklı meydana getirir, kendisini zorunlu olarak bilerek ikinci kürenin ruhunu meydana getirir ve kendisi mümkün olarak bilerek de bu kürenin cismini meydana getirir. Bu süreç ayrılmış son Akla kadar, yani Ay küresini yöneten ve Faal Aklımız olduğu için bildiğimiz akla kadar devam eder. Bu Akıl, südur dizisini kapatır, çünkü başka bir Akıl meydana getirecek kadar gücü kalmamıştır. Ama bu Akıl, kendisinin bozuk parası gibi olan idrak edilebilir şekilleri yayar ve onlarda kendilerini almaya hazır olan dünyevi maddeyi ele geçirerek duyularımızla algıladığımız varlıkları meydana getirirler. Her insan bu varlıklardan biridir; onun bedenine can veren ruh, son küredeki ruhtan südur etmiş idrak edilebilir bir tözdür; duyularıyla algıladığı cisimlerin suretlerini gözlemler, karşılaştırır ve sınıflandırır ve bu anda o cisme denk düşen idrak edilebilirin Faal Akıl tarafından ona südur etmesine hazır bulur kendisini. Demek ki soyutlama olarak adlandırılan şey, burada, Akılların en sonuncusu tarafından sürekli yayılan idrak edilebilir biçimlerden birinin onu almaya hazır bir insan idraki içine alınmasıdır.

Metafizik burada, bilgi teorisine en son açıklamasını getirir. İnsan kaderlerinin sırrını da o taşır. Bütün insanlar, Faal Akılla birleşme konusunda aynı yetenekte değildir. Bazıları bunu çok zor başarırlar; başkaları az çok büyük gayretler sonucu buna

ulaşırlar ve bu kişiler arasında hayatlarının saflığından dolayı bu Faal Akılla rahat rahat iletişim kuracak kadar yükselmiş kişiler bulunur ve onların her sorusu sanki önceden kabul edilmiş bir dua gibidir. İdrakin bu hali, *intellectus sanctus*'tur; ki bunun zirvesi peygamberlik ruhudur. Bir Müslüman bu onursal yeri Peygambere tanımak durumundaydı; Hıristiyanlar da kendi peygamberlerine sahipti ve Albertus Magnus, bunların donatıldıkları olağanüstü bilgileri açıklamak için İbn Sina'nın "kutsanmış aklı"na başvurmakta kusur etmeyecekti. Görüşünün genişliği ve felsefi tekniğinin mükemmelliği sayesinde bu eser, Batı'nın Hıristiyan düşünürleri üzerinde yapacağı uzun süreli ve derin etkiyi hak etmekteydi. İbn Sina'nın selefi el-Farabî'ye borçlu olduğu ve borçlu olduğunu kabul ettiği şeyleri de unutmadan, Aristotelesçiliğin ve yeni-Platonculuğun Arap düşüncesinin kullanımına yönelik, ustaca bir kaynaşmasını, dinle bağdaşmaları ilkesini de koruyarak gerçekleştirme onurunu İbn Sina'ya tanımalıyız.

Akılcı spekülasyonun bu olağanüstü gelişmesinin iman üzerinde hoş olmayan ne tür sonuçlar doğuracağı konusunda bazılarının endişe duydukları bir gerçektir. Gazali (ölüm 1111), buna tepki vermeye çalışmıştır ve başlıkları bile çok manidar olan birkaç ünlü eserini yayımlamıştır: *dinsel bilgilerin restorasyonu*, *Filozofların Yokedilişi*. Ortaçağ Latin âlemi bu eserlerin hiçbirinden haberdar olmamıştır. Gazali, el-Farabî ve İbn Sina'nın öğretilerini sunmakla yetindiği bir eser –*Filozofların Niyeti*– kaleme almıştı; başka bir eserinde de bunların tezlerini çürütmeye çalışacaktı. Bu eser Latinceye çevrilmiştir ve diğer eserleri bilinmediği için Batıda Gazali yok etmek istediği tezleri savunuyormuş gibi tanınma şansızlığına uğramıştır. Bu yanlıştan sonra XIII. yüzyılın teologlarının hepsi "Algazel"i İbn Sina'nın bir tilmizi olarak kabul edeceklerdi. Gerçek el-Gazali ise bundan çok farklıydı. Dinin yararına kullanmayı amaçladığı bir çeşit felsefi kuşkuculuğu vaaz etmekteydi. Demek ki aslında o, daha sonra daha emin bir şekilde çürütmek için filozofların öğretilerini veya eğilimlerini sunmakla işe başlamıştır. En büyük düşmanı, filozofların prensi Aristoteles'tir, fakat ona saldırırken çoğu zaman Aristotelesçiliğin iki büyük Müslüman yorumcusunu da –el-Farabî ve İbn Sina– onun yanına katmıştır. Salt bilimin alanına giren ve matematik ispata bağlı olan her şeyi bilinçli olarak eleştirisinin dışında tutmuştur. Felsefe tarihinde çoğu zaman rastlandığı üzere, kanıt konusundaki ciddiyeti ve bilim ile felsefe arasındaki kesin ayrımı, imanı endişelendirebilecek bütün felsefi öğretileri yok etmesini sağlamıştır. Sunduğu eleştiriler kâh metafizik kâh fizik alanından yirmi noktayı hedeflemiştir. Örneğin filozofların maddenin ebediliğini öne sürerken yanıldıklarını; bir demiurgosun varlığını ispatlayamayacaklarını; Tanrı'nın bir ve gayri-cismani olduğunu

ortaya koyamayacaklarını; onların bakış açılarına göre Tanrı'nın kendisinin dışındaki şeyleri bildiğini ve insan ruhunun, bedenden bağımsız ve ölümsüz olduğunu ispatlayamayacaklarını; ölülerin dirilişini, cenneti ve cehennemi inkâr etmekle yanıldıklarını; vs. söyler. Eleştirilerinin bazıları gerçekten etkileyicidir ve bu filozof muhalifinin, felsefi zihniyet açısından ne kadar yetenekli olduğunu göstermektedir. Böylece mucizelerin olabileceğini inkâr etmekle yanlış yapıldığını ispatlamak için doğal neden kavramının tam bir eleştirisini sunmuştur: "Bizce, alışagelmiş bir şekilde gerçekleşen şeylerde neden olduğu sanılan şey ile sonuç olduğu sanılan şey arasında ilişki ve bağ aramak gerekli değildir. Tam tersine bunlar, birbirinden tamamen ayrı iki şeydir, biri diğeri değildir ve biri diğerine göre ne var ne de yok olur." (çev. Munk) Felsefenin bu eleştirisi, Müslüman çevrelerde bile felsefenin gelişmesini durduramayacak; bunun sonucunda İslam felsefesi, Doğudan İspanya'ya göç edecek ve burada da İbn Baca, İbn Tüfeyl ve özellikle de İbn Rüşt'le parlayacaktı.

İspanyalı bir Arap olan ve bilimlerde, felsefede yetkin olan İbn Baca (ölüm 1138), mantık risaleleri, bir *Ruh Üzerine* kitabı, *Yalnızın Rehberi* ve *Akılın* (intellect) *insanla bağına dair* (Albertus Magnus tarafından *Continuatio intellectus Cum homine* adıyla zikredilmiştir) gibi eserleri kaleme almıştır. Bu başlık bu filozoflar için hangi sorunun önemli olduğunu göstermektedir: Akıllı Birey ile bireyin mutluluğunu aldığı ayrı Faal Akıl arasındaki teması kurmak. *Yalnızın Rehberi*, ruhun Allah'a veya daha doğrusu insanın ilahi âleme bağlanmasını sağlayan Faal Akla doğru bir çeşit yolculuğuydu. Bu öğreti insanın, eşyanın bilgisinden her tür maddeden ayrılmış bir töze doğru yavaş yavaş yükselmesinin mümkün olduğunu var saymaktaydı. İbn Baca, böyle olduğuna inanmaktaydı. Herhangi bir bilimin öğrenilmesinin amacı, onun konusu olan nesnelerin özlerini bilmektir. Her nesnenin özlerinden bir başka öz çıkarabiliriz; ve o da bir öze sahip olsaydı ondan da yeni bir öz çıkarabilirdik; fakat sonsuza kadar gidemeyeceğimize göre başka özlere sahip olmayan bir özü tasavvur etmek durumundayız. Bizim bilgilerimizin bağlı oldukları ayrılmış Töz'ün özü de işte o şekildedir. Şunu da burada belirtelim ki böylesi bir öğretide, insanın veya atın soyut özünün basit bilgisi, onu bilen çeşitli mümkün akıllara ortak olan bir özü konu almaktadır. Herhangi bir idrak edilebilirin bilgisi, bilindiği an ayrılmış bir töze ulaşır; demek ki bunu yaptığına göre insan bunu yapabilecek yetenektedir. Algılanırın bir soyut özünün bilgisini idrak edilebilir bir tözün bilgisiyle birleştiren bu nedenler, Aziz Aquinolu Thomas'a ciddilikten uzak gibi gelmiştir; yine de İbn Baca, *Contra Gentiles*'de [*Paganlara Karşı*] bir bölümün (III:41) kendisine ayrılması onuruna sahip olacaktı: *Hoc autem quaestionem habet*, diye kabul edecekti Thomas, bu bir sorudur.

Bazen Albertus Magnus, Aquinolu Thomas ve daha başka düşünürlerde Abubacer adında birisine rastlamaktayız. Bu kişi 1100'de Cadiz'de doğan ve 1185'te Fas'ta ölen Ebu Bekir İbn Tüfeyl'di. Bilgileri kendi çağlarındaki Hıristiyanlarınkini fazlasıyla aşan bütün Araplar gibi o da ansiklopedik bir bilgiye sahipti. İbn Baca'nın öğretisi gibi İbn Tüfeyl'in öğretisi de XIII. yüzyılın Hıristiyanları tarafından biliniyor görünmektedir; özellikle de İbn Rüşt'ün *Ruh Üzerine*'sine (metin V) karşı yönelttiği eleştirisi bilinmekteydi. Hıristiyanlar için İbn Tüfeyl, insanın mümkün aklını tahayyüle (*phantasia*) benzeten kişiydi. Tahayyül, uygun bir biçimde hazırlandıktan sonra başka hiçbir aklı gerektirmeden idrak edilebilir şekilleri alabilirdi. Maalesef Latinler, İbn Tüfeyl'in felsefi romanı Hayy bin Yaksan'dan haberdar olmamışlardır; bu eserde yalnız yaşayan bir insanın, bilimleri öğrenerek ve doğruyu temaşa ederek tevhide ve mutluluğa kadar yavaş yavaş nasıl yükselebileceği gösterilmektedir.

İbn Sina'yla birlikte Arap felsefesinin en büyük isimlerinden biri de İbn Rüşt'tür (*Averrois*, İbn Rochd); onun etkisi, bütün ortaçağ boyunca, sonra da Rönesans döneminde, hatta modern zamanların eşiğine kadar birçok yönde yayılmıştır. O da İspanyalı bir Araptı. 1126'da Kurtuba'da doğan İbn Rüşt, teoloji, fıkıh, tıp, matematik ve felsefe eğitimi almıştır. Yıllarca kadılık yapmış ve tıp, astronomi, felsefe alanlarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Ortaçağ boyunca kendisine "Yorumcu" unvanının – *Averrois, che il gran commento feo*, diye yazacaktı Dante– verilmesine neden olan bazı Aristoteles yorumları, üç farklı nüsha halinde bizlere ulaşmıştır. Bu eserlerinin Arapça asıllarının büyük bir kısmı kaybolmuştur ve bizler daha çok onun eserlerinin Latince çevirilerini bilmekteyiz. Bu eserleri büyük ve orta şerhler, daha kısa yazıları ise paragraf veya inceleme adını taşımaktadır. Dindaşlarının nezdinde zaman zaman saygınlık kazanan ve zaman zaman da gözden düşen İbn Rüşt 1198 yılında 72 yaşında vefat etmiştir.

İbn Rüşt'ün en orijinal gayretlerinden biri felsefe ile dinin ilişkilerini ayrıntılı bir şekilde belirlemek olmuştur. Birbiriyle çatışma halinde çok sayıda felsefi ve teolojik hizbin varlığını fark etmiştir. Bu hiziplerin varlığı, felsefe için olduğu kadar din için de sürekli bir tehlike arz etmekteydi. Gerçekten de felsefi spekülasyonun haklarını ve özgürlüklerini korumak gerekliydi; öte yandan da ilahiyatçıların, Kur'an metinlerinin tartışılmasının her türlü çevreye yayılması karşısında endişelenmeye hakları vardı. İbn Rüşt, bütün kötülüklerin, felsefeyi anlayacak yetenekte olmayan insanların felsefeyle ilgilenmelerine izin verilmesinden kaynaklandığını düşünmüştür; ona göre tek çare Kur'an metinlerinin idrakinde mümkün olan çeşitli kademeleri kesin bir biçimde belirlemek ve her kişinin kendisine uygun düşen kademeyi aşmasını yasaklamakta

bulmuştur. Gerçekten de Kur'an hakikatin kendisidir; çünkü o Allah'ın bir mucizesinden meydana gelmiştir, fakat bütün insanlara indirildiği için bütün insanları memnun bırakacak ve ikna edecek şeyler içermelidir. Bununla beraber üç zihniyet kategorisi ve bunlara karşılık gelen üç insan türü vardır: 1. Zorunludan zorunluya zorunlu aracılığıyla giderek bilgiye ulaşmak isteyen ve sağlam kanıtlar bekleyen, ispat insanları; 2. Olası savlarla yetinen diyalektik insanları; 3. Tahayyüle ve tutkulara seslenen hitabet savlarıyla yetinen davet insanları. Kur'an ise bu üç zihniyet türüne aynı anda seslenmektedir, ki bu da onun mucizevi yönünü göstermektedir; cahiller için zahiri ve sembolik bir anlamı ve alimler için de batıni ve gizli bir anlamı vardır. İbn Rüşt'ün ana düşüncesine göre, her zihniyet yapabileceği en mükemmel ölçüde Kur'an'ı anlama ve yorumlama hakkına sahiptir ve bu bir görevdir de. Kutsal metnin felsefi anlamını anlayabilen kişi, bunu felsefi açıdan yorumlamalıdır, çünkü vahyin asıl anlamı en yüksek kademedeki anlamdır ve dinsel metin ile ispatlayıcı sonuçlar arasında herhangi bir çatışma zuhur ettiğinde dinsel metnin felsefi yorumu sayesinde uzlaşmaya varılmalıdır. Bu ilkeden iki sonuç çıkar. Birinci sonuca göre hiçbir zihniyet yapabildiği yorum derecesinden daha yukarı yükselmeye asla çalışmamalıdır; ikinci sonuca göre de üst zihniyet sınıflarına ait olan yorumlar alt zihniyet sınıflarına bildirilmemelidir. Ona göre düşülen hata, üstün bilgilerin vakitsiz bir biçimde alt zihniyetlere sunulmasında ve bu bilgilerin birbirine karışmasında yatmaktadır; belagat sanatını, diyalektiği ve ispatı birbirine karıştıran ve sayısız sapkınlığa neden olan karma yöntemler buradan çıkmaktadır. Demek ki üç eğitim ve yorumlama düzeni arasındaki ayrımı yeniden oluşturmak yerinde olacaktır: Zirvede mutlak bilgiyi ve hakikati sunan felsefe; bunun altında diyalektik yorumun ve gerçeğe yakınlığın alanı olan ilahiyat; en alt kademede de ihtiyaç duyanlara itinayla bırakmamız gereken din ve iman bulunmaktadır. Böylece aynı ve tek olan hakikatin üç idrak derecesi yan yana gelmekte ve hiyerarşi içine girmektedir.

Böylesi karmaşık bir durumda yetki çatışmaları kaçınılmazdır. Belli bir noktada felsefe bir şey söylerken iman başka bir şey söylediğinde ne yapılması gerekir? Yukarıdaki şemaya bakacak olursak bu sorunun cevabı basittir: Bırakalım filozof, filozof olarak konuşsun ve sade mümin de mümin olarak konuşsun. Kuşkusuz böyle olmalıdır, fakat İbn Rüşt, benzer durumlarda, aynı anda hem filozof hem de mümin olarak konuşmaktadır. Örneğin faal aklın birliği sorunuyla ilgili olarak açıkça şunu beyan etmiştir: *Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus es unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Bu ifade ve buna benzer başka ifadeler, "çifte hakikat" adıyla bilinen öğretinin kendisine atfedilmesine neden olmuştur; bu öğretiye

göre çelişik iki sonucun her ikisi de – biri akıl ve felsefe, diğeri de iman ve din açısından– aynı anda doğru olabilir. İbn Rüşt'ün böyle bir şey söylemediği kuşku götürmez. Belli bir sonucun kendini akla zorunlu olarak kabul ettirdiğini saptar; fakat çatışma durumunda imanın öğretisini kabul eder. Gerçekte ne düşünüyordu? Bu sorunun cevabı bilincinin sırları arasında gizlidir. İbn Rüşt hiçbir zaman İslam ümmetiyle bağlarını kesmemiş, tam tersine davranmıştır; ama zaten bizatihi öğretisi toplumsal düzen için gerekli olan bir imanı zayıflatabilecek her şeyi yasaklamaktaydı; kendisi ne düşünürse düşünsün, o böyle davranmak durumundaydı. İbn Rüşt, aklın sonucunun doğru değil, gerekli olduğunu söyler; ancak aynı zamanda imanın öğrettiklerinin de doğru olduğunu söylemez, o sadece imana sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler. Kuşkusuz felsefi bilgiyi, bilgi hiyerarşisinin zirvesine yerleştirmiştir; fakat Aziz Thomas da aynısını yapmıştır: Bilim, imandan daha mükemmel bir bilgidir; İbn Rüşt imanın akla göre daha güvenilir olduğundan nasıl emin olabilir? Aziz Thomas'ın bunu söylediği, oysa İbn Rüşt'ün bunu söylemediği doğrudur. Bu durum son derece önemlidir. Bununla beraber İbn Rüşt, Peygamber'de imanla aklın, dinle felsefenin çakıştığını söyler. İbn Rüşt'ün daha çok akli aydınlığın imanın hakikatini aklın ışığında görmemizi sağlayacağına inanmadığını nereden bilebiliriz? İbn Rüşt'ün duruşu, her türlü anlam kaypaklığını kapsayabilecek tarzdandı, fakat bu durum onun şahsi görüşleri konusunda kesin bir şey söylememize izin vermemektedir. Kişisel bilinçlerin sırrı, tarihin sınırlarından biridir. Kendimize düşmanlar veya müttefikler bulma zevki, yani insanları kendimize göre sınıflandırma isteğimiz, tarihi, zor katlanılır bir hale getirir, ama insan için insana saygı bunu kabullenmeye yardımcı olur.

İbn Rüşt'ün düşüncesi, kendisinden öncekilerin içine kattıkları Platonculukla kirlenmiş Aristoteles'in öğretisini saflığına yeniden kavuşturmak için bilinçli bir gayrettir. İbn Rüşt, bu karışımın hangi teolojik menfaatlerinin desteklediğini çok iyi fark etmişti. Gerçek Aristotelesçiliği yeniden oluşturmanın, felsefe dinle en iyi uzlaşan yanını felsefeden dışlamak olduğunu biliyordu. Onu okuyan Hıristiyanlar, düşüncesinin bu yönü hakkında yanılmamışlardı ve onun felsefesini sevmeyenler, ondan ilham almak isteyen Hıristiyanlara karşı, bu düşüncenin imanı hangi tehlikelerle yüz yüze getirdiğini ileri sürmekten çekinmeyeceklerdi. Bizzat İbn Rüşt de Aristoteles'in felsefesinin doğru olduğu görüşünden yola çıkmıştır. Stagyreitos'a [Aristoteles] duyduğu hayranlığı sergilediği ifadeler ünlüdür; bunları da bilmek gerekir, çünkü başka kimseye yer vermeyen Aristoteles kültü, bazen düşünüldüğünün aksine tüm ortaçağın değil, İbn Rüşt ekolünün ayırt edici işaretidir: *Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus*

et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri. Bunlar çok güçlü ifadelerdir. Bu konuda Suriyeli bir felsefe tarihçisinin öğüdünü göz önünde bulundurmakta yarar olsa gerek: Doğu övgülerinin abartmalarına körü körüne inanmamak ... Fakat bu ifadeleri kabullenen Latinlerin böyle bahaneler sunmaya hakları yoktur. Doğru olan ise İbn Rüşt'te bile yeni-Platonculuk izlerinin kalmasıdır ve Yorumcu, bilerek veya bilmeyerek kendi söylediğinden çok daha orijinal bir iş yapmıştır.

İbn Rüşt'ün mantık alanındaki rolü gerçek, Aristotelesçiliğin sadık ve metinlerin anlamına nüfuz eden çevirmenliğiyle sınırlı kalmıştır; ama bu da kendi içinde çok önemli bir iştir zaten. Antropolojide ve metafizikte, nihai hali verilmiş bir Aristotelesçiliğin yayılmasına yol açacak; bu akım XIII. ve XIV. yüzyıllarda İbn Sinacı zihniyetle rekabete girecekti. Metafizik, varlık olarak varlığın ve onun o şekilde sahip olduğu özelliklerin bilimidir. "Varlık" terimiyle varolan cevherin kendisini anlamak gerekir. Her töz bir varlıktır; her varlık ya bir tözdür ya da tözün varlığına bağlı olan arazdır. Demek ki varoluş sorununu ayrı ele almaya ve İbn Sina gibi onu özün bir "arazı" olarak hayal etmeye hiç gerek yoktur. Gerçek olan, bu kavramın tüm hak ve yetkilerine sahip olarak gerçektir. Töz, bizatihi bireysel şeydir. Terimin birinci anlamı budur; fakat o daha çok, her tözün olduğu gibi olmasını belirleyen gerçek öz veya *quiddité*'dir [şeyin özü]. Her şeyin somut gerçeğe bu şekilde bağlanan varlığı, ona hastır; demek ki varlığa olduğu her şeyi tekanlamlı (aynı bir anlamda) olarak yükleyemeyiz. Bununla beraber varolan, belli bir varlık cinsidir: Töz, araz, nicelik, nitelik, kısacası varlığın her kategorisinin ortak olarak sahip olduğu şey, olan bir şeye işaret etmesidir; demek ki tekanlamlı olarak (tamamen farklı anlamlarda) belirtemeyiz (prediquer); bu yüzden varlığın "benzer" olduğu söylenir. Buradan da şunu anlamalıyız ki, her ne olursa olsun ve her ne tarzda olursa olsun bütün kategorilerin, varlıkla bir "ilişkileri" vardır. Metafiziğin konusu, olan her şeyin olduğu haliyle incelenmesidir. Onun yöntemi, bu kez doğru düşüncenin kurallarının basit bütünü olarak değil de, varlığın ve özelliklerinin gerçek doğasını keşfetme aracı olarak mantığın yöntemidir.

Mantığımızın gerçeğe uygulanabilmesi için algılanır şeylerin aynı zamanda da idrak edilebilir olması gerekmektedir. Bunlar da zaten öyledir ve bu da, bunların birinci nedenlerinin bir Akıl'ın (Intellect) düşüncesi olduğunu ispatlamaktadır. Eğer durum başka türlü olsaydı o zaman bunların doğaları bizim tarafımızdan düşünülmeye nasıl elverişli hale gelirlerdi? Bunların idrak edilebilirlikleri esastır ve esas olan da, yalnızca zorunlu etkili bir nedenden dolayı vardır. Algılanır eşyanın bilkuvve olarak idrak edilebilir olması esas ise demek ki bunlar, bir aklın tasavvurundan ileri gelmektedir. Bunların algılanır olması doğrudur; fakat sanatçının düşüncesi de maddi eşya-

lar meydana getirir. Bu eşyaları anlayabilmemizin nedeni bir düşünceden, yani onları meydana getiren akılda mevcut akledilir bir şekilden ileri gelmeleridir. Doğal şeyler için de aynı şey söz konusudur. Platoncular, ayrı İdeaların varlığına inanarak yanılmışlardır, fakat algılanırın idrak edilebilirliğini bazı nedenlerden aldığını düşünmekte haklıydılar.

Tümellerin kendilerinde, yani bireylerin dışında varolduklarına inanmak yanlış olur. Bunu kabul edersek, o zaman şunu da kabul etmemiz gerekir: Ya her bireyin bunun yalnızca bir parçasına sahip olduğunu, ki bu durumda Zeyd ve Amr, "insan" kavramının farklı farklı bölümlerine denk düşerler, ki bu da saçmadır; ya da tümelin her bireyde bütüncül olarak varolduğunu, ki bu da, onu bir ve çok olarak ortaya koyar, ki bu da saçmadır. Demek ki burada tümelin, bir töz değil de kavrayışın eseri olduğunu kabul etmemiz gerekir. *Intellectus in formis agit universalitatem*; bilimin konusu tümel bir gerçeklik değildir; eşyadan, maddelerinin bireyselleştirdiği ortak doğaları soyutlayarak, ayrı ayrı şeyleri tümel bir tarzda bilmeyi kapsar.

Bu şekilde tasavvur edilen tümel, "birkaç bireyle belirtilebilir olan" şeyden farklı bir şey değildir. Zaten kendisinin birey olamamasının nedeni de budur, fakat bu, bunun hakkında sahip olduğumuz bilginin amaçsız olduğu anlamına gelmez. Bireyler basit değildirler. Şekil, varolan şeyin fiili veya özüdür; madde, şekil tarafından gerçekleştirilmiş ve belirlenmiş güçtür. Düşüncenin tümeli tasavvur ederken ulaştığı şey şekildir ve bunu da tanımda ifade eder. Eşyanın ismi, bütün eşyayı gösterir, fakat bu ismi ilk hak eden şekildir.

Şekilden ve maddeden, yani tamlayandan ve tamlanandan oluşan her türlü algılanır cevher, bundan dolayı hem fiildir hem de güçtür. Fiil sayesinde vardır; güç sayesinde olabilir. nitelik, nicelik veya mekân değiştirmek, güçten fiile geçmektir, hareket içinde olmaktır. Fizikte hareket içinde olan her şeyin, bir muharrik tarafından hareket ettirildiği ve hareket edenin güç halinde olduğu için öyle olduğuna göre muharrik de fiil halinde olduğu için hareket ettiği ispatlanmıştır. Hareket içinde olan herhangi sayıdaki varlığı ele alalım; bunlar zorunlu olarak üç sınıfa ayrılırlar: Birincisi en altta bulunan sınıf, hareket eden, fakat hareket ettirmeyenler; ikincisi, aradaki sınıf, hem sonuç hem neden olanlar, yani hareket ettiren ve hareket ettirilmiş olanlar; en üst sınıf da, hareket ettirilmeden hareket ettirenleri içerir. Bütün bunlar, der İbn Rüşt, çok doğaldır. Bunların sayısını dilediğimiz kadar çoğaltabiliriz, sorunu hiçbir şekilde etkilemez, önemli olan bu sayının sonsuz olmamasıdır. Zaten sonsuz olamaz, çünkü eğer öyle olsaydı ilk neden ve dolayısıyla da hareket olmazdı; oysa hareket var; bu bir gerçektir; demek ki bunların sayısı bellidir ve bunların eylemi de hareket

ettirilmeden hareket ettiren ilk nedenler sınıfının varlığını gerektirmektedir.

Hareket ettirilmeden hareket ettirmek, her türlü gizilgüçlülükten arınmış bir fiil olmaktır: Salt fiil. Demek ki salt Fiiller de vardır ve bunların fiili halleri mükemmel olduğu için bunlar sürekli olarak hareket ettirmektedirler. Bununla beraber burada hareket eden bir cisim olmadan hareket olamaz. Bu salt fiillerin muharrik eyleminin sürekli olması için hareket ettirilen şeylerle hareketin de öyle olması gerekmektedir. Kuşkusuz âlem hep varolmuştur ve her zaman da varolacaktır. Kısacası zaman içinde âlemin süresi ebedidir. Fakat bunlar bu kadarla kalmaz. Madem ki bunlar gizilgüçlülükten arınmışlardır, bu durumda bu Fiiller maddeden de arınmışlardır. Demek ki bunlar gayri-maddi cevherlerdir. Bunlardan kaç tane vardır? Bütün diğer hareketlerin nedenleri olan ilk hareketleri açıklayabilmek için bunların sayısının, gerektiği kadar olduğunu söyleriz. Maalesef astronomlar bu hareketlerin sayısı konusunda fikir birliğine ulaşmamışlardır, fakat genelde otuzsekiz tane oldukları kabul edilir: Üst gezegenlerin her biri (Satürn, Jüpiter ve Mars) için beş, Ay için beş, Merkür için sekiz, Venüs için yedi, Güneş için bir (bir ilmek [*épicycle*] üzerinde değil de dışmerkezli bir küre etrafında hareket ettiğini düşünürsek) ve dünyayı kuşatan küre, yani gök kubbe için de bir. Belki dokuzuncu bir küre olabilir ama bu kesin değildir. Otuzsekiz hareket, otuzsekiz muharrik vardır.

Kendileri hareketsiz olan bu muharrikler nasıl hareket ettirebilmektedirler? Aslında hareket ettirmek için onların varolmaları yeterlidir. Her kürenin hareketi, bağlı olduğu salt Fiile duyduğu özel istekten doğar. O kendiliğinden ona doğru hareket eder. Bu hareketi anlayabilmek için muharriklerin gayri-maddi fiiller, yani Akıllar olduklarını ve onlara karşılık gelen kürenin onların düşüncelerini arzuladığını hatırlayalım. Demek ki her semavi cisim – İbn Sina'nın yanlış bir şekilde inandığı gibi– duyular ve bir tahayyüle değilse de en azından bir idrake sahip olmalıydı ve bu idrak de hareketsiz muharrikine akli bir arzu duymalıydı. Bu Aklın düşüncesini, onun mükemmelliğini sağlayan iyilik olarak tasavvur ederek o da olabildiği kadar mükemmel bir hale girmek istemektedir; ona hareket hareketsizlikten daha iyi geldiği, çünkü hareket cisimlerin hayatı olduğu için, sürekli olarak hareket eder.

Semavi cisimleri bu şekilde hareket ettiren Fiiller, onlara yalnızca hareket değil aynı zamanda her birinin özünü aldığı şekli de vermektedir. Bunların Akıl tarafından meydana gelen hareketlilikleri durduğu takdirde her gezegen şeklini yitirir; aynı şekilde de Faal Akıl eylemini durdurduğunda da bizim için de ruh kalmaz. Demek ki bir anlamda, muharrikler aynı zamanda semavi cisimlerin ebedi faal nedenleridir, çünkü "semavi cisimlerin şekilleri, bunların muharrikleri hakkında oluşturdukları

İdealardan başka bir şey değildir. Fakat bu Muharrikler onların arzuladıkları şey olduğu için, bu Muharrikler aynı zamanda da semavi cisimlerin gayeleridir, yani nihai nedenleridir. Dolayısıyla muharrik Akıllar, onlar hakkında sahip oldukları akli arzuyla hareket eden semavi cisimlerin nihai, faal ve muharrik nedenleridir.

Şimdi bu Muharriklerin kendi aralarındaki ilişkilerine bir göz atalım. Hareket ettirdikleri küreler, büyüklüklerine ve hareket hızlarına göre Ay'dan gök kubbeye kadar belli bir hiyerarşi içindedirler. Demek ki bunların Muharrikleri de aynı hiyerarşiye sahiptir, Dolayısıyla bütün bu ayrı ilkeler, bir ilk ilkeye ulaşmalıdır, ki bu da birinci ayrı Muharriktir. Bu saygınlık hiyerarşisi aslında bunların nedensellik düzenindeki bağlantılarının hiyerarşisini ifade etmektedir. Gerçekten de bunlar ilkelerin cinsini oluşturdukları için bütün bunlar ilkedirler. Bununla beraber cins olan her şeyde varlıklar, cinsin halini az ya da çok mükemmel bir biçimde gerçekleşme tarzına göre hiyerarşiye girerler. "Sıcak" cinsinde, varlıklar, sıcak olan her şey için sıcaklıklarının nedeni olan ateşe az ya da çok yakın olmalarına göre az ya da çok sıcak olurlar. Aynı şekilde ilkeler cinsinde, her birinin ilke oldukları dereceyi ölçecek ilişkiyi kurmayı sağlayacak bir ilk terim bulunmak zorundadır. Demek ki mutlak anlamda birinci, ilk olan bir İlke vardır; o, geri kalan her şeyin arzuladığı nihai gaye, geri kalan her şeyin şekillerinin ve hareketinin faal nedenidir. Bu hareketsiz İlk Muharrik'tir, ilk ayrı Akıl'dır, ki bunun birliği evrenin birliğini, dolayısıyla evrenin bizzat varlığını sağlar. Allah da zaten Kur'an'da (Enbiyâ XXI:22) "Eğer yerde-gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, o ikisi de mutlaka fesada uğrardı" derken bunu ifade etmiştir.

Peygamber bizlere "Kendini bilirsen yaratıcını da bilirsin" derken yararlı başka bir öğüt verir. Gerçekten de bu Akılların birbirlerine göre nasıl olduklarını bilmek için beşeri kavrayışta idrakin idrak edilebilirle ilişkisini incelemek yapılabilecek en iyi şeydir. İdrak, fiilini kendisine yansıtabilir, bu durumda idrak ve idrak edilebilir tektir. Bu ayrı Akıllar için daha da geçerlidir: Bunların her biri aynı ölçüde hem bilgidir hem de bilginin bildiğidir. Fakat bir sonuç, nedenini bilmeden kendisini bilemez ve bunun tersi olarak da bir varlık kendisini bilirken kendinden ayrı başka bir neden bilirse bu demektir ki bir nedene sahiptir. Bu ayrı akılların her biri, bilirken hem kendini hem de nedenini bilir; nedene sahip olmadığı için yalnızca kendini bilen birinci akıl bundan hariç tutulur. Özü mutlak anlamda mükemmel olduğu için kendisi hakkında sahip olduğu bilgi, aynı şekilde mükemmel bir düşünce oluşturur; kendi üstünde bilebileceği bir şey, kendi altında da bilmesi gereken bir şey yoktur. Kendisinin altında olanı bilmemek Tanrı için bir yoksunluk değildir; çünkü o kendisini bilerek bütün gerçekliği bildiği için, kendisini bilerek en mükemmel bir şekilde bildiği

bir şeyi, daha kusurlu halinde bilmemesi onun için bir eksiklik olamaz.

Bilgi ve arzuyla donatılmış idrak edilebilir tözler olan bu muharrik Akıllar, aynı zamanda canlıdırlar ve mutluluk elde edebilirler. Kendi hayatıyla yaşadığı için birinci Akıl, kendi mutluluğuyla mutludur; diğerleri, ona yakınlık derecesine ve dolayısıyla oldukları şeye orantılı olarak ancak ondan dolayı mutluluk ve neşe elde edebilir. Çünkü o, bütün sayıların çıktığı ve harekete bağlı her tür çokluğa aşkın Birliktir. Demek ki en yüksek kürenin –yani Sabitler küresinin– muharrik Aklın varlığının nedeni Allah'tır. Bu Aklın kendisi de, kelimenin tam anlamıyla bütün âlemin muharrikidir ve haklarında emin veriye sahip olmadığımız ama astronomideki kürelere verilen düzene karşılık geldiğini kabul edebileceğimiz bir hiyerarşik düzen içinde, diğer Muharrikler bu Muharrik'e bağlıdır. Böylece Sabit göğün muharrikleri ve Satürn küresinin muharriki Allah'tan südur eder; Satürn küresinin muharrikinden bu gezegenin ruhu, Jüpiter küresinin muharriki, onun çeşitli hareketlerine neden olmak için gerekli olan diğer dört muharrik südur eder; bu Ay'a kadar böyle devam eder; Ay'ın Muharrik'i de, bütün insan türünün tek bilgi nedeni olan Faal aklı meydana getirir.

Bu evrenin merkezinde, Sabitler küresine ait olan en hızlı hareketin neden olduğu dört element bulunmaktadır. Fizik, bu unsurların ve semavi kürelerin hareketlerinin bitkileri ve canlıları nasıl meydana getirdiğini açıklar. Aslında şekilsiz olan ham maddenin düzenleyicisi olan Faal Akıl veya Faal İdrak, bu varlıklara şekil verir. Madem ki bu şekiller Faal Akıl'da zaten vardır, bunların neden maddede de varolmaları gerektiği merak edilebilir. Kuşkusuz orada bulunmaktadırlar, fakat ne kadar aşağı da olsa, bu şekillerin maddedeki varoluşları, birinci varoluşa eklenen ve hiçlikten daha iyi olan ikinci bir varoluştur.

Ruhu, bu şekillerden biri olan insanın durumu da böyledir; kendi yetersizliğinin bilincinde olan insan, onunla bütünleşmek için bilgiyi ve arzuyu kullanarak nedenine yönelir. İbn Rüşt'ün âlem tasviri, Faal Aklın orada aslında ayrı bir idrak edilebilir töz, yani bütün insanlar için aynı olan bir Faal Akıl olduğunu göstermeye yeter. Nasıl ki güneş ışığı sayesinde gözlerin görmesini sağlıyorsa, bu Faal Akıl da bireysel ruhlarda idrak edilebilir bilgiyi meydana getirir. Demek ki bu noktada İbn Sina'yla hemfikirdir; fakat başka bir noktada onu aşmaktadır. İbn Sina, bireye en azından bir mümkün akıl atfetmekteydi; ki bu mümkün akıl ölümden sonra varolmayı sağlayan kalıcı bir çekirdektir. Oysa İbn Rüşt, bireye, yalnızca bir münfail (pasif, edilgen) akıl (skolastiklerin eleştirecekleri *intellectus passivus*) tanımaktadır; bu akıl da idrak edilebilirleri elde etmeye yarayan basit bir "tertibat"tır, aynı zamanda da o bu idrak edilebilirleri tek başına almaya yetmemektedir. Cismani olan bu tertibat bedenle birlikte

yok olur. Bilginin mümkün olması için Faal Aklın bu münfail aklı aydınlatması gerekir; o zaman bu iki aklın temasında ikisinin birleşimi meydana gelir; o da heyülani akıldır (*intellectus materialis*). Bu isim söz konusu olan şeyin doğası hakkında yanıltabilir, çünkü bu akıl hiçbir şekilde cismani değildir; yalnızca maddenin sadece gizilgüçlülüğünü almıştır. Skolastikler bunu iyi anlamışlardı ve bu yüzden de İbn Rüşt'e göre hem Faal akıl hem de mümkün aklın bütün insanlar için bir olduğunu söylemişlerdi. Bununla beraber bu ikinci ifade de aldatıcı olabilir, çünkü İbn Rüşt'ün mümkün aklı, Faal Akıl'dan farklı ikinci bir ayrı töz olarak gördüğünü düşündürebilir. İbn Rüşt, ayrı Faal Aklın bireyin münfail aklıyla temasının idrak edilebilire yönelir bir algı açıklığı (münfail akıl) meydana getirdiğini düşünmüştür; ki bu da ışığın bir cisimde ayrıldığı gibi her ruha göre özelleşen Faal Akıl'dan başka bir şey değildir. Zaten bu yüzden bu akıl gerçekten ayrıdır; nasıl ki cisim kendisini aydınlatan ışığa ait değilse, o da bireye ait değildir. Demek ki insanın ölümsüzlüğü, bedenin ölümünden sonra varolmaya devam eden bir idrak edilebilir tözün ölümsüzlüğü olamaz. Bireyde ebedi olarak veya ebedileşmiş ne varsa, bütün haklarıyla birlikte Faal Akla aittir ve onun ölümsüzlüğü ölçüsünde ölümsüzdür. Ortaçağın bütün Latin filozofları, bu öğretinin ayrıntısını bilmeyeceklerdi, fakat bu öğretinin muhaliflerinin bazıları –örneğin Aziz Aquinolu Thomas– bu öğretiyi çağdaş tarihçilerin birçoğundan çok daha iyi anlayacaklardı. Başkaları ise bunu düşüncelerinin gıdası haline getireceklerdi; onlar için bu öğreti felsefenin ta kendisi olacaktır. Bunların kim olduklarını anlamak çok kolaydır. Ortaçağa ait bir filozofun İbn Rüştçü olup olmadığını öğrenmek istediğimizde ona şu soruları sormak yeterlidir: Felsefe, imanın bizlere dayattığı tezlere zıt düşen tezlerin akıl için gerekli olduklarını mı öğretir? Felsefe, hareketin ve âlemin ebedi olduğunu ispatlar mı? Felsefe, bütün insanlar için tek bir faal aklın ve tek bir mümkün aklın olduğunu ispatlar mı? Verilen cevap sonuca varmayı sağlayan bir belirtidir. XIII. yüzyıldan itibaren sürekli olarak rastlayacağımız ve bir Rönesans felsefeleri tarihçisinin her yerde karşılaşmaya hazır olması gereken bu sorunlar hakkında filozofların ayrıldıklarını ve zıtlaştıklarını daha ileride göreceğiz.

KAYNAKÇA

ARAP FELSEFESİ: S. Mulk. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; tekrar baskısı Paris, J. Vrin, 1927. – T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; çev. İngl. E. R. Jones, Londra, 1903. – L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. Esprit aryen et l'esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane*. Paris, E. Leroux, 1923. – Carra de Vaux, *Les penseurs de l'islam*, 3 cilt, Paris, 1921-1923. İbr. Madkour,

L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications, Paris, J. Vrin, 1934. – Salomon Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.

EL-KİNDİ. – Latince çevirileri in Albino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishak al-Kindi zum ersten Male herausgegeben*, Münster i. Wertf., 1897.

EL-FARABİ. – Fr. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt*, Leiden, E. J. Brill, 1892. – Cl. Baeumker, *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschlaften (De ortu scientiarum). Eine mittelalterliche Einleitungsschrift in die philosophischen Wissenschaften*, Münster i. Wertf., 1916. – *De entellectu et intellecto*'nun çevirisi içn bkz. É. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, c. IV (1930), s. 115-126; entellect/idrak için bkz., *a.g.e.*, s. 27-38. – Ibn Madkour, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Maisonneuve, 1934.

İBN SİNA. – *Avicennae peripatetici philosophi... Opera, Venetiis*, 1495; 1508; 1546. – M. Horten, *Die Metaphysik Avicennas (Metaphysik, Theologie, vs.)*. Halle, 1907-1909. – Nematalla Carame, *Avicennae Metaphysice Compendium* (Latince çeviri), Roma, Pont. Inst. Orien. Stud., 1926. – Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, Alcan, 1900. – Cemil Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, Presse Universitaires, 1926. – M. A. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937. – Aynı yazarın, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

EL GAZALİ. – Algasel's Metaphysics, a Medieval Transaltion, J. T. Muckle tarafından yay., New york, Sheed and Ward, 1933 (Ortaçağda bilinen el-Gazali'nin fizikinin ve metafiziğinin çevirisi). – Carra de Vaux, Gazali, Paris, Alcan, 1902. – Asin, Palacios, Algazel: Dogmatica, moral ascética, Sagarosse, 1901.

EBUBACER (Ibn Tufeyl). – L. Gauthier. – Hayy den Yakdhan. Roman philosophique d'Ibn Thofail, texte arabe... et traduction française, Alger, 1900. – Aynı yazarın, Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres, Paris, Leroux, 1909.

İBN RÜŞT. – Ibn Rüşt'ün Yorumları, Aristoteles'in eserlerinin birçok Latince baskısında yer almaktadır, özellikle de Vedenik, 1553. – S. Van den Bergh, Die Epitome der Metaphysik des Averroes, Leiden, E. J. Brill, 1924 (Ibn Rüşt'ün *Abrege de Metaphysique*'inin Almanca çevirisi, mükemmel notlar düşülmüştür). L. Gauthier, Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroes), traduit et annoté, Alger, 1905. – Aynı yazarın, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris, Leroux, 1909. – M. Horten, Die Metaphysik des Averroes, Halle, 1912. –Aynı yazarın, Die Hautprobleme des Averroes nach seiner Schrift: Die Wiederlegung des Gazali, Bonn, 1913.

II

YAHUDİ FELSEFESİ

Yahudi filozofların üstatları Arap filozoflar olmuştur. Renan gibi, Arap felsefesinin yalnızca Yahudiler tarafından ciddiye alındığını savunmaya kadar varmasak da, Müs-

lüman kültürünün ortaçağ Yahudi kültürü içinde çıktığı kök kadar güçlü ve son derece canlı bir sürgün verdiğini kabul etmemiz gerekir. Bu durum sadece Yahudi ve Müslüman uygarlıkları uzun süreli ve çok yakın temasla değil, bu iki uygarlığın ırksal akrabalıklarıyla ve yaratıcılıklarının benzerliğiyle açıklanabilir.

Yahudi felsefesinin ilk ismi, Kayrevan halifelerinin saraylarında hekimlik yapmış olan Isaac İsraeli'dir (yaklaşık 865-955). Ortaçağ Batı filözoflarının gözünde sahip olduğu üne rağmen bu kişiyi yalnızca bir derlemeci olarak kabul edebiliriz ve İbn Meymun'un onun bazı eserleri hakkındaki sert eleştirileri de haklı görünmektedir. Başlıca erdemleri büyük bir hekim olması ve Yahudi felsefi araştırmalarına ilk atılımı vermiş olmasıdır. *Tanımlar kitabı, Ruh ve Nefs Kitabı, Ruh ve Nefs Kitabı* adlı eserlerinde sistematik ve orijinal olmaktan çok meraklı bir zihniyete işaret eden bir tıbbi, fiziksel ve felsefi spekülasyonlar karışımını bulmaktayız. Bununla beraber onda dünyanın menşei hakkındaki südurcu görüşe ve ruh öğretisine derin bir biçimde nüfuz etmiş olan baskın bir yeni-Platoncu etkiyi hemen fark etmekteyiz. Ne öğretisini, Kitab-ı Mukaddes'le uzlaştırma ne de felsefe ile teolojinin ilişkilerini tanımlama derdini taşıdığını görmekteyiz, eserlerini okurken Yahudi olduğu zar zor belli olmaktadır.

Saadia Ben Joseph de Fayum (892-942), onun tersine gerçekten ilgi çekici bir düşünürdü. Temel eserleri *Jecira kitabının yorumu* ve *İnançlar ve görüşler kitabı*'dır. Saadia'nın amacı, bilimin verileri ile dinsel geleneğin verileri arasındaki uzlaşmayı temel alan, tam anlamıyla bir Yahudi felsefesi oluşturmaktı. Hiç kuşkusuz aralarında yaşadığı Arap filozoflardan etkilenerek böyle bir amaç saptamıştı ve eserlerinin şekliyle içeriği de maruz kaldığı etkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre Tanrı'nın varlığını ispatlamak için, ilk önce âlemin ebedi olmayıp zaman içinde başladığını ispatlamak gerekmektedir. Bu tez ispatlanabilir, çünkü âlem sınırlı ve bileşiktir; tözlerle araz karışımıdır, bu özelliklerin hepsi de ebediliğe uymayan özelliklerdir; şu an geçmiş olan sonsuz bir geçmiş zaman varsayımı bile tezattır; demek ki âlem zaman içinde başlamıştır. Saadia, *ex nihilo* yaratılışı ortaya koymuş ve yeni-Platoncu südur teorisine karşı çıkmıştır. Tanrı gayri-cismanidir, onun birliğini hiçbir suretle bozmayan üç önemli sıfatı Hayat, Güç ve Hikmettir. Tanrı'nın birliğini ilan etmesi, metafizik bir sıfat bileşimini dışlamak için değil, aynı zamanda Hıristiyanların tasavvur ettikleri Teslis'i de dışlamak için söylenmiştir. Ruhla ilgili olarak Saadia, ruhun ezelden beri, önceden var olduğunu savunan yeni-Platoncu görüşe de karşı koymuştur ve ruhun Tanrı tarafından doğal olarak birleşik olduğu bedenle birlikte yaratıldığını savunmuştur; ruh ölümden sonra uykuya dalar, kıyamet gününde dirilip yargılanmak, mükâfatlandırılmak veya cezalandırılmak üzere bedeniyle bütünleşecektir. Böylesi

bir öğretinin, onu karakterize eden arı Yahudi hatlara rağmen XIII. yüzyılın Hıristiyan skolastiğine ne kadar yakın olduğunu görmekteyiz.

Saloman İbn Cebrol'la (yaklaşık 1021-1058) birlikte Yahudi spekülasyonu, Doğudan daha parlak bir gelişme göstereceği İspanya'ya geçmiştir. Onun en önemli incelemesi *Hayatın Kaynağı* (*Fons vitae*) adlı eseridir. İlk önce Arapça kaleme alınan bu eseri yalnızca İbn Falaqera'nın İbranice antolojisi ve Jean d'Espagne (İbn Davud) ile Gundissalinus'un Latince çevirileri sayesinde bilmekteyiz:

Transtulit Hispanis interpres lingua Johannis
Hunc ex Arabico, non absque juvante Domingo.

Yahudi çevrelerinde bu eserin kısa sürede gözden düşmesinin nedeni, Aristotelesçiliğin daha ileriki tarihlerdeki zaferi midir yoksa eserin mümkün mertebe dinsel tarzdaki kaygılardan uzak durması ve salt felsefi bir özellik taşıması mıdır? Ama her ne olursa olsun, bu eser tez vakitte bu çevrelerde unutulmuştur, öyle ki alim Samuel ibn Tibbon ve filozof İbn Meymun onun varlığından tamamen habersiz görünmektedirler. Buna karşılık, XIII. yüzyılın Hıristiyan skolastikleri, *Hayatın Kaynağı* adlı eserin yazarı olan, bazen bir Müslüman olduğunu bazen de bir Hıristiyan olduğunu düşündükleri, öğretisini tartıştıkları, otoritesine başvurdukları, hatta adını zikretmeden ilham aldıkları Avencebrol, Avicembron veya Avicebron adında birisini çok iyi bilmekteydiler. Eserinin çerçevesi net bir biçimde yeni-Platoncu'ydu, bununla beraber Yahudi zihniyet doğrudan öğretiye çok derin bir biçimde nüfuz etmişti; zaten daha sonra bunca Hıristiyan düşünürü cezbedecek olan da buydu.

Bu geniş felsefi diyalog, özellikle XIII. yüzyılın Fransisken düşünürleri üzerinde derin ve uzun süreli etki yapacak bir tezi ortaya atmakla işe başlamıştır. Tanrı dışında bütün tözler, hatta ayrı töz olarak adlandırılanlar da, madde ve şekilden oluşmaktadırlar. Eğer bu tür birleşimleri "maddesel yapılı" [hylémorphique] olarak adlandırırsak, Cebrol'un "maddebiçimcilik"inin, birçok Hıristiyan teologun gözünde mahlukları yaratandan kökten ayırmak için kullanılacak en uygun reçete olduğunu söyleyebiliriz. Bu öğretiye göre, nasıl ki cismani tözler, cismani maddeden ve şekilden oluşuyorsa cisme sahip olmadıkları için basit diye nitelenen manevi tözler de manevi bir maddeden ve şekilden oluşmaktadırlar. Bu manevi madde, Tanrı'dan farklı olarak bütün mahlukların kendi içlerinde boyun eğdikleri değişme ve bireyleşme ilkesidir. Demek ki evrensel şekilden ve evrensel heyûladan (ham maddeden) oluşan, bilkuvve halinde kendiliğinden varolan ve büründüğü çeşitli şekillerden dolayı da bilfiil olarak varolan evrensel öz vardır. Böylece bütün cisimler âleminin maddesi, taşıdığı ve onu

gerçek kılan cismanilik şekli sayesinde vardır. Özel bir cismi bir başka özel bir cisimden ayırt eden şey, basit bir maden, bir bitki, hayvan veya insan olarak belirlenmelerini sağlayan ek şekil veya şekillerdir. Demek ki her bileşik varlıkta "şekillerin çoğulluğu" vardır; her yaratılan varlık, kendilerini belirleyen şekillerin genel kapsam derecelerine göre iç içe geçmektedir. Varlıkların birbirleri içinde varlıklarını sürdürdükleri bu düzen içinde dokuz temel derece fark edebiliriz. İlk önce, hepsi Tanrı'nın bilgisi içinde bulunmakta ve orada varlıklarını sürdürmektedirler; ikinci sırada, tümel maddedeki tümel şekil; üçüncü sırada basit tözler birbirleri içindedirler; dördüncü sırada basit arazlar basit tözlerdedir; beşinci sırada nicelik tözdedir; altıncı olarak yüzey katı cisimlerde, çizgiler yüzeylerde ve noktalar çizgilerdedirler; yedinci olarak renkler ve figürler yüzeydedirler; sekizinci sırada homojen cisimlerin parçaları birbirlerinin içindedir; dokuzuncu sırada bütün cisimler birbirleri içindedirler ve bunların ortak varoluş tarzları da mekân olarak bilinen şeydir.

Bütün varlıkların parçası oldukları iç içe geçmiş şekiller sayesinde varlıkların oldukları gibi oldukları bir evrenin yeni-Platoncu özelliğini tanımamak mümkün değildir; öte yandan da Cebrol'ün kozmolojisi, bizim de beklediğimiz gibi, tam kozmogoniye dönüştüğü an Yahudileşmektedir. Cebrol'ün dünyası, diyalektik bir gelişme yoluyla yüce bir Düşünce'den meydana gelecek yerde birbiri içine geçmiş şekillerden oluşan yapısıyla birlikte, İrade olarak adlandırdığı yüce bir ilkenin eseridir. Eşyanın *ne*'sini tasvir ettiği sürece Cebrol, Yunan geleneğine sadık kalabilmektedir; fakat bunların *neden*'ine gelince düşüncesinde Tevrat geleneği üste çıkmakta ve *Timaios*'un Tanrı'sından çok *Tekvin*'in Tanrısı, mümkün olan tek açıklama ilkesi olarak ortaya çıkmaktadır: *in esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prime, et voluntas quae est media extremorum.* Bu İrade, sadece dışsal bir tezahürü olduğu Tanrı'yla bütünleşmiş midir ya da bu İrade, bir hipostaz, yani kendisi Tanrı'dan südur eden manevi bir töz müdür, bunu açıkça söylemek zordur. Zaten Cebrol aynı zamanda bu ilkenin tamamen idrak edilebilir olduğunu öne sürmemiştir. Tam tersine "bütün varlıkların İrade tarafından tutulduklarını ve ona bağlı olduklarını bilmek büyük bir gizemdir, çünkü varlıkların her şekli onun sayesinde maddeye çizilmekte ve eşitlik içinde oraya şekillerini çıkartmaktadırlar... Gerçekten de bunları, kaldıkları sınırlarda ve uçlarda tutan ve oraya yerleştiren İrade'dir ve İrade sayesinde şekiller, ona bağlı olarak ve onun tarafından tutularak düzenli bir biçimde yerleştirilmiş ve yasallaştırılmıştır." (çev. S. Munk).

Böylesi bir öğretinin bunca Hıristiyan düşünürü neden cezbettiğini kolaylıkla görmekteyiz. Bu öğreti, felsefi açıdan akledilir olan, Kutsal Metnin Tanrı'sına benzer

yüce bir İradeyle havada duran bir dünya, yani kısacası Tanrı tarafından istenilmiş bir yeni-Platoncu âlemi tasvir etmekteydi. Varlıkların gayri-cismani ve basit oldukları ölçüde idrak edilebilir ve akıllı oldukları bu tür bir dünyada, insan orta bir yerde bulunur; burada insan aklı sayesinde şekilden şekle yükselerek yaratıcı İrade'ye ulaşabilir. Algılanır şekillerin, düşünceyi oraya götürmek için düşüncenin gebe olduğu ve gelişmek için bu uyarılmayı bekleyen algılanır şekilleri uyandırmaktan başka yapacağı şey yoktur. "Demek ki yazılı kitap okur için neyse algılanır şekiller de ruh için odur." Guillaume d'Auvergne, Aziz Bonaventure ve Raymond Lulle'de parlak bir biçimde geliştirilmiş halde bulduğumuz bu ifade, Montaigne'in çevireceği Raymond Sebond'un *Liber creaturarum*'unda [*Mahluklar Kitabı*] tüm sonuçlarıyla birlikte geliştirilmiş bulunmaktadır. Demek ki Cebrol, Hıristiyan düşüncesi üzerinde etkisi çok büyük olacak olan ve özellikle de Platonculuk namına içerdiği her şey Aziz Augustinus'un etkisiyle çok sayıda mümkün uzlaşmalar sunan bir Kozmogoniyi, bir kozmolojiyi ve noetiği [noetikos: "akılla donatılmış;" noetik: düşünce, bilgi, marifet, kuramı: gnoséologie] dolaşıma sunmuştur. Haklı olarak savunulduğu gibi (G. Théry) şekillerin çoğulluğu öğretisinin gerçek kaynağı Cebrol'un eserinde bulunsa da, bu öğretiyi genelde "ortaçağ Augustinusçuluğu" olarak veya başka bir deyişle "Augustinusçu külliyat diye" adlandırılan şeyin ayrılmaz, tamamlayıcı bir parçası olarak kabul etmek son derece meşrudur.

Yahudi spekülasyonu XII. yüzyılda tek başlarına ele alınmayı hak eden, fakat Hıristiyan skolastiği üzerinde hiçbir etki bırakmamış temsilcilere sahipti. Bu kişilerin eserlerinde Tanrı'nın varlığını gösteren bir dizi kanıt sunulmuştur. İbn Pakuda âlemin bileşik olduğu noktasından yola çıkarak bu tezi ispatlar; Kurtubalı İbn Saddık (1080-1149) *Mikrokozmos* adlı eserinde dünyanın olumsallığıyla (*contingence*) Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktadır; Toledolu İbn Davud (1110-1180) ilk muharriki ve zorunlu ve mümkün arasındaki ayrımı temel alarak bunu yapmıştır. Dinsel geleneğin akılcı bir yorumuna yönelen bütün bu harekete karşı teolojik ve milliyetçi bir tepkinin doğmaması mümkün değildi. Juda Hallevi (doğumu 1085), bunların ilkiydi. *Khozari* adındaki çok ünlü kitabı, mümkün olduğu kadar felsefeden uzak, salt Yahudi bir apolojiyi öngörmekteydi. Juda Hallevi, alimlerin ve filozofların Tanrı'sına değil de, İsrail'i kurtaran ve onlara Kenan ülkesini veren İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrı'sına inanır. Bu tepki girişimi çoğu zaman Araplardaki Gazali'nin tepkisine benzetilmiştir; fakat Hallevi, teolog olmakla beraber muhteşem bir milliyetçi ve coşkulu bir gelenekçi figürüdür; İsrail'i övmekle yetinmeyip atalarının topraklarında ölmek istemiş, bunun için de İspanya'dan ayrılmış, ters rüzgârlardan dolayı Mısır'da karaya çıkmak zorun-

da kalmış, vatandaşlarının onu orada tutmak için sarf ettikleri gayretlere rağmen Kahire'den ayrılmış ve Dimyat, Sur ve Şam yollarına düşmüştür. Buradan sonra onun izini kaybetmekteyiz; efsaneye göre, Kudüs kapılarında Sion ilahisini söylerken bir Arap tarafından öldürülmüştür. Zaten bu tepki Yahudi felsefesini ne durduracak ne de yavaşlatacaktı; tam tersine bu felsefe, XII. yüzyılda Moses Maimonides'in eserlerinde doruk noktasına ulaşacaktı.

Musa ben Maimon, 30 Mart 1135 tarihinde Kurtuba'da doğmuş ve 13 Aralık 1204'te ölmüştür; *De expositione legum* [*Yasaların Düzenlenişi Üzerine*] adlı eseri sayesinde bazı Batılılar tarafından bilinmişti (özellikle P. Mandonnet'in *Siger de Brabant*'da (II, Bölüm XIX) geçen *De Erroribus philosophorum*'unun yazarı tarafında bilinmekteydi) fakat onu asıl ünlü yapan *Kararsızların Rehberi* [*Guide des indécis*] adlı eseriydi. Bu kitap salt metafizik incelemesi değildir; aynı zamanda Yahudi skolastiğinin gerçek bir teoloji külliyatıdır. Bu eser, felsefede ve bilimlerde bilgili kişilere olduğu kadar, bilimlerle felsefenin sonuçlarını Kutsal Metnin lafzi anlamıyla uzlaştırmakta zorluk çeken, kararsız kişilere hitap etmekteydi. *Kararsızların Rehberi* adını da zaten buradan almıştır; kararsız yerine şaşkın da diyebiliriz, fakat bazen yapılan "sapmışlar" çevirisi yanlıştır. Maimonide'in izlerini izlediği Arap filozofların yönelimleri gibi onun yönelimi de bazen yeni-Platoncu, bazen de Aristotelesçidir; fakat İbn Davud'da da fark edilen bir hareketi yoğunlaştırarak Aristoteles'i ön plana çıkarmıştır. Bir sonraki yüzyılın Hıristiyan filozofları, özellikle de Aziz Aquinolu Thomas üzerindeki etkisi bu şekilde açıklanır. Maimonide, büyük ölçüde İbn Rüşt'ten etkilenmiş bir ruh öğretisini –ki bu onu ölümsüzlük konusunda çok orijinal bir noktaya götürmüştür– vaaz etmeseydi, bunların öğretilerinin gerçekten önemli bütün noktalarda uzlaştığını söyleyebilirdik.

Yahudi yazara göre Yasa bilimi ile Felsefe farklı doğalara sahip bilgilerdir; fakat bunlar uzlaşmak mecburiyetindedir: Felsefenin kendisine has amacı Yasa'nın akılcı teyididir. Böylece felsefi spekülasyon, Aristoteles'in âlemin ebediliği konusundaki kanıtlarının yeterli olmadığını, akıl açısından âlemin yaratılmış olmasının imkânsız olmadığını ve dolayısıyla ters yönde veya aynı yönde karar verdirici bir kanıt olmadığına göre, zaman içinde yaratılış öğretisini kabul etmenin uygun olduğunu ispatlar. İbn Cebrol'ün tersine saf Akılların her türlü maddeden bağışık olduğunu ve semavi cisimlerin yeryüzü cisimlerinden farklı bir maddeye sahip olduklarını kabul eder. On Aklın varlığını kabul ederiz; bunların üst dokuzu, dokuz küreyi yönetir ve onuncusu da, doğrudan insanlar üzerinde etkide bulunan Faal Akıl'dır. Beşinci kürenin altında, dört elementin yeri olan dünya bulunur ve bu küre diğer üst kürelerin eylemine maruz kalır. Bir cisimden ve bunun şekli olan bir ruhtan oluşan insan beş melekeye sa-

hiptir: Beslenme, hissetme, tahayyül, iştah ve akıl. Kişisel olarak insan yalnızca münfail akla sahiptir ve Faal Aklın (Ay küresinden südur eden onuncu Akıl etkisiyle onda bir müstefal akıl (edinilmiş akıl) oluşur. Böylece her insan, yetenekleri ölçüsünde ve ölümünden sonra faal akılla bütünleşen entelektüel bir sermaye elde eder. Demek ki felsefe alıştırmaları sayesinde aklımızı zenginleştirerek kendimizi mümkün olduğu kadar kurtarmak bizim elimizdedir. Maimonide'i bilen Spinoza, Etika'nın V. kitabında bu ölümsüzlük öğretisini hatırlayacaktır.

Alemin ebedi olmadığını, zaman içinde Tanrı tarafından yaratıldığını söylemiştik; fakat bu tezin aslında ispatlanamayacağını da eklemiştik; demek ki Tanrı'nın varolduğunu göstermek için bu tezi temel alamayız ve geriye de bu âlem ezelden beri varmış gibi bu hakikati ispatlamak kalmıştır. Maimonide, Tanrı'nın varolduğunu, hareketin varlığını göstermek için bir ilk muharrikin varlığını kabul etmek zorunda olmamızla, bir vacibül vücudun varlığıyla ve bir ilk nedenin varlığıyla ispatlar. Demek ki Tanrı'nın varlığı, âlem *ex nihilo* yaratılmış ya da ezelden beri varolmuş olsa da kanıtlanmaktadır. Aynı sorun karşısında Aziz Thomas da aynı tutumu sergileyecekti. Buna karşılık Maimonide, Tanrı'nın olumsuz sıfatlarından başkalarını ifade etme hakkını insana tanımaz. Tanrı'nın olduğunu biliriz, ama ne olduğunu bilmeyiz; böylece onun hakkında konuşmak istersek Tanrı'da hangi kusurların bulunamayacağını belirterek onun en azından ne olmadığını gösterecek olumsuz sıfatları toplamaktan başka bir şey yapamayız. Bu öğretinin altında, Tanrı'nın katı ve bütüncül birliğine, görünürde olsa bile, zarar verebilecek her şeyden kaçınmak şeklindeki Yahudi endişelerini bulmaktayız. Tanrı'nın özü bizce bilinemiyorsa, onun âlemdeki eyleminin etkileri herkesin gözünde ayan beyan açıktır. Tanrı, âlemin etkili nedeni olduğu gibi nihai nedenidir de. Onun inayeti, bütün ayrıntıları olduğu gibi eşyanın tümünü kuşatır ve âlemde kötü olarak varolabilecek her şey, mahluk olma halinde içkin sınırlılıkla ya da çoğu zaman kendi dertlerinin kaynağı olan mahlukun kendisinin fesadıyla açıklanır.

Maimonide'in düşünce derinliği ve nüfuzu ne olursa olsun, *Kararsızların rehberi* adlı eseri, bir sonraki yüzyılın Hıristiyan külliyatlarıyla karşılaştırılamaz. Ne incelenen sorunların çeşitliliğiyle ne de bir Aziz Thomas'ın bu sorunları düzenlemesinde sergilediği güçlü yapıcılığıyla karşılaştırılabilir. Yine de ortaçağ Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkisi önemlidir. Yahudi teolog Maimonide, Eski Ahit inancını Hıristiyan teologlarıyla paylaşmaktaydı; demek ki onlardan önce Aristoteles felsefesiyle Eski Ahit'i uzlaştırma sorununu çözmek durumunda kalmıştır ve izlememiş olsalar da Hıristiyan düşünürleri, onun bu tecrübesinden yararlanmışlardır. Onların birçoğunun bu tecrübeden elde ettiği şey, birçok noktada felsefenin vahyin kapsadığı hakikatlere

ulaşamayacağıdır. Aziz Thomas, zaman içinde âlemin yaratılışı için bunu kabul edecekti ve daha da önemlisi Duns Scotus ve XIV. yüzyılda halefleri, bizzat tektanrıcılık için bunu kabul edeceklerdi. Scotus, İbn Meymun'u birçok kez zikrederek, tek Tanrı olduğunu, ispattan ötürü değil, Tanrı'nın bunu İsrail'e söylemesinden bildiğimizi tekrarlar. Bu andan itibaren teoloji ile felsefe arasında ne kadar mesafe olduğunu görmekteyiz ve Maimonide'in etkisi de buna yabancı değildir. Zaten Yahudi XII. yüzyılı Hıristiyan XIII. yüzyılla karşılaştıracak olursak, Yahudi düşüncesinin üstün olmasını, Arap felsefesiyle olan özel ilişkisine hangi ölçüde borçlu olduğunu görürüz. Yahudi filozoflar, İbn Sina ve İbn Rüşt'te, Yunanlılardan alınmış kavram ve kısmi sentez teknikleri bulmuşlar ve geriye bunları kullanmaları kalmıştı. Bir Abélard'ın güçlü zihni, koşullar elverseydi de, Yunan kuramının biriktirdiği hazinelerin mirasçısı olsaydı neler olurdu? Maimonide bu hazineden bol bol faydalanırken, Abélard, eksik metinler üzerinde Aristotelesçi soyutlama teorisini yeniden inşa etmek için berraklığını ve kavrayışını zorlamaktaydı. Bir yandan sunulmuş eksiksiz felsefe; öte yandan eksik veya şüpheli bir metafiziğe uzanan bir diyalektik. Hıristiyan skolastiğin, o ana kadar habersiz olduğu bu zenginliklere kavuşacağı gün yaklaşmaktadır. Bunları özümsemek için yeterli canlılığa sahip olacak mıydı, yoksa bunun tersine bunların yükü altında bunalarak ve bunların yığını içinde boğularak içlerinde eriyip gidecek miydi? XIII. yüzyılın birinci yarısında Hıristiyan düşüncesi bünyesinde gelişecek olan –tarihsel önemi o derece büyüktür ki, bugün bile yankıları hissedilir– gerçekten dramatik fikir çatışmalarının ve hareketlerinin anlamı buradadır.

KAYNAKÇA

YAHUDİ FİLOZOFLAR. – M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 3 cilt, 1870, 1876, 1884. – D. Neumark, *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters nach Problemen dargestellt*, 2 cilt, 1907, 1910. – J. Husik, A *History of Medieval Jewish Philosophy*, New York, 1916 (Kaynakça, s. 433-437).

ISAAC ISRAELI. – *Opera omnia Ysaac*, Lugduni, 1515. – J. T. Muckle, *Isaac Israeli Liber de Definicionibus*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. XI (1937-1938), s. 299-340.

SAADIA. – Jac. GUTTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadia*, Göttingen, 1882. – M. Ventura, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, J. Vrin, 1934.

AVENCEBROL (IBN CEBROL). – *Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Münster i. Wertf., 1892-1895. – S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, J. Vrin, 1927, s. 5-306.

MAİMONİD. – *Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie*, 3 c., Paris, 1856, 1861, 1866. – L. G. Levy, *Maimonide*, Paris, Alcan, 1911; 2. Bsk., 1932. – J. Munz, *Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M., 1912. – A. Rohner, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster i. Wertf., 1913. – L. Roth, Spinoza, Descartes and Maimonides, Oxford, 1924. – L. Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken, 1935.

YEDİNCİ BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA YUNAN-ARAP ETKİSİ VE ÜNİVERSİTELERİN KURULMASI



I

YUNAN-ARAP ETKİSİ

XIII. yüzyılın felsefi ve teolojik gelişmesi, Batı'nın Arap ve Yahudi felsefeleri ve hemen hemen aynı anda Aristoteles'in bilimsel, metafizik ve ahlak eserleri tarafından istila edilmesini izlemiştir. Demek ki çevirmenlerin eserleri, filozofların ve teologların eserlerinden önce gelmiş ve bunları hazırlamıştı. XII. yüzyılın ortalarından itibaren, 1126-1151 yılları arasında Tolede başpiskoposu olan Fransız Raymond de Sauvetat, Aristoteles, el-Farabî, İbn Sina, Gazali ve Cebrol'ün eserlerinin çevirisini yaptırmış veya bunları teşvik etmiştir. İlk çevirmenler arasında iki isim belirgindir: Çevirmen ve orijinal eserler yazarı, çoğu zaman Gondisalvi olarak zikredilen Dominucus Gundissalinus ve İbn Davud (Avendeath, Avendauth). Aynı zamanda Jean d'Espagne adında birisine rastlamaktayız; bu kişinin Jean de Tolède ve Jean de Seville'le aynı kişi olup olmadığını, hatta bu çeşitli isimlerin aslında Avendeath'a (İbn Davud) işaret edip etmediğini bilmemekteyiz. Bu kişilerin çalışmaları zor koşullarda gerçekleşmekteydi. Aristoteles'in yazıları söz konusu olduğunda ellerindeki Arapça çeviriler, Yunanca metnin Süryanice çevirisinden Arapçaya çevrilmişti; bunları Latinceye çevirmek için, çoğu zaman bir Arabın veya Yahudinin vülger dilde harfiyen çeviri yapılması ve bu çevirinin de harfiyen Latinceye yeniden çevrilmesi gerekmekteydi. Biraz daha geç vakitte İtalya'da başlayan Aristoteles çevirileri bazen anlaşılmaz olmalarına rağmen, daha kullanışlı hale gelmişti.

Bu ilk çeviriler yine de rollerini yerine getirmişlerdi. Örneğin Gerard de Cremone (ölüm 1187), Arapçadan Themistius'un yorumuyla birlikte *İkinci Analitikler*, *De naturalis auditu* [*Doğayı Dinleme Üzerine*](Phizik), *De caelo et mundo* [*Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine*], *De generatione et coruptione* [*Oluşum ve Bozulma Üzerine*] ve *Meteorlar*'ı (kitap, I-III) çevirmiştir. Bunun dışında *Nedenler Kitabı*'nın Latince çevirisini ona borçlu-

yuz, bu olayın önemini biraz ileride göreceğiz. Bu eser, Proclus'un *Elementatio theologica*'sından [*Teolojinin Öğeleri*] yapılmış alıntılar derlemesidir, aynı zamanda bu eserin uzun zaman Aristoteles'in eseri olduğu zannedilmiştir. Bu eser, ortaçağda çoğu zaman *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* veya daha kısaca *Liber bonitatis purae* olarak zikredilmiştir. Ayrıca yanlış olarak Aristoteles'e atfedilen bilimsel eserleri çeviren Toledeli çevirmen İngiliz Alfred de Sarashel (Alfredus Anglicus) ve onun gibi İngiliz olan Daniel de Morley'le de karşılaşmaktayız. Derin etkiler bırakan Toledolu çeviriler, daha çok Arap ve Yahudi filozofların orijinal eserlerinin çevirileri olmuştur. İbn Sina'nın eserleri şu kişiler tarafından çevrilmiştir: *Mantık* kitabı Johannes Hispanus tarafından; daha sonra Fizik (*Sufficientia*), *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine*, ruh incelemesi (*Liber sextum naturalium* [*Doğaya Dair Altı Kitap*]) ve *Metafizik*, Jean d'Espagne ve Yahudi Salomon'un yardımıyla Dominicus Gundissalinus tarafından. Aynı çevirmenler Gazali'nin (Algazel) *Mantık, Fizik* ve *Metafizik*'ini ve Cebrol'un (Avencebrol) *Hayatın Kaynağı* adlı eserini çevirmiştir; Jean d'Espagne, ortaçağ okurları tarafından Süryani hekim Costa ben Luca'ya (Constabulinus) atfedilen, fakat ona ait olduğu kesin olmayan *De differentia spiritus et animae* [*Ruh ve Tin Arasındaki Ayrım Üzerine*] adlı eseri çevirmiştir; Gerard de Cremone, el-Kındî'nin çeşitli incelemelerini (özellikle *De intellectu* [*Akıl Üzerine*] ve *De quinque essentiis*'i [*Beş Öz Üzerine*]) çevirmiştir; bu çeviriler bir sonraki yüzyıl üzerinde derin, uzun süreli ve hemen hemen homojen bir etki yaratmıştır. Bu yazılar sayesinde Batı'ya ulaşan, Arapların Aristoteles'iydi, yani büyük ölçüde yeni-Platonculaştırılmış bir Aristoteles'ti, hatta *Nedenler Kitabı*'nda Proclus ve Plotinus'un yeni-Platonculuğu hâkimdi.

Daha önce de söylediğimiz gibi Proclus'un *Teoloji Öğeleri* adlı eserinden alıntılanan *Nedenler Kitabı*'nı oluşturan otuz iki önerme, XIII. yüzyılın filozofları ve teologları üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bu eser, birinci nedenden yola çıkarak nedenlerin hiyerarşik düzeni hakkında sistematik bir plana sahip olmayan bir çeşit incelemedir. Bütün diğer nedenlerin nedeni, hatta bunların nedenselliklerinin nedeni olan bu Birinci Neden, ezelden daha önce gelir; çünkü o varlığın kendisinden ve dolayısıyla idrak edilebilirden önce gelmektedir. Demek ki onu tanımak imkânsızdır, fakat ona İyilik denir, çünkü her şeyin ileri geldiği verimliliktir ve ona Bir denir, çünkü varlığın ve şekillerin ötesindeki tek nedendir. Bu anlamda geride kalan her şeyden tamamen farklıdır; çünkü bu ilk neden olmayan her şey çokluktur ve dolayısıyla Bir değildir. Varlık, ilk neden olunmuşla birlikte ortaya çıkar. Zaten bu yüzden ilk yaratılmış şeyin varlık olduğu söylenir. Bu ilk varlık, saf Akıl'dır; demek ki o basittir, fakat Bir değildir, çünkü basitliği içinde idrak edilebilir şekillerinin tümünü kapsamak-

tadır. Şunu da belirtelim ki, Tanrı'yla birlikte ezeli olmadıkları tasavvur edilen yaratılmış İdealar tezini savunanlar için bu öğreti güçlü bir destekti. Gerçekten de burada Bir ezelilikten önce gelir, oysa İdealar, Bir'den sonra ve varlıkla aynı anda ortaya çıkarlar. Birinci Aklın bu idrak edilebilir verimliliğini, şekillerle doludur diyerek ifade ederiz. Birinci akıl için geçerli olan şey onun neden olduğu diğer her şey için de geçerlidir: *omnis intellegentia plena est formis.* İlk akıllar tarafından neden olunmuş şekiller de ruhları meydana getirirler; bu ruhlar arasında daha alt düzeyden akledilir varlık olan, bununla beraber akletme sayesinde kendi özlerini doğrudan kavrayan Akılların ayrıcalığına sahip insan ruhu da bulunur. Kendileri de ebedi oldukları için ebedi şeyleri bilebilen her Akıl ve her akıllı ruh, kendi içinde algılanırlara sahiptirler, çünkü bunların şekilleriyle doludurlar. Böylece varolan her şey gerçek tek yaratıcı neden olarak Bir'e bağlıdırlar; bütün bunlar, Bir'in nedenselliği sayesinde neden olan Akıllar ve akledilir şekiller derecesi aracılığıyla türemektedirler; Bir'in etkililiği aslında bir yaratılıştan çok bir "bilgi"dir.

Bu yeni-Platoncu atılıma maruz kalan ve bunun şokuyla alt üstolan ilk kişi, Tolede'in önemli çevirmenlerinden Gundissalimus olmuştur. Bıraktığı kişisel eserler, bunun izini taşımaktadır. *De divisione philosophiae*'si [*Felsefenin Bölümlenmesi Üzerine*] bir çeşit felsefeye giriştir; ilk kez bu eserde bilimlerin sınıflandırılmasında erken ortaçağın Quadrivium'una Aristoteles'in yazılarıyla varlıkları ortaya çıkan fizik, psikoloji, metafizik, siyaset ve ekonomi eklenmiştir. Daha büyük bir önem taşıyan eseri ise *De processione mundi*'dir [*Dünyanın Oluşumu Üzerine*]. Gundissalinus, burada yaratılış sorununu bir Hıristiyan olarak yorumlamaya çalışmış, fakat bunu Cebrol'un *Hayatın Kaynağı* adlı eserini ve İbn Sina'nın *Metafizik*'ini çevirmiş birisi olarak tasvir etmiştir. *De immortalitate animae*'si [*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*] yine İbn Sina'dan ilham almıştır; Guillaume d'Avergne bunu tekrar ele almakta hiç tereddüt etmemiş ve böylece çeşitli Platoncu etkiler *Birlik Üzerine*'nin oluşumuna eklenmiştir; bu eser derhal Boetius'a atfedilmiştir ve geçen yüzyılda bile onun eserleri arasında anılmaktaydı.

Gundissalinus'un kişisel eseri, İbn Rüşt'ten önceki Arap ve Yahudi felsefelerine karşı Hıristiyanların ilk tepkileri hakkında çok kıymetli bir belgedir. Orada keşfettikleri dünya hem yeni hem de bildikti. Bunun yapısını öngörememişlerdi ama anahtarına sahiptiler. Chalcidius, Boetius, Dionysos, Eriugena, Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée, kendi çevirilerinin açığa çıkarttıkları kozmogonileri yöneten aynı Platoncu ilkeleri temel almışlardı. Gundissalinus'un *De unitate* [*Birlik Üzerine*] eserini Boetius'un eseri olarak algılanmasına neden olan yanlış, bu açıdan bilgilendiricidir. Bu hata ciddidir, çünkü bu incelemede Cebrol'a ait izler bulunmaktadır; fakat bu

yanlış felsefi bir saçmalık değildir, çünkü bu incelemenin gelişmesine yön veren ifadeler, Boetius'tan gelmekte, hatta Boetius'tan öte Plotinus'a varmaktadır, ki Cebrol ve İbn Sina da başka yollarlar Plotinus'tan itibaren ilerlemişlerdi: *Unitas est qua unaquaeque res una est, et est id quod est*; veya *quidquid est quia unum est*; veya *omnis esse ex forma est*; bütün bu ifadeler, bu tezleri kendi malları gibi sahiplenmek ve özümsemek için Arap kozmogonilerini bekleyen Hıristiyan ya da başka uygarlıklara ait bütün Platoncuların ortak tezidir.

Bu tür öğretisel duruşları "teolojik külliyat" ifadesiyle adlandırma önerilmiştir. Çünkü başka öğretisel duruşlar da mevcuttur ve belki de, ortaçağ düşünceler tarihinin gelişmesi, bu duruşların tasvir edilip sınıflandırılmasına bağlıdır. Bunların her biri, "bir külliyat gibidir, çünkü birçok öğretisel akımın kavşağında belirmektedir: Dolayısıyla birkaç kaynağa sahiptirler. Tek genel bir sezginin içinde birkaç temel teolojik tezi birleştirdikleri için de külliyat özelliği taşırlar." (M. H. Vicaire). Belki de bu yüzden tanımlanmaktan çok tasvir edilen bu tür duruşları, onları basitleştirerek ihanet etmeyecek bir ifadeyle anlatmakta güçlük çekmekteyiz. Zaten bu fikir organizmaları arasında, ara şekiller ve hatta iletişimler eksik değildi. Hiçbir birey türünün bütününü ifade etmez, fakat bir sınıflandırma ve açıklama ilkesi olarak zihinde o türün bir tipini bulundurmak faydasız değildir. Örneğin Platoncu *Ousia* metafiziğinin, bir - grup Hıristiyan teologun Hıristiyanlıklarını düşünmesinde yönlendirici ilke işini gördüğü ve Aziz Augustinus'un da Latin âleminde bunların ataları olduğu kesindir. Başkaları ise daha çok Plotinusçu Bir metafiziğini kullanmışlardır ve tekniklerini daha çok Boetius'tan almışlardır. Platonculuklar arasında iletişim olduğu için gruplar arasındaki değiş tokuşlar da az değildir; aynı zamanda aralarındaki farkları görebilmek bir ilerleme olur. Gundissalinus'un eserleri, daha çok *Birlik Üzerine* külliyatına aittir ve başkaları da ona katılacak ya da hem farklı hem bağlantılı gruplar oluşturacaklardı.

İspanya'dan gelen bu ilk Arap atılımı, daha çok Latinler tarafından bilinen el-Farabî, İbn Sina ve Gazali yönünde gerçekleşmiştir. Daha önce de gördüğümüz gibi, bu filozofların eserleri, büyük ölçüde yeni-Platonculaştırılmış bir Aristotelesçi öğretiyi barındırmaktaydılar. Batılı Latinlerin bu öğretiden ilk alıp kullandıkları şey, ayaltı âleminin ve insanın bağlı oldukları Faal Akla varıncaya dek ayrı Akılların ve kürelerin Tanrı'dan itibaren südurunu tasvir eden kozmogoni olmuştur. XII. yüzyılın kopuk kopuk Platonculuğu, sonunda kendi görüşlerini daha belirgin kılan ve bilimsel bir sağlamlık veren dünya sistemini burada bulmuştu. İbn Sina, Hıristiyanlar tarafından hemen başarılı bir şekilde benimsenmişti; öyle ki XII. yüzyılın sonu bir "Latin

İbn Sinacılık"tan bahsedilmektedir. Ama bu ifade tamamen doğru değildir. XIV. yüzyılda "İbn Rüştçüler" olacaktı, yani İbn Rüşt'ün öğretisinin bütününü felsefi hakikatin bizzat kendisi olarak kabul edecek filozoflar olacaktı. Bilgimizin şu anki haliyle XII. yüzyılda İbn Sina'yı sonuna kadar izleyen tek bir Hıristiyan filozofun adını zikredemeyiz. Çünkü bu kozmogoninin sonunu kabul etmek bir Hıristiyan için zordu. El-Farabî ve İbn Sina, ayrı bir Faal Aklın varolduğunu, bunun bütün insanlar için ortak olduğunu ve bunun bireylerin bilgisinin kaynağı ve gayesi olduğunu savunmaktaydılar. Hıristiyanlar ya Tanrı'ya kadar varmak için bu aklın ötesine geçmek durumundaydılar ya da bunu Tanrı'yla bir tutmalıydılar. Her ikisini de denediler.

XII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, bilinen Platonculuklarla –Augustinus, Dionysos Areopagos, Chalcidius, Boetius, Johannes Scotus Eriugena ve başkaları ile– İbn Sina'nın öğretisinin karıştığı tuhaf eserlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Örneğin kesin olmamakla birlikte genelde Gundissalinus'a atfedilen *Ruh Üzerine*. Bu eser İbn Sina'nın Latince çevirisi *Doğa Üzerine Altı Kitap*'ından tam anlamıyla alıntılanmış metinlerin derlemesidir. İbn Sinacı psikolojinin bu özeti sadık bir biçimde modelini izlemektedir; aynı zamanda bu metne Hıristiyan hekim Costa ben Luca'ya (skolastiklerin Constabulinus'u 864-923) atfedilen *De differentia spiritus et animae* [*Ruh ve Tin Arasındaki Ayrım Üzerine*] gibi başka kaynaklardan alınmış kavramlar da ilave edilmiştir. İbn Sina'nın ruhun ölümsüzlüğü ispatı ona son derece uygun gelmişti; hatta ruhların idrak edilebilir güneşi olan ayrı bir Faal Aklın varlığını hiç itiraz etmeden kabul etmiştir; fakat buraya vardıktan sonra Hıristiyan Tanrı'ya ulaşmak için İbn Sinacı Âlemin çatısını delmesi gerekmiştir. Boetius olarak zikrettiği Chalcidius'tan mistik hikmetin kaynağı olan *intelligentia* öğretisini almıştır; bu örnek de onun için Aziz Pavlus'un üçüncü gökteki hayranlığı gibidir. *Ruh Üzerine*'nin maddi içeriği bile sorunun niteliği hakkında açıklayıcıdır. Metnin bir başından bir başına, yazarın hangi Arap kaynağından sayfaları intihal ettiği çok rahat ortaya konabilir; ancak sonuncu bölümde bu yöntem geçerliliğini yitirmektedir. Bu incelemenin yazarı kim olmuş olursa olsun son bölümü kendisi yazmak durumunda kalmıştır ve bu kez bunu yaparken hepsi de Hıristiyan yazarlar olan Chalcidius, Boetius, Aziz Bernard ve Isaac Stella'dan ilham almıştır. Burada daha önce bahsi geçenden biraz farklı bir teolojik "külliyat"ın oluştuğunu görmekteyiz; bu eserde birbiriyle bütünleşme şeklindeki doğal Platonculuk eğilimi, İbn Sina'nın psikolojisinin Hıristiyanın mistik vecdiyle taçlanmasını sağlamıştır.

Bu Platoncu seçici yakınlaşma örneklerinden biri de pek tuhaf olan *Liber Avicennae in primis et secundis substantiis* veya daha kısaca *De fluxu entis*'tir [*Varlığın Akışı*

Üzerine]. Bu eserin İbn Sina'ya ait olmadığı kuşku götürmez; çünkü derlemenin yazarı her ne kadar Arap filozoftan da yararlanmış olsa da, aslında Aziz Augustinus, Dionysos Aeropagos, Niksarlı Gregorios ve Johannes Scotus Eriugena'dan alınmış parçalara İbn Sina'ya ait parçaları kabaca eklemiştir. Kimliği bilinmeyen derlemeci Johannes Scotus Eriugena'dan teofaniler, ilahi İdeaların göreli ortak ezeliliği, bunların Tanrı tarafından yaratılışları, Tanrı'nın kendisi tarafından İdealarda yaratılması ve cismin gayri-cismani unsurlarına indirgenmesi öğretilerini almıştır. İbn Sina'ya gelince, *De Fluxu entis*'in [*Varlığın Akışı Üzerine*] yazarı, ondan, kozmogonisinin temel görüşlerini, yani ayrı Akılların südur sistemini, Birinci Akıldan ayaltı âlemine ve beşeri ruhlara kadar her birinden meydana gelen gökkubbenin cismini ve ruhunu almıştır. Bu derleme Gundissalinus'a atfedilmiştir; aslında yanlış bir Gundissalinus'a ait olabilir. Bu eser hakkında "bir Latin İbn Sinacılığından" bahsedebilir miyiz? Bu ifade, *Varlığın Akışı Üzerine*'nin] büyük ölçüde İbn Sina'nın etkisinde kaldığı anlamına gelmekteyse, bu görüş geçerlidir. Fakat yazarının, "Latin İbn Rüştçülüğünün" İbn Rüşt'ü kabul etmesi gibi İbn Sina'nın öğretisini sadece kabul ettiği anlamında bu ifade yanlış anlamaya yol açabilir. Bu derlemeci, İbn Sina'nın burada söyledikleri, Eriugena, Dionysos ve Aziz Augustinus gibi Hıristiyanların söylediklerini tamamladığı için İbn Sina'ya bağlı kalmıştır. Augustinus'un *Soliloquia*'larındaki [*İç Konuşmalar*] aydınlatıcı Tanrı'nın, idrak edilebilir şekilleri bize dışarıdan gelen (*extrinsecus*), İbn Sina'nın Faal Aklı ile özdeşleştirildiği doğrudur; fakat bunun tersinin doğru olduğunu da söyleyebiliriz. XIII. yüzyılda birçok kez, İbn Sina noetikosunun Aziz Augustinus noetikosuna bağlı olduğuna rastlamaktayız; bunu da olgunun karmaşıklığına daha saygılı bir ifadeyle "İbn Sinalaşmış Augustinusçuluk" olarak adlandırılmıştır.

Hangi isimle anılırsa anılsın durum değişmemektedir: Hıristiyan düşüncesi, Arap atılımının gücü altında önce eğilmiş, felsefe bağlamında boğulduktan sonra Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış öğretisi, Tanrı'dan itibaren "alemin kalabalığının" zengin metafiziği altında yok olmuştur. Hangi ölçüde bu aynı etkilerin, Hıristiyan ortamında oluşan, bu kez açıkça abartılı olan, bazı öğretilerin meydana çıkmasından sorumlu olduğunu kestirmek zordur. Belki de bunun uzun zaman gizli kalmış olasılıkların Arap metafiziğinin ortaya koyduğu sorunlara diyalektik yöntemin kararlı biçimde uygulanmasıyla açığa çıkıp gelişmesi olarak görmek gerekir. Bu öğretileri çok kısa parçalar sayesinde bilmekteyiz, hatta Amaury de Bene'in öğretisinde olduğu gibi suçlu bulunduğu için çıkartılmış önermeler ve bunların çürütülmesi sayesinde bilmekteyiz. Bunların iç düzenini bilmemekteyiz ve bunları asıl halleriyle görebilmemiz imkânsızdır, fakat dönemlerine özgü oldukları için de onları görmezlikten gelemeyiz.

Paris'te mantık ve teoloji hocası olan Amaury de Bène (Chartres piskoposu) (ölüm 1206 veya 1207), hayattayken tehlikeli tezler öğretmekle suçlanmıştır. Öğretisinin resmi olarak ilk kez suçlu bulunması 1210 tarihinde vuku bulmuştur. O zamanlar öğretileri Kilise tarafından sansür edilen bir grup "Amaury'ci" (*amauriciani*) bulunmaktaydı. Henri de Suse'ün (*Ostiensis*) bir şerhine göre Amaury, Tanrı'nın her şey olduğunu (*dixit quod Deus erat omnia*) vaaz etmiştir. O dönemde Eriugena veya Dionysos'un Tanrı *esse omnium*'dur ifadesinin yeniden etkili hale geldiğini hatırlarsak bu iddia oldukça akla yakın görünmektedir. Aziz Bernard gibi *esse causale* anlamında bunu anlarsak hiçbir sorun kalmaz, ancak Tanrı'nın varlığının öz itibariyle eşyanın varlığıyla aynı olduğunu anlarsak kendimizi panteizmin tam ortasında buluruz. Amaury'nin bunları nasıl anladığını bilmemekteyiz, fakat bunu ikinci anlamda anladığı için suçlu bulunan Eriugena gibi onun da suçlu bulunduğundan haberdarız. Aslında ona ait olduğu söylenen argümanlar, XII. yüzyılın "diyalektikçilerinin" argümanlarına çok benzemektedir; kıyas yoluyla dogmalar hakkında kanıtlama yapmış ve elde edilen sonuçlar karşısında şaşkın kalmıştır. Aziz Pavlus *et erit Deus omnia in omnibus* demiştir; kanıtlarsak şunu elde ederiz: Tanrı değişmezdir, demek ki o şimdiden olacağı gibidir; demek ki o şimdiden varolan her şeydir. Aziz Yuhanna Tanrı için *quod factum est in ipso vitra erat* demiştir; ispatlayalım: Tanrı'da olan her şey Tanrı'dır, ancak Tanrı'nın yaptığı her şey kendisinde hayattır, demek ki Tanrı, yaşayan her şeydir. Bu sonucu *de unitate* teziyle birleştiren Bernard adında bir Amaury'ci şu şekilde kanıtlama yapmıştır: Her şey birdir, çünkü varolan her şey Tanrı'dır; dolayısıyla varolan birisi olarak beni kimse yakamaz ya da ölüm cezasına çarptıramaz, çünkü varolan birisi olarak ben Tanrı'yım. Böylesi öğrencilerin tezleri, hatta kendisine atfedilen tezlerin içinden Amaury'nin gerçek düşüncesini görebilmekte zorlanmaktayız. Burada metafizik-diyalektik paradokslar veya bazı anlamlarını kabul etmek durumunda olduğu sözel ölçüsüzlükler mi söz konusuydu, yoksa Amaury'nin gerçekten de Tanrı ile mahluku bir gördüğünü mü düşünmeliyiz? Bu konuda karar veremeyiz. Eriugena'ya ait teofaniler öğretisini kabul etmiş olması ve mutluluk keşfi olanağını insanın elinden almış olması suçlandığı panteizme karşı hiçbir şeyi kanıtlamaz, çünkü Eriugena'yı nasıl yorumladığını bilmemekteyiz ve Aziz Yuhanna ile Aziz Pavlus'u nasıl yorumladığını gördüğümüzde biraz kuşku duymakta haklıyız. Kesin olan tek şey, ifadeleri yanlış olarak suçlu bulunmuştur; ancak Katarlar ve Albililer tarafından alınıp kalabalıklara ulaştırılabileceği bir dönemde bu ifadelerin kullanımı tehlikeliydi. Yine de şunu belirtmek ilgi çekici olabilir: Albéric de Trois-Fontaines 1225'de *Chronique* [*Vakayiname*] adlı eserinde Eriugena'yı bu olayların sorumluluğundan kurtarmaya

çalışmıştır: "Eskiler tarafından eskiden doğru anlamda söylenen ve kötü niyetsizlikle anlaşılan bazı ifadeleri yanlış anlayarak bunları bozan ve kendi sapkınlıklarını doğrulayan yeni Albililer ve sahte teologlar yüzünden bir suçlama vuku bulmuştur." Eriugena belki kendi hesabına da suçlanabilirdi, ama öğretisinin 1210 yılında başkalarının öğretilerinden dolayı suçlu bulunduğu kesindir.

O dönemde zihniyetlerde hâkim olan kargaşa hakkında bize bilgi sunan başka eser de David de Dinant'un eseridir; bu kişi, 1210 yılında suçlu bulunan *Quaternuli* adlı eserinin muhtemelen aynısı olan *De tomis, id est de devisionibus [Kitaplar Üzerine ya da Bölümler Üzerine]* adlı eserin yazarıydı. Yakın bir zamanda bulunan on beş sayfanın dışında bu eserin geri kalan kısmı günümüzde kaybolmuştur; Albertus Magnus, Aquinolu Thomas ve Nicolas de Cues'ün eserlerinde, bu eserden büyük alıntılar veya incelemeler bulunmaktadır. David'in öğretisi, incelemesinin adının da hissettirdiği üzere Eriugena'nın öğretisi gibi, varlığı "bölmekten" ibaretti. Varlığı üç bölünmeze bölmekteydi: cisimler, ruhlar ve ayrı tözler. Cisimleri oluşturan ilk bölünmeze *Yle* (madde) adını vermiştir; ruhları oluşturan ilk bölünmeze, *Noys* veya Düşünce (*mentem*) adını vermişti; ebedi tözlerdeki ilk bölünmeze gelince ona da Tanrı adını vermiştir. Bu bilgileri borçlu olduğumuz Aziz Thomas, David'in bu üç bölünmezin tek ve aynı şey olduğunu eklediğini söylemiştir; buradan da her şeyin aslında bir olduğu sonucu çıkar: *Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia Per essentiam unum* (In II Sent., XVII:1, 1). Aziz Thomas'ın metni bir alıntı değildir; bu yüzden bu sonucun David'in kendisi tarafından ortaya atılıp atılmadığını kesin olarak bilmemekteyiz, ama bu imkânsız da değildir ve neden imkânsız olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Bir *De divisionibus [Bölümler Üzerine]*, bir *Hyle* ve bir *Noys* bizim için eski bilgilerdir artık. Olmasından dolayı varolan her şey birdir ilkesiyle birlikte bu üç şey, aynı yapının oluşumuna dahil edilebilirler. David'in öğretisinde yeni olan şey, her şeyi ilahi varlık aracılığıyla birleştirecek yerde her şeyi –Tanrı'nın kendisini bile– varlık aracılığıyla birleştirmiş olmasıydı. Bu alim, metafiziğe mantıkçı alışkanlıklar katmıştı. Kanıtlamasının başlangıç noktası, idrakimizin aynı anda Tanrı'yı ve maddeyi tasavvur edebilmesiydi. Ancak bir şeyi tasavvur etmek o şeyi özümsemektir. İdrak, eşyayı genelde şekillerinden soyutlayarak özümser, fakat Tanrı'nın ve heyûlanın (ilk maddenin) şekli olmadığı için bunları aynı şekilde algılayamaz. Demek ki daha çok onlarla aynı olduğu için bunu yapabilmektedir. Hatta bu üç terim arasında ortak gerçeklik temelini neden maddenin oluşturduğunu kavramaktayız. Gerçekten de David'in kanıtlaması, ne Tanrı'nın ne de maddenin şekle sahip oldukları ilkesine dayanmaktadır. Bu böyle olmalıdır, çünkü şekillerle belirlenen varlıklar, kategorilere dahil

olan tözlerdir; bununla beraber bu tözler, şekilleri sayesinde fiilidirler; bunların kaynaklarına varmak için şekil sayesinde gerçekleşmiş varlıktan önce gelen şeye kadar geri gitmek gerekir; fakat burada bilkuvve halindeki varlıktan başka bir şey bulamayız ve bilkuvve halindeki varlık tanım itibariyle belirsiz olduğuna göre o birdir. Bununla beraber salt bilkuvve ve madde birdir: Demek ki Tanrı ve madde birdir. Tabii burada David her şeyin *cisim* olduğunu söylememektedir; cisimler, şekiller aracılığıyla belirlenmiş maddedir; aslında şunu söylemek istiyor: kaynaklarına varmak için cisimlerin ötesine geçersek, salt bir gizilgücüllük hali, bütün kategorilerin dışında bulunan maddeyi buluruz; ilahi doğayı kavramak istersek onu da bütün kategorilerden önce gelen, yani salt bir gizilgücüllük dolayısıyla da madde olarak kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Tanrı ve madde aynıdır. Dionysos ve Eriugena'nın "varlık olmayan (*non-être*) Tanrı" tezi üzerinde mantıklı olarak kanıtlayarak bu sonuca ulaşmak kadar rahat bir şey yoktu. Tanrı varlık olmayandır, madde varlık olmayandır; demek ki Tanrı maddedir veya madde Tanrı'dır. Elimizde bulunan kısımlar, David'in bu yolu izlediğini ortaya koymayı sağlamamaktadır. Belki de bizim bilmediğimiz kaynaklardan esinlenmiş olabilir. Albertus Magnus, David'in öğretisinin İskender Afrodisi'nin *De Noi, hoc est de mente, et Deo et materia prima* [*Akıl, Tanrı ve İlk Madde Hakkında*] adlı bir yazısında sunduğu şekliyle Xenophane'ın öğretisine vardığını söylemektedir. Bu başlık kendisini belli etmektedir ve Albertus'un bunu uydurmuş olması pek olası değildir; fakat bu başlığı taşıyan bir eser bilmemekteyiz ve bu bilginin sahihliği doğrulanamaz.

David de Dinant, İskender Afrodisi'nin Aristoteles'ine ve insan aklını salt bir gizilgüç (*intellectus materialis*) olarak gören öğretisine boyun eğen eski Latin Platonculuğunu az çok temsil etmektedir. Ne onun durumunda ne de Amaury de Bene'in durumunda Arap etkisine dair bir kanıta sahibiz, fakat bütün bu etkilerin karışımının dinsel unsurlarla iyice karmaşık hale geldiği tuhaf bir eser keşfedilmiştir (M.-T. d'Alverny). XII. yüzyılın sonlarına ait görünen ve İspanyol çevresinden geldiği sanılan anonim bir incelemede, ruhların ölümden sonraki yolculuklarını görmekteyiz; kurtulmuşların ruhları, mükemmellikten mükemmelliğe ve Akıldan Akla yükselerek Tanrı'ya erişirken günahkârların ruhları da sefalet derecelerini inerek ve küreleri ters yönde kat ederek Cehennemin karanlıklarına hapsolmaktadır. Bu mitsel hikâyenin kaynakları ne olursa olsun, ilham aldığı felsefi fikirlerin bazılarının, Cremonalı Gerardo (1167-1187 yılları arasında) çevirdiği *Nedenler Kitabı*'ndan ve dolayısıyla Proclus'-tan, diğer fikirlerin ise Cebrol'ün *Hayatın Kaynağı* adlı eserinden geldiği kesindir. Bu eserin yazarı kuşkusuz Hıristiyandı, çünkü eseri Kutsal Kitaplardan alıntılarla dolu-

dur, aynı zamanda da Kutsal-Teslis dogmasını vaaz etmektedir. Şunu da ekleyebiliriz ki Hıristiyan olarak varlığa karşı dikkatlidir, çünkü cümlelerinden biri mahlukun Yaratıcıyla olan ilişkisini, İbn Sinacı mümkün ile zorunlu arasındaki ilişkiye benzetirken İbn Sina'ya karşı Tanrı'nın geri kalan her şeyi kendiliğinden ve aracısız olarak meydana getirdiğini ileri sürer. Böylece daha 1180-1200 yıllarında, Etienne Templier'-nin 1277'de mahkûm edeceği kaçınılmaz hataya düşmemiştir; çünkü Tanrı sadece salt Işık değildir, o aynı zamanda şudur da: *necessarium in fine necessitatis, et quicquid est post ipsum habet aliquid de possibilitate et contingentia, sed ipse non, et est producens quicquid est ex se, nullo mediante, vel alio.* Fakat aynı Hıristiyan, incelemesinin sonlarında biraz önce bahsettiği genel on mutluluğun ve on mutsuzluğun, kendisinin hiç kuşku duymadığı (*ut vehementer credo*) gibi Tanrı'nın aydınlanmış kural koyucuları tarafından kabul edildiğini rahat rahat yazmaktadır; bu yasa koyucuların adları şunlardır: *legumlatores justi, sapientissimi, alios salvare curantes, super quos cecidit lumen Dei et ejus cognitio et ejus verbum super linguas eorum, sicut Moyses et Mahometh, et Christus qui fuit potentior his duobus et sermone virtuosior.* Mesih için belirgin olan bu tercih, cümleye tuhaf bir hal vermesine engel olmamıştır. O zaman insanın aklına Tole-de'de Aristoteles'i çevirdikten sonra Palerme'de İbn Rüşt'ü çevirecek olan Michel Scot gelir; II. Frederic'in resmi astrologu, bu senkretizm karşısında belki de şaşırmazdı. Her ne olursa olsun durum böyledir ve 1200 yıllarına doğru Arap etkisinin bazı Hıristiyan çevreleri ne kadar çok etkilediğini başka hiçbir şey bu kadar gözler önüne seremezdi.

Arap felsefesi ve Hıristiyan teolojisi arasındaki kaçınılmaz çatışma XIII. yüzyılın başlarında, henüz yeni kurulan Paris Üniversitesi'nde vuku bulmuştur. 1200 yılında Paris katedral okullarının bütün hocaları ve öğrencileri, tek vücut haline gelmişlerdir; Philippe-Auguste ve Papa III. Innocent bunlara şahit olmuş ve Papa'nın elçisi Robert de Courçon da 1215'te statülerini onaylamıştır. Ortaçağın büyük üniversitelerinin en ünlüsü ve en eskisi olan Paris Üniversitesi (*Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studientium*) bu şekilde kurulmuştur. Faaliyet göstermeye başladığı ilk yıllardan itibaren Aristoteles ve Arap yorumcularının çevirileri burada ilk kez olarak ortaya çıkmıştır. Konstantinopolis'ten gelen bir Yunanca metinden doğrudan çevrilen *Metafizik* Paris'te okutulmuş ve yorumlanmıştır. O dönemde Paris'te ders veren Guillaume d'Auxerre (ölüm yaklaşık 1237) ve Philippe de Greve (ölüm 1236) gibi ünlü üstatlar, gelmeye başlayan bu yeni fikir yığınından habersiz değildiler. Guillaume d'Auvergne (ölüm 1249), ayaltı âlemini açıklamak için Aristoteles'in fiziğinin üstün olduğunu kabul etmişti; İbn Cebrol'ü tanımakta ve ona hayranlık duymaktaydı, İbn Si-

na'nın birçok öğretisini de eleştirmişti. Sonraki yıllar İbn Rüşt'ün eserleri yavaş yavaş gelmeye başlamıştır. Roger Bacon ve Albertus Magnus, 1240-1250 yılları arasında ondan bahsetmeye başlamışlardı; ama İbn Rüşt'ün öğretisini, dolayısıyla da içerdiği tehlikeyi henüz tam anlamamış gibiydiler; fakat Albertus, bir süre sonra bunun farkına varacak ve hemen hemen aynı dönemde (yaklaşık 1250) Aziz Bonaventure de bu tehlikeyi ihbar edecekti. Böylece skolastik teolojinin ve felsefenin büyük çağı başlamıştı; bu dönem Hıristiyan düşünürlerin Yunan-Arap dalgasını yönlendirmeye veya bastırmaya çalıştıkları döneme karşılık gelir.

Kilise otoritesinin tutumunu, ayrı ele almak ve onu kendi içinde açıklamaya çalışmak gerekir. Tarihsel önemi çok büyük olsa ve Paris Üniversitesi'nde hâkim olan zihniyete özgü olsa da bu tutumun hareket ettiği düzlem salt kuramdan çok öğreti ve disiplin temkinliliği düzlemine aittir. Bu yeni kavram yığını karşısında ve bunları ayırt edecek zamanı kazanmak için kilise otoritesi yasaklar koymakla işe başlamıştır. 1210 yılından itibaren Sens başpiskoposu Pierre de Corbeil'in başkanlığında toplanan Paris bölge konsili, Paris'te Aristoteles'in doğa felsefesi hakkındaki yazılarını ve bunların yorumlarını, özelde ya da kamuda, öğretilmesini yasaklamıştır; bunu uygulamayanları da aforoz etmekle tehdit etmiştir. 1215'de Robert de Courçon'un onayladığı Paris nizamnamelerinde, uzun zamandır öğretilen Aristoteles'in *Organon*'unun öğretilmesine izin verilirken *Metafizik*, bütün fizik ve doğa bilimleri kitapları, bunlarla ilgili özet kitaplar, aynı zamanda David de Dinant, Amaury de Bene ve henüz kimliği saptanamayan Mauritius d'Espagne'ın öğretileri yasaklanmıştır: *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Diant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani.* Bu metnin ve aynı döneme ait başka metinlerin, sanki bu mezhep sapkınlarının Araplara atfedilen panteizme az çok benzer olan panteizmi paylaşıyormuş gibi Aristoteles'in davasıyla bu ünlü mezhep sapkınlarının davasını karıştırmaları çok ilginçtir.

Paris'te Aristoteles'in öğretilmesi yasaklanmışken Toulouse'da buna izin verilmiştir. Bu kentin üstatları da, bu özgürlüğü kullanmaktan ve bunu ilan etmekten sakınmamışlardır. Önceden bilinen Aristoteles'in öğretisi ile ona atfedilen yeni öğretiler arasındaki karşılaştırmaların bitmemesi ve kuşku uyandırmaması imkânsızdı. Abélard ve Salisburyli John'un açık bir şekilde aydınlığa kavuşturdukları soyutlama teorisi bunların suçlandıkları panteizmle nasıl uzlaştırılabilirdi? Buna bir de şunu eklemeliyiz ki, yeni-Platonculukla bozulmuş olsa da Aristoteles'in fiziği, doğal şeylerin açıklanmasında öylesine kıvrak ve öylesine verimli kavramlar ve ilkeler sunmaktaydı ki ondan kolay kolay vazgeçilemiyordu. Bu fizik endişe verici veya ilk başta zor olabi-

lirdi, ama aslında varolan tek sistematik fizikti. ortaçağ insanları, ilk kez ve birdenbire doğa olaylarının bütüncül açıklamasıyla yüz yüzeydiler. Bu açıklamanın temelinde bulunan kavramları, yayılmasına ket vurulamaz olan birçok astronomi, fizik, tıp incelemelerinde bulmaktaydılar; söz konusu kavramlar olmadan o eserleri anlamak olanaksızdı. Son olarak da şunu belirtelim ki yanlış olanı öğretmek yasaktı, ona karşı mücadele vermek yasak değildi ve bu yanlışa karşı mücadele etmek için de bu yanlışı bilmek ve bildirmek gerekmekteydi; bu yüzden örneğin Guillaume d'Auvergne gibi ciddi üstatların, Aristotelesçiliği yerli yerine oturtmasında, Arap filozofları adlarını vermeden eleştirmiş ve çürütmüş olmasında şaşılacak bir yan yoktur, fakat onları bilmezden gelmeleri imkânsızdır.

Aslında 13 Nisan 1231'den itibaren Papa IX. Gregorios, Aristoteles'in yasaklanması kararını tazelemiştir, fakat kullandığı sözler bu süre içinde gerçekleştirilen düşünsel çalışmayı açığa vurmaktadır. Aristoteles'in Fizik'inin öğretilmesi yasaktır, fakat bu yasak, yanlışlarından arındırıldığı ve sansürlendiği vakte kadar geçerliydi. On gün sonra Papa, Aristoteles'in doğa felsefesinin eğitimde kullanılabilir hale gelmesi için bu eseri gözden geçirmekle yükümlü ve aralarında Guillaume d'Auvergne'in de bulunduğu bir tür komisyon kurdurtmuştur. Bu işle görevlendirilmiş teologların yaptıkları çalışmanın olumlu sonuçlar verdiğine şahit olmamaktayız; fakat bu çalışma bunların dışında, kendiliğinden de yapılmaktaydı. Bu dönemden itibaren Aristoteles'in fizikle ve metafizikle ilgili yazıları, her taraftan nüfuz etmeye başlamıştır ve sürekli mesafe kat ederler. Açıkça anlaşılmayan nedenlerden dolayı IV. Innocent, 1245'de bu yasakları Toulouse üniversitesine de uyguladığında ve IV. Urbain de 1263'de bu yasağı yinelediğinde, bu kararlar, açıkça geç kalmıştı ve işe yaramayacaktı. 1231'de emredilen eleştiri ve düzeltme çalışması, bütün hızıyla devam etmekteydi; doğrudan Yunan metinlerinden yapılan çeviriler, Aziz Thomas'ın gerçek iş arkadaşı olan Guillaume de Moerbeke (1215-1286) gibi çevirmenler tarafından iyi niyetle yapılmaktaydı. Aynı zamanda en ünlü üstatlar, Yunan filozofunun öğretisine şerh düşmekte, bunu yorumlamakta ve özümsemekteydiler; öyle ki 1366'da papalık otoritesi, sanat lisansı adaylarına Aristoteles'in çok uzun zaman yasaklanan incelemelerini bilme şartı koymuştur.

Ortaçağ felsefesinin klasik dönemi olan XIII. yüzyıldaki, felsefe tarihini yeniden çizmek, çeşitli felsefi çevrelerde Aristotelesçiliğe karşı benimsenen farklı tutumları tanımlamak anlamına gelir. Gerçekten de Paris Üniversitesi, sonra Touluouse ve yeni kurulan Oxford Üniversiteleri gibi eğitim merkezleri, aynı zamanda da Dominikenler ve Fransiskenler gibi büyük dinsel tarikatlar, Aristoteles felsefesinin yorumunda belirleyici bir rol oynamışlardır. Olaylar Oxford'da, Paris'teki gibi görünmemekteydi;

ne kadar ufak tefek istisnalar olsa da, Aziz Domenico ile Aziz Francesco tarikatlarına girmeyi seçtiğimizde iki felsefe arasında da seçim yapmış olmaktaydık. Yeni fikirlere ayırdığı yerin genişliğine göre bu çeşitli öğretileri sınıflayacak olursak ilk önce Fransiskenlerin Augustinusçuluğunu buluruz; ki Aziz Bonaventure bunların en ünlüsüdür. Bu ekol, XII. yüzyılın teologlarının geleneğini sürdürmekteydi ve Aziz Augustinus'un incelemesini daha da derinleştirmekteydi. Fakat panteizm korkusu, o dönemde öylesine büyüktü ki, Augustinusçular bile, insan ile Tanrı arasındaki ayrımı olabildiğince netleştiren Aristotelesçi kavramlara öğretilerinde yer alma hakkını tanımışlardı. Aziz Thomas'ın en büyük temsilcisi olduğu Dominiken ekolü tarafından Aristotelesçiliğe doğru bir adım daha atılmıştır. Burada Aristoteles, mecbur kalındığında ve hoşgörü gereğiyle kabul edilmemiş, etkisi öğretinin tam merkezine oturmuştu ve öğretinin her bölümünde bu etki şu veya bu biçimde hissedilmektedir. İbn Rüştçü natüralizm, gerçek yorumu olduğunu ileri sürdüğü Aristotelesçilik tarafından bu kez yenilmiştir. Thomasçılığın başarısı, yeni fikirler kaosu içinden sunduğu tehlikelere uygun çareyi çıkartmasını bilmesinde yatmaktadır. Fakat üçüncü bir okul vardı ki o hiçbir çekingenlik hissetmiyor ve hiçbir tehlike görmüyordu; bu okul Siger de Brabant'un en tipik temsilcisi olduğu ve İbn Rüşt'ün yorumladığı şekliyle Aristoteles öğretisinin bizzat hakikat olduğunu kabul eden İbn Rüştçü ekoldü. Bu filozoflar, İbn Rüşt'ü harfiyen kabul ederek, teolojik hareketin kararlı bir şekilde dışında kalmakta ve felsefeyle dinlerini uzlaştırmayı açıkça reddetmektedirler. Son olarak aynı dönemde dördüncü bir felsefi ekolün ortaya çıkışına şahit olmaktayız; orijinalitesi ve önemi bazen yeterince bilinmeyen; bu ekol Rönesanstan çok önce doğa bilimlerine yönelmiştir. Roger Bacon'ın asıl temsilcisi olduğu bu filozofların üzerinde Arapların etkisi yok değildir; fakat Araplar, bunları metafizikçiden çok fizikçi, hekim ve astronom olarak etkilemişlerdir. Onlarla birlikte Oxford, bilimsel olduğu kadar Augustinusçu geleneğini izleyen çok aktif bir kuram merkezi haline gelmiştir. Bu merkezin metafizik üzerindeki belirleyici etkisi, bir sonraki yüzyıldan itibaren hissedilecek ve deneysel felsefenin gerçek başlangıç noktası olacaktı.

KAYNAKÇA

XII. ve XIII. yüzyılda Arap ve Yunan eserlerinin Latince çevirileri için bkz. Bernhard Geyer, *Die patristiche und scholastische Philosophie*, s. 342-351. – M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, C. I, s. 64-71 ve c. II, s. 25-88 (A. Pelzer'in gözden geçirdiği bu mükemmel sayfalar, geniş bir kaynakça ile tamamlanmıştır, s. 54-58). – H. Bedoret, *Les premières traductions toledanes de philosophie. Œuvres d'Alfarabi* in *Revue néoscolastique de philosophie*, c. XLI (1938), s.

80-97; *Les premières versions toledanes de philosophie. Œuvre d'Avicenne*, aynı dergi, c. XLI (1938), s. 374-400; *L'auteur et le traducteur du Liber de Causis*, in *Revue néoscolastique de philosophie*, c. XLI (1938), s. 519-533.

GUNDISSALINUS VE İBN SİNA'NIN ETKİSİ. – *De processione mundi*, in Menèndez Pelayo, *Histoiria de los heterodoxos Espanoles*, Madrid, 1880, c. I, s. 691-711. – P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschreibene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus "De Unitate,"* Münster i. Wertf., 1891. – G. Bülow, *Des Dominicus Gundisalvi Schrift von der Underblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne), De immortalitate animae*, Münster i. Wertf., 1897. – L. Baur, *Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einer Geschichte der philosophischen Einleitung bis zum Ende der Scholastik*, Münster i. Wertf., 1903. – *De anima*'nın bölümleri için bkz. A. Löwenthal, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium*, Königesberg, 1890. – G. Bülow, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift "Von dem Hervorgange der Welt." (De processione mundi) herausgegeben und auf ihre Quellen untersucht*, Münster i. Wertf., 1925. – É. Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in *Archives d'-histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. IV (1930), s. 74-107 (İbn Sina'ya atfedilen De fluxu entis, bkz. s. 142-149). – R. de Vaux, *Notes et texes sur l'Avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1934. – M. H. Vicaire, *Les Porretains et l'avicennisme avant 1215*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, c. XXVI (1937), s. 449-482. – M.-Th. D'Alverny, *Les pérégrinations de l' âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIIe siècle*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. XIII (1942), s. 239-299.

DAVİD DE DİNANT ET AMAURY DE BENE. – G. Théry, *Autour du décret de 1210: I, David de Dinant*, Paris, J. Vrin (Bibl. Thomiste, c. VI); II, *Alexandre d'Aphrodise* (Bibl. Thomiste, c. VII). – Cath. Capelle, *Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bene* (Bibl. Thomiste), c. XVI. – A. Birkenmayer. *Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant*, in *Revue néoscolastique de philosophie*, c. XXXV (1933), s. 220-229.

II

ÜNİVERSİTELERİN KURULUŞU

XIII. yüzyılda felsefe ve teoloji eğitiminin düzenleniş biçimi bilinmeden, sadece skolastiğin geliştiği ortamın ayrıntılı bir biçimde tasvir etmek değil, bir ortaçağ filozofunun kariyerinin basit hikâyesini anlamak da imkânsızlaşır. İlk olarak o dönemden itibaren sürekli kullanılan ve günümüzde doğru yorumlanamayan terimleri açıklayalım. Ortaçağda *Universitas* veya Üniversite, aynı kentte bulunan fakültelerin geneli anlamında değil de aynı kentte verilen eğitime katılan hoca ve talebelerden oluşan kişilerin geneli anlamında kullanılmaktaydı. Bu yüzden *universitas* kelimesini gördüğü-

müzde her yerde düzenli bir üniversitenin varolduğu sonucunu çıkarma hakkına sahip değiliz; aynı yerde bulunan hocalar ve talebelerin tümüne hitap etme ihtiyacı bu ifadenin doğal olarak kullanılması için yeterlidir. Bir *studium generale* veya *universale* veya *commune*, bilgilerin genelinin öğrenildiği yer değil de çok farklı kökenli öğrencilerin kabul görebilecekleri bir eğitim merkeziydi. Bu ifade tarikat açısından önemli merkezler olabilecek, fakat üniversiteye sahip olmayan kentlerde, dinsel tarikatlar tarafından açılan okullar için kullanılmaktaydı; bir bölgenin *studium particulare*'sine o bölgenin öğrencilerini ve *studium generale*'ye de bu tarikatın bütün bölgelerden öğrencileri gönderilmekteydi. Bir *studium solemne*, zorunlu olarak *generale* olmayan önemli, ünlü ve kalabalık bir eğitim merkeziydi.

Düzenli olarak organize bir yapıya sahip olan ve modern üniversitelerimize benzeyen ilk *universitas*, Bologna universitas'ıdır; fakat burası her şeyden önce bir hukuk eğitim merkezi olmuş ve Papa VI. Innocent'tan düzenli bir teoloji fakültesini ancak 1352'de elde etmiştir. Felsefe ve teoloji bakımından ilk kurulan Paris Üniversitesi olmuştu ve XIII. yüzyılda öylesine bir etki alanı yaratmıştı ki, kendisinden yaşlı olan Bologne'u tamamen ve kendisinden daha genç olan Oxford'u kısmen gölgede bırakmıştı.

Paris Üniversitesi'nin kurulmasını ve gelişmesini sağlayan üç neden türü ayırt edilebilir: Her şeyden önce Paris'te, XII. yüzyıldan itibaren son derece gelişkin bir okul ortamının varlığı, Victorcuların ve Abélard gibi ünü evrenselleşmiş hocaların orada ders vermesi, uzun zamandır Paris'e çok sayıda İtalyan, Alman ve özellikle de İngiliz öğrenciyi çekiyordu. XII. yüzyılın sonlarından itibaren okullar, Cité adalarında ve Sainte-Genevieve tepesinin yamaçlarında toplanmaya başlamıştı; şu da kuşkusuzdur ki, onları birleştiren ortak menfaatlerin ve onları tehdit eden ortak tehlikelerin baskısından dolayı hocalar ve öğrenciler, kendiliklerinden birliklerinin bilincine varmaya başlamışlardı. Öte yandan iki farklı erkin de, bu insan kitlesine daha iyi egemen olabilmek için bunları korumakta çıkarı vardı: Fransa kralları ve Papa. Fransa kralları, çeşitli bilim kollarında eğitim almak için ülkenin ve Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden gelen bu taşralıların ve yabancıların sürekli dolaşımının başkentlerine nasıl bir parlaklık kattığını ve dışarıdaki nüfuzlarını nasıl artırdığını görmezlikten gelemezlerdi. Bu yüzden o döneme ait birden çok belge –özellikle de Salisburyli John'unki– bizlere XII. yüzyılın sonlarında Fransa'nın sahip olduğu hayat tarzının uygarlığı, rahat yaşamı ve bedensel ve manevi mal mülk refahlığı karşısında şaşkın kalan yabancıların derin ve ateşli hayranlıklarını doğrulamaktadır. Kendilerinin bir zihinsel hali korumak isteyen Fransa krallarının Fransız veya yabancı olan bu öğrencileri bir

kentte, hatta kendilerine ait olmayan bir ülkede yaşam güvensizliğine karşı korumaya çalışmaları son derece doğaldı. *Studium parisiense*'nin müreffeh olması için eğitimin huzur içinde yapılmasını sağlamak gerekmekteydi, dolayısıyla da bu kurumun üyelerinin bedensel koruması ve manevi bağımsızlığı güvence altına alınmalıydı. Kısacası eğitim hayatı düzenlenmeliydi.

Faka öyle görünüyor ki bu düzenleme işinde, ortamın sunduğu olumlu koşullar ve Fransız krallarının iyi tutumları yalnızca ikincil bir rol oynamıştır: Paris Üniversitesi'nin gerçek kurucusu Papa III. Innocentius'tu ve bu kurumu yönlendirerek ve yöneterek daha sonraki gelişmesini sağlayan III. Innocent'ın halefleri ve hepsinden önce Papa IX. Gregorios olmuştur. Paris Üniversitesi, Papaların müdahalesi olmadan kurulmuştu, fakat Papalığın net bir şekilde belirlenmiş dinsel amaçlarını ve aktif müdahalelerini göz önünde bulundurmazsak ortaçağ üniversiteleri arasında ona bu özel konumu sağlayan şeyi anlamamız imkânsız olur.

Üniversite kelimesi, zihinlerimizde hocaların ve öğrencilerin eğitim alıp verdikleri bir yapıyı veya bir yapılar bütününü ve bilim aşkıyla bazı bilimlerin öğretimini çağrıştırmaktadır. Kuşkusuz bu eğitimi verenlerin olduğu gibi bunu alanların ideali, kendi alanlarıyla sınırlı değildi ve uzmanlık merakları diğer evrensel ve beşeri ilgi alanlarını dışlamalarına yol açmıyordu. En azından bu ilgileri, temel aldıkları ve bağlı oldukları bilimsel meraklarıyla sıkı sıkıya bağıntılıydı. Bizim modern üniversitelerimiz, her şeyden önce oralarda öğretilen çeşitli bilim dallarının aktarılmasına ve geliştirilmesine yönelik olarak düzenlenmişlerdir. XIII. yüzyılın Paris Üniversiteleri için tam olarak aynı şey söz konusu değildi; bu üniversite sürekli olarak iki zıt eğilim arasında kalmıştı; ki bu eğilimlerden biri bu üniversiteyi çıkar gütmeden tamamen bilimsel bir eğitim merkezine dönüştürme niyetindeydi, diğeri ise bu eğitimleri dinsel gayelere bağlı kılma peşindeydi ve bunu gerçek bir entelektüel teokrasinin hizmetine sunmak istiyordu.

O dönemin belgelerini okuduğumuzda –özellikle de *Chartularium universitatis Parisiensis*'i– zaman zaman birleşen, zaman zaman ayrılan, hatta zıtlaşan iki akımın izlerini rahatlıkla fark etmekteyiz. XIII. yüzyılda Paris Üniversitesi'nde hâlâ pek gelişmemiş olan tıp eğitimini bir kenara koyacak olursak, birçok insanın kendini hukuk eğitimine ve araştırmasına verdiğini görmekteyiz; bunlardan birçoğu, bağımsız ve sadece kendi yetkisine bağlı sivil toplumun temeli olan Roma hukuku eğitimine kendilerini adamayı dilerken, Papalık, kısa bir süre sonra bu eğitimi yasaklayacak ve Paris'te bizatihi dinsel toplumun ve dinsel bir organizmayla bütünleşen her tür sivil toplumun temeli olan Kilise hukukundan başka bir hukuk eğitimi verilmesini emredecekti.

Felsefe eğitimiyle ilgili de aynı şey söz konusu olmuştur. *Trivium*'un yayılması diyalektiği tekrar şerefli bir eğitim haline getirdiğinden beri, yalnızca bu bilim dalıyla ilgilenen ve onu aşıp teolojiye varmayı reddeden birçok hoca bulunmaktaydı. Abélard'ın kendisi de uzun bir süre yalnızca bir diyalektikçi olmuştu ve bunu da isteyerek yapmıştı. Bununla beraber Aristoteles'in kitaplarının keşfinden beri, serbest sanatlar hocaları, XII. yüzyılda sahip olduklarından daha büyük bir otorite elde etmişlerdi. Abélard'ın döneminde Aristoteles'in diyalektiğine vakıf olan bir diyalektikçi, bu diyalektiği uygulayabileceği hiçbir alana sahip değildi; bu yüzden hayran olunacak bu araç soluksuz kalmıştı; bunu teolojiden başka bir alana uygulamak imkânsızdı; fakat teoloji de tanım itibariyle, hatta öz itibariyle diyalektiğin sunduğu kurallara uymayı reddetmekteydi. Aristoteles'in Fizik'i, Ahlak'ı ve Metafizik'i bilindiği andan itibaren sanat hocaları, sadece mantıklı ve şekilsel bir yöntem öğretmekle kalmamışlardı, aynı zamanda da pozitif bilgiler aktarmaları ve gerçek bir içeriğe sahip bilimler öğretmeleri gerekmişti. Bu yüzden XIII. yüzyıl boyunca Paris Sanatlar Fakültesi'nde diğer disiplinleri ve teolojinin yüksek gayelerini dert etmeden, Aristoteles'in mantığını, fiziğini ve ahlakını öğretme özgürlüğünden başka bir şey istemeyen hocalarla karşılaşmaktayız. Paris İbn Rüştçülüğü, bu eğilimin en görünür şekli ve en ani tezahürüdür.

Diğer eğilim ise, öneminin ve etkisinin artmasıyla Sanatlar Fakültesini ikinci plana itecek olan Teoloji Fakültesiyle temsil edilmekteydi. Burada yine yeni eğilimler, tam sarsıldığı anda her zamankinden daha sağlam görünen bir geleneği geri püskürterek zuhur edecekti. Aziz Anselmus de Cantorbery'den beri ve Saint-Victor'daki hocalarla birlikte, öğretilen teoloji, Aristotelesçi diyalektiğin yardımını reddetmeyen bir Augustinusçuluktu; fakat Aristoteles, teolojiye yalnızca tartışma ve sunuş yöntemlerinden başka bir şey getirmiyordu. Paris Teoloji Fakültesinin kendiliğinden yani hocaların, mezunların ve öğrencilerin tümünün, bu geleneği değiştirmek gibi bir niyeti yoktu. Bu öylesine doğrudur ki, yüzyılın sonlarına kadar ve Thomasçı Aristotelesçiliğin kesin zaferine kadar Halesli Alexandre ve Aziz Bonaventure gibi ünlü hocalar ve Guillaume d'Auvergne ve Etienne Templier gibi Paris piskoposları, kararlı bir biçimde Augustinusçu kalmışlardır. Albertus Magnus ve Aziz Aquinolu Thomas'ın dahiyane hamlelerinin ve parlak zaferlerinin sırrı, Paris Üniversitesi'nin bölündüğü bu iki farklı, hatta zıt eğilimi uyumlu hale getirmelerinde yatmaktadır; bu kişiler, serbest sanatlar eğitiminin zenginleştiği pozitif içeriği meşrulaştıracak ve geleneksel teolojiyi bu bakış açısına göre yeniden düzenleyeceklerdi; zaten o andan itibaren geleneksel teoloji hiç olmadığı kadar sağlam ve tamamlanmış olacaktı.

Bununla beraber Paris Üniversitesi, teoloji öğretmesi nedeniyle kendisine bağlı olmaktan çıkmış ve bireysel akıldan ve okul geleneğinden daha yüce bir hukuka bağlanmıştır. Önemi ve orada öğrenim alabilmek için Hıristiyan âleminin her yanından gelen öğrencilerin ve öğretmenlerin durmadan artan sayısı, onu bütün Hıristiyanlık için yanlışın veya hakikatin belirlendiği merkez haline getirmiştir. Papalar da bunu derhal fark etmişlerdi ve üniversiteye yönelik siyasetleri de aslında kendilerinin yaratmadığı bir durumdan gerekli sonuçları çıkarmaktan ibaret kalmıştı.

Papa III. Innocent veya Papa IX. Gregorios'un bakış açısına göre Paris Üniversitesi, dinsel hakikati bütün dünyaya yaymak için Kilisenin elinde bulunan en güçlü eylem aracından ya da bütün Hıristiyanlığı zehirleyebilecek bitmek tükenmek bilmeyen yanlışlık kaynağından başka bir şey olamazdı. III. Innocent, bu üniversiteyi kararlı bir şekilde bütün Kilise için hakikatin hâkimi yapmak isteyen ve bu eğitim merkezini, Hıristiyanlıktaki yeri, işleyişi ve yapısı yalnızca bu bakış açısıyla açıklanabilir olan bir organizmaya dönüştüren ilk kişidir. Biz bu organizmanın yapısını, onu kendi üniversitelerimizden biriyle kıyaslayabilecek kadar unutmuş olabiliriz; ama ortaçağın insanları Paris Üniversitesi'nin özel, hatta benzersiz karakteri konusunda açık bir bilince sahiplerdi. *Studium Parisiense*, derin anlamı Paris ya da Fransa'ya değil de Hıristiyanlığa ve Kiliseye ait manevi ve ahlaksal bir güçtü; Papalık ve İmparatorlukla aynı anlamda ve aynı yönde evrensel Kilisenin bir unsuruydu. Kronikçi Jourdain'in de, sık sık zikredilen ve yorumlanan bir benzetmeyle muhteşem bir şekilde ifade ettiği de budur: *His itaque tribus, scilicet Sacerdotio, Imperio et Studio, tanquam tribus virtutibus videlicet naturali, vitali et scientiai, catholica ecclesia spiritualiter mirificatur, augmentatir et regitur. His itaque tribus, tanquam fundamento, pariete et tecto, eadem ecclesia tanquam materialiter proficit.* Modern bir tarihçi, Paris Üniversitesi'nin saygınlığının, ortaçağda, Charlemagne'ın toprağının diğer iki ulusuna miras kalan Papalık ve İmparatorluk için yeterli bir telafi olduğunu söyleyerek çok çarpıcı bir şekilde bu durumu yorumlamıştır.

Günümüzde bile Paris Üniversitesi'yle ilgili papalık fermanlarını okuduğumuzda bu yorumun ne kadar doğru olduğunu hemen fark etmekteyiz. Doğmakta olan Üniversite'nin koruyucusu ve gerçek başkanı olan, üniversitenin bağımsızlığını sağlayan ayrıcalıkları krallardan çok kendisine borçlu olduğu III. Innocent, aynı zamanda bu kurumun yanlış yollara sapmasını engellemek için ilk talimatnameleri düzenleyen kişi olmuştur. 1215'de papalık elçisi Robert de Courçon, Aristoteles fiziğinin ve metafiziğinin okutulmasını yasaklamıştır. III. Honorius, Dominikenlerin ve Fransiskenlerin Paris'e yerleşmelerini kolaylaştırmış ve 1220'de bu tarikattan kişileri üniversitenin ho-

calarına tavsiye etmiştir. Bendesi olan Frére Elie aracılığıyla Fransisken tarikatına zorla bilimsel ve teolojik eğitimi sokmuş olan eski Hugolin kardinali, IX. Gregorios, bu kez teolojinin hizmetine verilmiş olan aynı bilimin bütün dünyaya Hıristiyan hakikatini yayması için Paris Üniversitesine zorla dilenci tarikatlarını [Fransiskenler ve Dominikenler] sokacaktı. 7 Temmuz 1228'de Paris teoloji hocalarına şunları yazmıştır: "Düşmandan alınmış ve saçları sıfıra vurulup tırnakları kesildikten sonra bir İsraillinin birleştiği kadın esir, ona egemen gelmemeli, tersine bir köle gibi ona hizmet etmelidir. Teolojik hakikat de bütün diğer bilimlere hâkim olur ve tıpkı zihnin beden üzerinde, onun doğru yolda gitmesini sağlamak ve yanlışa sapmamasını engellemek üzere otoritesini kurması gibi onların üzerinde otoritesini kurar. Kibrinden tulum gibi şişmiş olan bazılarınızın, inançsız yeni bir zihniyete göre Babaların koyduğu sınırları değiştirdiklerini ve Babaların çalışmalarıyla yorumlanması bitmiş, belli sınırlarla çevrelenmiş Kutsal Metnin anlamını pagan felsefe yönünde teşvik ettiklerini duyduğumuzda kalbimize derin bir sızı indi ve hüzünle dolduk; oysa bu sınırları aşmak hem gözü peklik hem de küfürdür. Böyle davrananlar, dinleyicilerinin iyiliğini düşündüklerinden değil, kendi bilgileriyle caka satmak için bunu yapmışlardır; bunlar teodokt, teolog değil teofanttır. Bize Babalardan gelen kabul edilmiş geleneklere göre teolojiyi sunmaları gerekirken, Tanrı'nın bilimine karşı çıkan her şeyi yok etmek için güvenlerini bedensel silahlara değil de Tanrı'ya bağlamaları gerekirken ve Mesih'e itaatle her tür nedeni yok etmeleri gerekirken, bu kişiler çeşitli ve yabancı öğretilere sapmış oldukları için başı kuyruğa yerleştirmektedirler ve kraliçeyi hizmetçiye hizmet ettirmektedirler; başka bir deyişle dünyevi kanıtları temel alarak, aslında yalnızca semavi hidayete ait olanı doğaya atfetmektedirler." Yine bu aynı hocalara, aynı IX. Gregorios, 13 Nisan 1231'de filozofları oynamamayı öğütlemişti *–nec philosophos se ostentent–* ve onlardan derslerinde teoloji kitaplarında ve Aziz Babaların yazılarında cevap bulunabilecek sorunları işlemelerini istemiştir. Bu yüzden IX. Gregorios, bütün bilimlerin teolojinin hizmetinde bulunması gerektiğini düşünerek bunların Hıristiyanlar tarafından kendilerine yarar sağladığı ölçüde öğrenilmesi gerektiği sonucuna varmıştır: *Cum sapientiae sacrae paginate reliquae scientiae debeant famulari, eatunus sunt a fidelibus amplectandae, quatenus obsequi dinoscuntur beneplacitis donantis.*

Papaların Paris Üniversitesine zaman zaman yönelttikleri eleştirilerin ve boğdukları övgülerin ne anlama geldiği şimdi daha iyi anlaşılıyor. Kişisel görüşlerinden ve yapılarından kaynaklanan ayrıntılardaki farklılıklara rağmen, Paris'i Hıristiyanlığın merkezi olarak görme konusunda hepsi de III. Innocent'le hemfikirdir. "Nasıl ki hayat ağacı cennette, apaydınlık lamba da Tanrı'nın evinde ise, Paris okullarının bilimi

de kutsal Kilisededir. Kilise, bilgi konusunda verimli bir anne gibi, yeryüzünün verimsiz topraklarını sulayacak kurtuluş nehirlerini öğretisel kaynaklardan fışkırtmakta, her yerde Tanrı'nın Devletini sevindirmekte ve adalete susamış ruhların ferahlaması için kamu alanlarına akıttığı bilim sularını bölmektedir... İlk cehaletinin körlüğünden dolayı şekilsizleşmiş insan türü Paris'te ilahi bilimden yayılan gerçek ışığın bilgisi sayesinde güzelliğine ve gözlerine kavuşur." Neden IV. Innocent, Citeaux tarikatı üyelerine, 1245'de Paris Üniversitesi'nin yakınlarında bir eğitim merkezi kurmaları ve geliştirmeleri için baskı yapmıştır? "Paris, eritilecek altının içinde toplandığı potadır, surlarla kuşatılmış ve sadece bin kalkanın değil aynı zamanda kalelerin hemen hemen bütün zırhlarının geldiği Davud kulesinin inşa edildiği yerdir; burada kalelerden kaleler doğmakta ve bütün yeryüzüne dağılacak savaş sanatını bilen insanlar buradan çıkmaktadır" diye yazmıştı 1255'te IV. Alexandre. Bu yüzden kitapların ve bilimlerin, *Cariath Sepher*, kentinin üstünlüğünü resmileştiren IV. Nicolas, 1292'de Paris Üniversitesi hocalarına, yeni sınavlardan geçmeden bütün dünyada ders verme ayrıcalığını tanımıştır.

Muhtemelen her yıl İngiliz öğrencilerini Paris'e taşıyan akışta yaşanan siyasal kaynaklı ve rastlantısal bir kesinti sonucunda kurulan Oxford Üniversitesi, bu altından tutsaklığın ne avantajlarına ne de sakıncalarına maruz kalmıştır. Burada ün yapan hocalar, teoloji alanında gelenekçiliği Platonculukla, felsefe alanında da matematiklerle pozitif bilimleri seve seve birleştiren eski Augustinusçu disiplin altında eğitilmişlerdi. Büyük İngiliz eğitim merkezinin tecridinin ve Papaların belli bir ölçüde buraya karşı ilgisiz kalmalarının dışında bu durum, Oxford'u Thomasçı Aristotelesçiliğin ve Paris okul çevreleri üzerinde derin bir etki bırakan felsefi konformizmin istilasından korumuştur. Oxford eğitimi, kendine özgü bir orijinalliğe sahipti; tamamen kendisine özgü bir yönde çok verimli olmuştur ve hemen hemen tamamen Aristotelesçi ve diyalektik bir formasyona sahip Paris felsefi düşüncesi bir süreliğine diyalektiğin kuşatmasına maruz kalırken İngiliz felsefi düşüncesi, Arap düşünürlerinin kendilerine açıkladıkları şekliyle matematikleri ve fiziği dinin hizmetine sunacaktı.

Aslında Oxford'da verilen eğitim, her zaman kendine has bir tarza sahip olmuştur. Oradaki dinsel ilgi Paris'teki kadar canlıydı, fakat bilimleri teolojinin altında ele almak orada daha serbestti, daha rahattı ve hemen faydacılığa dönüşmemişti. Paris'te olduğu kadar orada da Aristoteles'e hayran kalınmıştı; fakat onun egemenliği burada aynı şekilde uygulanmamıştı. Paris'te XII. yüzyılın diyalektikçi geleneği geliştirerek öğretinin metafizik ilkelerinin imkân verdiği kavramsal sistematik ve mantık silahı kullanılırken, Oxford daha çok Aristotelesçiliğin ampirik unsuruyla ilgilenmiştir ve

metafizikçiyi âlimden sonraya almıştır. Oxford hocalarının gözlerinde bilim, Aristoteles'in kendisinden çok Arap el-Hasan'ın perspektifiydi. Paris Üniversitesinde *quadrivium* eğitimi oldukça sınırlı iken, Oxford Üniversitesinde büyük bir özenle okutulmaktaydı ve orada eğitimlerini sürdürmek isteyen herkes için matematik ve astronomi anlamsız kelimeler olarak kalmamalıydı. Paris'te matematik ve doğa bilimlerine karşı hayatta kalabilmiş ilgi namına ne varsa her şeyi boğarak yok eden diyalektik Aristotelesçilik oluşur ve zaferi kazanırken, Oxford'daki eğitim, Ockham'cı ampirizmi hazırlıyordu; bu Ockham'cılığın XIV. yüzyıldaki tepkisi Thomasçılığı en güzel zaferlerini kazandığı bu Paris Üniversitesi'nde sarsacaktı.

Öte yandan derslerin seyrini ve rütbeleri göz önünde bulundurursak bölgesel farklılıklara ve Paris'teki düzensizliklere rağmen ortaçağın üniversite halkının gözünde eksiksiz ve tipik okul kariyeri yine de Paris'tekiydi. Robert de Courçon'un 1215'de tüzüklerine göre serbest sanatlarında ders verebilmek için altı yıl eğitim görmüş ve en az yirmi bir yaşında olmak ve teolojide ders verebilmek için de en az sekiz yıl okumuş ve otuz dört yaşında olmak gerekiyordu. Sanatlar öğrencisi ilk önce lise sınavından (baccalauréat) geçtikten sonra lisansını hazırlar, bunun üzerine ilk dersini verip sanat hocası unvanını kazanırdı. Daha sonra teolog olmayı arzuladığında üç lise sınavından (baccalauréats) (Kitab-ı Mukaddes lise sınavı, hikmet sınavı, olgunluk sınavı) geçip lisansını verdikten sonra teoloji doktoru olabilirdi.

Ortaçağdaki bütün üniversitelerini iki temel eğitim yöntemi ders ve tartışmaydı. Kelimenin etimolojik anlamında ders –İngilizcede ve Almancada bu anlamı korumuştur– belli bir metnin –sanat hocaları için Aristoteles'in bir eseri veya teoloji eğitimi için Kitabı Mukaddes veya Pierre Lombard'ın *Hikmetler* kitabı– okunması ve açıklanmasıydı. Ortaçağın bizlere bıraktığı ve basit bir metin açıklaması görüntüsü altında orijinal bir düşüncenin gizlendiği sayısız yorumları bu *ders*lerden meydana gelmiştir. Tartışmaya gelince o da bir veya birkaç hocanın gözetiminde gerçekleşen diyalektik bir düelloydu. Bir soru sorulur ve herkes kendince ikna edici savlarla leh veya aleyhteki cevabı savunurdu; bir veya birkaç gün bu tür bir uygulama yapıldıktan sonra bir hoca, lehteki ve aleyhteki savları toplayıp düzenler ve cevabı belirlerdi. Bazı tartışmalar düzenli olarak her hafta sonu veya on beş günde bir yapılırdı ve eğitimlerini böylece tamamlayan hocalar da bu tartışmalar için konuları bir bütün oluşturacak şekilde seçerlerdi; bu tartışmalardan bizlere ortaçağda bol miktarda bulunan *Quaestiones disputae* [*Tartışılan Sorunlar*] ulaşmıştır. Başka tartışmalar ise yılda yalnızca bir veya iki kez –Paskalya veya Noel'de– düzenlenirdi ve rasgele konular üzerinde yapılırdı; *Quaestiones quodlibetales* –Aziz Thomas'ınkiler veya Ockhamlı William'ın-

kiler– bu tartışmaların raporlarıdır.

Burada okulların ve bunların düzenlerinin, ortaçağ felsefesinin gelişimi üzerindeki derin etkilerini görmekteyiz. Aziz Aquinolu Thomas'ın, *Paganlara Karşı Risale*'sinin dışında, doğrudan eğitimden çıkmamış veya bizzat eğitimi öngörmeyen tek bir eseri yoktur. Aziz Bonaventure, Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın önemli eserleri, Pierre Lombard'ın *Özdeyişler kitabı* adlı eserinin yorumlarıdır ve Ortodoks düşünce hocaları için doğru olan Siger de Brabant veya Jean de Jandun gibi İbn Rüştçüler için de doğrudur. Demek ki ta başta yaptığımız gibi ortaçağ felsefesiyle skolastik –bu kelime okulla ilişkili (*scolaire*) diye anlaşılmalıdır– felsefeyi birleştirmekte haklıydık. Ortaçağın kendi bilincinin tamamına erdiği ve mükemmel ifadesini bulduğu yapıt Aziz Aquinolu Thomas'ın *Teoloji Risalesi* adlı eseridir; bu eserde doğal ve doğaüstü teolojinin hakikatleri eksiksiz bir biçimde ve sistematik olarak derlenmiş, mantıklı bir düzene göre sınıflandırılmış, bunların en kısa ispatları metnin yanında verilmiş, bu hakikatlere karşı çıkan tehlikeli yanlışlara vurgu yapılmış ve bu yanlışların her biri çürütülmüş ve bütün bunlar da teolojiye başlayan öğrenciler için yapılmıştır. Aziz Thomas'ın *Teoloji Risalesi* ve Aziz Bonaventure'ün kendi düzenine ve güzelliğine sahip *Commentaire sur les sentences*'u [*Hikmetler Üzerine Yorum*], yüksek bir eğitimde hocanın düşüncesi açısından verimli erdemlerin muhteşem örneklerinin sergilendiği eserlerdir.

KAYNAKÇA

H. DENIFLE. – *Die Universität des Mittelalters bis 1400*, Berlin, 1885. – Rashdall, *The Universities of Europe in tne Middle Ages*, 3 cilt, Oxford, 1895. – A. Luchaire, *l'Universite de Paris sous Philippe-Auguste*, Paris, 1899. – H. Denifle ve E. Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 cilt, Paris, 1889-1897. Aynı yazarlardan, *Aucturium Chartularii Universitatis Parisiensis*, 2 cilt, Paris, 1894 ve 1897. – P. Glorieux, *Repertoire des mattre en theologie de Paris au XIIIe siecle*, 2 cilt, Paris, J. Vrin, 1933, 1934 (c. I, s. 11-26, Paris Üniversitesinin düzenlemesi hakkında genel bir giriş). – Bir önceki esere yapılan ek ve düzeltmeler için bkz. V. Doucet, *Maitres fransiscains de Paris*, in Archivum fransiscanum historicum, c. XXVI. – M. Bouyges, *Connaissons nous le Mauricius Hsyspanus; interdit par Robert de Courçon en 1215?* In Revue d'histoire ecclésiastique, c. XXIX (1933), s. 637-658. – Stephen D'Irsay, *Histoire des Universites françaises et etrangeres, des origines à nos jours*, Paris, A. Picard, c. I, 1933. – M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX*, Pontificia Universitá Gregoriana, Roma, 1941.

III

EDEBİYATIN SÜRGÜNÜ

Eloquentia Roma geleneği, XII. yüzyılda Alcuin'in Fransa'ya gelmesinden beri alçakgönüllü bir biçimde de olsa durmadan yoluna devam etmiştir. Salisburyli John'un *Metalogicon* adlı eseri, belagatın haklarını hak olarak istemekle başlar; eğer bunlar yerine getirilmiş olsaydı Cicero'nun ideali XIII. yüzyılın okullarında kuşkusuz muzaffer olurdu. Belagatta yalnızca doğal bir yetenek gören Cornificienlere karşı Salisburyli John, bu yeteneğin okuyarak geliştirilmesi ve hikmetle beslenmesi gerektiğini savunur. *Sapiensa* olmadan *eloquentia* olmaz, çünkü *eloquentia* aklın ve sözün evliliğinden doğar: *dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi.* İşte *Hatip Üzerine*'nin de, Martianus Capella'nın *De nuptiis Mercurii et Philologiae*'sının [*Filoloji ile Mercurius'un Evliliği Üzerine*] da öğretisi buydu. Orada Merkür belagatı, Filoloji akıl aşkını; yedi Sanat, bunların evliliğine şahitlik eden nedimeleri simgeler; Merkür ve Filoloji, belagat ve hikmet, boşandıklarında birbirlerini kısırlığa mahkûm etmişlerdir, çünkü Merkür'ün söyleyecek bir şeyi kalmamıştır ve Filoloji de konuşamaz haldedir. Jean şu sonuca varır: *Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca.* Böylece Cicero'nun *doctus orator*'u hukukta korunmuştur ve zaten o tarihte öğretimin Edebiyat öğretimiyle aynı anlama geldiğini fark etmekteyiz. 1164-1178 yılları arasında yazan Papa III. Alexandre da bu yönde kendini ifade etmiştir: *Parisius se moram habiturum disposuit, et ibi studio litterarum ad praesens vacare; quicumque viri idonei et litterati voluerint regere studia litterarum...; litteratura ac probitas ac morum honestas.* Henüz hiçbir şey Cicero, Quintillien ve Aziz Augustinus'un klasik Latin kültürünü tehdit etmiyor gibi görünmektedir. Salisburyli John, bütün kültür düşmanlarına karşı koymuştu; mantık eğitimine olan aşırı düşkünlükten yakınmıştı, fakat o dönemde skolastik denilen teoloji henüz Paris okullarını istila etmeye başlamamıştı.

XIII. yüzyılın başlarında durum değişmiştir. Aristoteles'in eserleri Latinceye çevrildikçe ve mantık hocaları bunları eğitimlerine dahil ettikçe bunlara öylesine zaman ayrılır ki *grammatica* ve klasik eğitim için, hatta matematik ve diğer serbest sanatlar için hiç zaman kalmaz. Böylece okul Latincesine yetecek minimum bir gramer eğitimini temel alan, Aristoteles'in mantık ve felsefesinden oluşan ve bu mantık ve bu felsefeden ilham alan bir teolojiyle tamamlanan yeni tarz bir kültürün ortaya çıkışına şahit olmaktayız. Gerçi eski Edebiyat bilgisi ve eğitimi, XIII. yüzyılda tamamen ortadan kalkmamıştır, fakat sanki bu alanlar skolastik felsefe ve teoloji tarafından boğul-

muş gibidir. Bu duruma karşı birkaç itiraz yükselse de bunlar yankı uyandırmamışlardır. Bu itirazların en şiddetlisi Roger Bacon'a aittir. Öğretmen olan Roger Bacon, Aristoteles'in ilk eserini yorumlamıştır ve tabii ki o, Aristoteles'in incelenmesini tavsiye etmekten kaçınmamıştır; tam tersine bunun yanı sıra *Büyük Yapıt*'ında bunun yanı sıra *trivium* ve *quadrivium*'un geri kalan kısımlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini canla başla savunmuştur. Bacon, gramer ve dil eğitiminin zorunluluğu üzerinde durmuştur; bu en azından Kutsal Yazarları ve dindışı metinleri asıllarından okumak için gereklidir. İbranice, Yunanca, Arapça ve Latince öğretilmesi gerekir ve Robert Grosseteste, Gerard de Cremone, Michel Scott, Alman Hermann izlenmesi gereken örneklerdir. Kendi döneminin Latinleri Aziz Hieronymus'u model almalıdırlar ve diller konusundaki bilgisizlikleri, Eskilerin olduğu gibi modernlerin de bilgisine ulaşmayı engellemektedir. Matematik bilimi için de aynı şeyi söyleyebiliriz: "Yaklaşık otuz yıldır (yani yaklaşık 1230'dan beri) bu bilgi dalına karşı gösterilen ilgisizlik, Latinlerin bütün eğitim sistemlerini yok etmiştir." Mantıkla yetinmek istiyorlardı, oysa bu bilim yalnızca felsefeye girişti, oysa matematik ve bilimler felsefenin bir parçasıydı. Bununla beraber Paris'te moda olduğu üzere Albertus Magnus gibi bunları hiç bilmeyen kişilerin bilgisi yüceltilmektedir. Bacon bu eleştirilerini, Paris Üniversitesi ortamında ortaya koymuştur; *Opus tertium*'unda [*Üçüncü Eser*] bunların üzerine tekrar durur ve yedi serbest sanatın hak iddiaları, onun düşüncesinde Aziz Justinus'tan beri sık sık başvurulan Söz'ün evrensel vahyi fikrine bağlıdır. Bacon'un Pagan yazarların kendi metinlerinde okunmasını istemesi, bizzat Tanrı'nın onlara ilham verdiğine inanmasından kaynaklanmaktadır. Sokrates ve Apuleius, muhafız meleklerden, nefsin ölümsüzlüğünden ve kıyamet gününden bahsetmektedirler; sadece Platon değil aynı zamanda Aristoteles de apaçık bir şekilde olmasa da Teslis'in gizemini bilmiştir ve madem ki bu hakikatler beşeri aklı aşmaktadır, o zaman onlar da bu hakikatleri bir çeşit vahiy sayesinde öğrenmişlerdir. Zaten "bu tür hakikatler insan soyu için gereklidir; bu bilgilerin dışında kurtuluş yoktur; demek ki zamanın başlangıcından itibaren herkesin kurtuluşu için bu tür hakikatlerin onların kurtuluşuna yarayacak kadar bilinmesi zorunluydu ... Böylece kendilerini hikmete veren filozofların, vakti gelince daha kolayca kabul etmeleri için bu mükemmel hakikati bir nebze bilmeleri gerekmekteydi." Bacon, bu esinlenmişler arasında elyazmalarını topladığı, çevrimyazılarını yaptığı, düzelttiği ve kendi ahlakını sunarken çekinmeden kopyaladığı Seneca'yı birinci sıraya yerleştirir. Aslında Roger Bacon'un ahlakı *De vita beata* [*Mutlu Yaşam Üzerine*], *De ira* [*Öfke Üzerine*], *De clementia* [*Dinginlik Üzerine*], *Consolatio ad Helviam* [*Helvia'ya Teselli*] ve *Lucilius'a Mektup*'tan alıntılanmıştır. Onun gözünde Seneca "insanların

en bilgesi"dir ve "Tanrı'nin pek az kişiye lütfettiği bir vahyi"nin ona ulaştığını kabul etmiştir. Demek ki XIII. yüzyılda serbest sanatların genelini temel alan ve skolastik teolojiden çok farklı bir tarza sahip bir teolojinin mümkün olacağı gözden tamamen kaçırılmamıştır; fakat Bacon'un kendisi de bunu oluşturamadan yalnızca tasarısını şekillendirmiştir.

Bacon'un bu konuda yalnız olduğunu söylemek doğru olmaz. Kendisinin zikrettiği iki "mükemmel matematikçi" –Jean de Londres ve Pierre de Maricourt (mıknatıs konusunda çok ilgi çekici bir inceleme kaleme almıştır: *Epistola de magnete* [*Mıknatıs Üzerine Mektup*])– dışında Oxfordlu başka bir Fransisken'i, Jean Peckham'ı da zikredebiliriz. Bu kişiye, Aziz Aquinolu Thomas ve onun teolojik tarzına karşı çıkanlar arasında rastlamaktayız. Muhtemelen bu Babalar teolojisi savunucusunun *quadrivium* kültürünün nadir temsilcilerinden biri olması bir tesadüf değildir. Bir optik incelemesini ona borçluyuz, bu eseri öylesine ün yapmıştır ki Peckham'a *Perspectiva communis* unvanı verilmiştir, bunun dışında bir *Tractatus spherae* [*Küreler İncelemesi*], bir *Theorica planetarum* [*Gezegenler Kuramı*] ve *Mathematicae rudimenta*'lar [*Matematiğin Temel İlkeleri*] kaleme almıştır. Thomasçı teolojiye ve ilham aldığı eğilimlere karşı olan İngiliz Dominiken Robert Kilwardby, Priscianus'un I-XV. kitapları hakkında ortaçağda ünlü bir yorumun yazarıdır. XIII. yüzyılda "ansiklopedi" türünün devam ettiğini de burada belirtelim. Bu akım hem varolmaya devam etmiştir hem de Aziz Louis'nin çocuklarının lalası olan Fransız Dominiken Vincent de Beauvais'nin (ölüm 1264) eseriyle mükemmellik noktasına ulaşır. Devasa derlemesi *Âlemin Aynası* (*Speculum mundi*) dört bölüme ayrılır; yalnızca bu dört bölümün üçü kendisine aittir, dördüncü bölüm onun ölümünden sonra eserine eklenmiştir: *Öğretisel Ayna* (*Speculum doctrinale*, 1250), *Tarihin Aynası* (*Speculum historiale*, 1254), *Doğanın Aynası* (*Speculum naturae*) ve bunların eki *Ahlak Aynası* (*Speculum morale*, yaklaşık 1310-1320). Vincent de Beauvais, XIII. yüzyılın en ünlü ansiklopedistidir, fakat ilk ve tek değildir. İngiltere'de bilimsel eğitime gösterilen ilgi, –Roger Bacon'un eserinin dışında Alfred de Sareshel'in (Alfredus Anglicus) yaklaşık 1210'de kaleme aldığı *De motu cordis* [*Kalbin Hareketi Üzerine*] adlı eseri de bunu doğrulamaktadır– yeni Yunan-Arap bilgisinin kullanıldığı bir başka doğa bilimleri ansiklopedisine daha ilham vermiştir: İngiliz Barthelemy'nin (*Bartholomeus Anglicus*) 1250 yılına doğru bitirdiği *De proprietatibus rerum*'u [*Nesnelerin Nitelikleri Üzerine*]. Vincent de Beauvais gibi Dominiken olan Brabanson Thomas de Cantimpré, yalnızca *Bonum universale de apibus*'un [*Arılar Üzerine Bütün Gerçekler*] ahlakçısı değildir, aynı zamanda Alexandre Neckham, Raban Maur ve Bede'in geleneğini XIII. yüzyılda devam ettiren kişidir. Yine de bütün bu

durumlarda Kitabı Mukaddes yorumunun ve dinsel vaazların ihtiyaçlarına bağlı olarak varlığını sürdüren bir yazım türü söz konusudur. Böylesi eserler, XIII. yüzyılın tasavvur ettiği şeklindeki üniversite eğitiminin normal seyrine yabancı kalmaktaydı.

Tam anlamıyla edebiyata gelince, Paris Üniversitesi'nden kaybolmuş sayılırdı. Latin grameri öğretildikten sonra birkaç metin okutuluyordu, ama herkes Kitabı Mukaddes ve liturji Latincesine zaten sahipti; klasik yazarlar okunulmaya devam ediliyor ise de, bunun nedeni üniversite programı değildi. Öyle görünüyor ki daha çok XII. yüzyılın düzmece-klasik eserleri kullanılmıştı; bunların arasında Gauthier de Lille'in, Büyük İskender'in kahramanlıklarını anlatan, 1176-1179 yılları arasında kaleme alınmış, 5464 aleksandrenden meydana gelmiş ve Düzmece Henri le Grand'ın *De scriptoribus ecclesiasticis*'inde [*Kilise Yazmanları Üzerine*] Eskilerin okunmasına zarar verdiğinden yakındığı şiiri *Alexandreis* bulunmaktadır. Aynı zamanda Mathieu de Vendôme'un 1200 yılına doğru kaleme aldığı *Tobias* okutulmaktaydı. XII. yüzyılın Chartres okullarındaki klasik eserler kültürünü düşünecek olursak bu eğitimin XIII. yüzyıldaki gerilemesi ayan beyan ortadadır. Latince okullarda kullanılan bilim dili olarak kaldığı için asgari bir gramer eğitimi zorunluydu; fakat Latin gramerini korumuş olanlarda da gördüğümüz gibi bu asgari denilen miktar çok azdı. Mantık eğitimine mümkün olduğu kadar erken başlanıldığı için edebiyat derslerini oldukça kısaltmak gerekmişti. Bu konuda XII. yüzyıl zaten kötü örnek olmuştu. 1150 yılından itibaren Pierre Helie, Latin gramerini altı ölçülü mısra (hexametre) halinde özetlemişti. Aynı bellek eğitici kaygılardan dolayı Orléanslı gramerci Mathieu de Vendôme, *Ars versi ficatoria*'sında [*Düşünce Üretme Sanatı*] mısra düzme sanatını mısralarla öğretmişti. Edebi eğitimin mekanikleşmesi, XIII. yüzyılın başlarından itibaren daha da belirgindir. İngiliz Geoffroy de Vinsauf'un (*de Vino Salvo*) *Poetria nova*'sı [*Yeni Şair*] (yaklaşık 1210) ve Alman Eyrard'ın *Laborinthus*'u [*Labirent*] (yaklaşık 1213) o sırada çıkar.

Burada söz konusu olan sadece eğitim yöntemlerinde bir değişimdi, fakat başka bir değişim buna refakat etmekteydi ki o, klasik eğitimin doğrudan zihniyetine kadar nüfuz etmekteydi. Bu değişim, mantığın etkisinde "grameri yavaş yavaş kuramsal bir araştırmaya dönüştüren" değişimdi. Gramerciler, kuşkulu bir noktayı açıklamak için en iyi Latin yazarlardan alınmış örneklere gönderme yapacak yerde, sorunları mantığın kurallarıyla çözmeyi tercih edeceklerdi. Priscianus, bu yeni ihtiyaçlara cevap sunamazdı. İşte yeni elkitaplarının bu durumu nasıl özetlediğini gösteren bir şerh: "Priscianus'un kitaplarının değer kaybetmesinin nedeni, onun grameri mümkün bütün araçlarla öğretmiş olmamasıdır. Örneğin nedenleri belirtmeden çok sayıda yapı

sunar (*unde construcutiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat*) ve bunu sadece eski gramercilerin otoritesine dayanarak yapar. Dolayısıyla o eğitmemektedir (*non docet*), çünkü öğreten kişiler, söylediklerinin nedenini öğretenlerdir." (J. L. Paetow)

Bu yalnızca bir değişim değildi, aynı zamanda bir devrimdi de. Gramer gaye olarak dilin düzeltilmesini üstlendiği sürece kullanımı ve dolayısıyla da otoriteyi temel alır. Gramerde kuralları nedenleriyle ispatlama işlemini otoritenin yerine geçirerek otoriteyi reddetmek, bu sanatı diğer bilimlerden ayrı, hatta mantıktan da ayrı bir bilim haline getirmekti. İlke ortaya konduktan sonra sonuçlar yavaş yavaş zuhur edecekti. Bu yeni zihniyetin etkisinin açıkça fark edildiği iki gramer eseri ortaya çıkmıştır: Villedieulü Alexandre'ın *Doctrinale* [*Öğretiye Dair*] ve Evrard de Bethune'ün *Graecismus* [*Helenizm*] adlı eserleri. Bunlar son derece tutulmuştur; Priscianus ve Donatus XIV. yüzyıla kadar Sanatlar Fakültesinin programında yerini korumuştur, oysa *Öğretiye Dair* ve *Helenizm* programa 1366'da dahil edilmiştir. Genç Erasmas Deventer'deki, Ortak Hayat Frerlerinde Latinceyi bu iki gramerden öğrenecekti. Aynı yönde bir adım daha atılınca, az çok akla dayanan gramerler olmaktan çıkıp *a priori* akılcı bir temelde çıkarsanmış ve inşa edilmiş dil bilimi sunuşları haline gelmiş incelemelerin doğmasına neden olacaktı. Bazen Dil Mantığı (*Sprachlogik*) olarak adlandırılan şey budur, fakat bu bilimin sunulduğu yazılardan biri buna Felsefi Gramer (*Grammatica speculativa*) adını vermiştir.

Kullanılagelen ve geleneksel anlamda alındığında gramerin amacı, söylemin uygunluğudur. Bir dilin gramerini bilmek, bu dili düzgün olarak konuşmayı sağlayan kuralları bilmektir. Ne kadar dil varsa, o kadar da gramerci vardır; fakat XIII. yüzyılın gramercileri, her gramerin iki tür sorunu gündeme getirdiğini fark etmişlerdir; bu sorunların bazıları söz konusu dile özgü sorunlardır (İbranice, Yunanca, Latince, Arapça, vs.), diğer sorunlarsa bütün dillerde ortaktır; çünkü bunların özel tepkisine (idiosyncrasie) rağmen hepsi aynı işlevi yerine getirmektedir, yani tek ve aynı beşeri zihnin içeriğini kelimelerle ifade etmektedir. Aklın (raison) yapısı, dile, özel farklılıklarına rağmen çeşitli dillerin yerine getirmesi gereken belli ifade biçimlerini (*modi significandi*) dayatmaktadır. Kuramsal gramerin amacı da, bütün insanlık düşüncesinin sözel ifadesini ve kelimelerle fikirlerin anlamlanma tarzlarını yöneten bu evrensel kuralları incelemektir.

Böyle tasavvur edilen bir gramerin evrensel olmaktan başka çaresi yoktu. Roger Bacon'un da kesin bir dille söylediği gibi: "Gramer, ne kadar arazi farklılıklara maruz kalsa da bütün dillerde öz olarak aynıdır (*Grammatica una et eadem est secundum*

substantiam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur)." XIII. yüzyılda ismi bilinmeyen birisi aynı yönde şunları yazmıştır: "Belli bir dilin gramerini bilen kişi, aslında başka bir dilin gramerini de özü itibariyle öğrenmiş olur. Başka bir dil konuşamaması ve kendisiyle konuşanları anlayamaması, kelimelerin ve bunların oluşumunun farklı olmasından kaynaklanmaktadır ki bu durum da gramerde arızidir." (G. Wallerand). Bu reformun felsefi önemi son derece açıktır, aynı zamanda bunun klasik kültür için ne tür bir tehlike arz ettiğini kolaylıkla görmekteyiz. Bir hümanist, Yunan ve Latin gramerleri arasındaki farklılığın arızi olduğunu belki kabul edebilir, fakat onun için bu arızi farklılıklar son derece önemlidir. Hiçbir dilin anlaşılmasını sağlamayan evrensel bir grameri bilmek, kendi içinde çok değerli bir bilime sahip olmaktır kuşkusuz, fakat Edebiyatın incelenmesi için pek faydalı değildir. Hümanist için gerçek dillerin oluştukları örtü olan bu dilsel arazları bilmek ne kadar da önemlidir! Gerçekten Horatius ve Vergilius'un tadına varmak için bunları en ince nüanslarına kadar incelemek gerekir. Yalnızca bunların bilgisi bizlere klasik kültürün hazinelerini açar; eğitimin en yüce amacı olan *politor humanitas*'ın olmazsa olmaz koşuludur bu.

XIII. yüzyılda gramer eğitiminde meydana gelen bu yönelim değişikliği demek ki böyle özetlenebilir. O zamana dek hikmetten ayrılmayan bir belagata sahip olmak için öğretilen ve yedi serbest sanattan ikisi olarak diyalektik ve gramer yan yana yaşamışlardı; artık gramer, mantığın kendisine nüfuz etmesine izin verecek ve antikite şaheserlerinin edebi incelemesine giriş olacak yerde, mantık eğitimine yönelik felsefi giriş olarak kullanılacaktı. Bu yeni bilimin sunuşuna ayrılan eserler hâlâ pek iyi bilinmemektedir; fakat bu konuda, 1309'da Paris'te sanat hocası olan Siger de Courtrai'nin *Summa modorum significandi*'si [*İşaret Etmenin Tarzları Risalesi*] ve uzun zaman Duns Scotus'a atfedilen, oysa Thomas d'Erfurt'a ait olan (XIV. yüzyılın ilk yarısı) *Grammatica speculativa* [*Kuramsal Gramer*]sayesinde fikir edinebiliriz. Daha önce yayımlanan bu eserlerin dışında, Roger Bacon'a (ölüm 1292'den sonra) ait bir *Summa grammaticae*'nın [*Gramer Risalesi*], Michel de Marbais'ye, Martin de Dacie'ye, Jean de Dacie'ye, Daçyalı Boetius'a, Thomas Ockham'a, vs., ait ve henüz yayımlanmamış olan *De modis significandi* [*İşaret Etmenin Tarzı Üzerine*] tarzından incelemeler veya kapsamlı külliyatların varlığını bilmekteyiz (M. Grabmann). Bu eserlerin konusu, eski gramerlerin konusuyla aynıydı, fakat söylemin bölümleri orada anlam tarzlarında, yani varlığın ve düşüncenin farklı yönlerini ifade edebilme yeteneklerinde ele alınmıştırlar. Böylece birbirine karşılık gelmesi gereken üç kiplik düzeni elde etmekteyiz: Metafiziğin incelediği varlık (töz, araz, vs.) tarzları (*modi essendi*); Mantığın incelediği bilme tarzları

(*modi intelligendi*) ve gramerin incelediği anlam tarzları (*modi significandi*). Bu şekilde anlaşılan evrensel gramer fikrinin önünde uzun bir gelecek bulunmaktaydı ve günümüzde de birkaç yüzyıllık bir tarihe sahiptir, fakat bunun ilk düşmanlarının Rönesans'ın hümanistleri olması şaşırtıcı değildir. Deventer'de Erasmus'un hocası olan ve bu zor beğenen öğrencinin saygıyla bahsettiği Alexandre Hegius, *Contra eos, qui modorum significandi notitiam credunt grammatico necessâriam, qui novo nomine modistae vocantur*'a karşı bir Sövgü (İnvective) kaleme almıştır. Bu çatışmadan amaçlanan kazanç edebiyattı. XIII. yüzyıl edebiyatı kaybettiği için daha sonra onu yeniden kazanmak gerekmişti.

Eloquentia'nin üniversitelerde özellikle de Paris'tekinde gerilemesine yardımcı olan birkaç neden bulunabileceği düşünülebilir. Özellikle Hıristiyan çevrede Latin edebiyatının pagancılığına karşı duyulan yerleşik düşmanlık zikredilmiştir. Gerçekten de Villedieulü Alexandre, *Ecclesiale*'inin [*Kiliseye Dair*] Girişinde Orléans'daki klasik *grammatica*'ya karşı Paris'in mantıksal grameri lehinde bu argümanı kullanmıştır. 1199-1202 yıllarına doğru şunları yazmıştır: "Orléans bizlere Faunus, Iupiter ve Baküs bayramlarını gözeterek Tanrı'ya kurban vermeyi öğretir. David'e göre hiçbir aziz kişinin oturmaması gereken bir kürsüdür o; insanlar arasında bulaşıcı hastalık gibi yayılan Orléans'ın lanetli eğitiminden kaçmak gerekir. Kutsal Metinlere ters düşecek hiçbir şey öğretilmemelidir." Demek ki bu durum tartışılmazdı; fakat Petrus Damianus ve başka birçok kişinin klasik yazarlara karşı besledikleri güvensizlik, Chartres okullarında bu yazarların okutulmasına engel olmamıştı ve Vergilius'un okunmasını yasaklayanlar da mantık hakkında çok farklı düşünmemekteydiler. Villedieulü Alexandre, burada her yolu mübah sayan birisi gibi görünmektedir. Söz konusu olan sadece destekleyici bir argümandır.

XIII. yüzyılda klasiklerin incelenmesindeki gerilemeyi açıklamak için Albertus Magnus ve Roger Bacon'un eserlerinin doğruladığı bilime karşı günden güne büyüyen ilgi ve kazanç sağlayan Hukuk ve Tıp eğitiminin gelişmesi gösterilmiştir. Kuşkusuz bu neden bizi ilgilendiren sorunu bir nebze açıklamaktadır, fakat Bubnov'un 1899'da matematik eserlerini yeniden bastığı Gerbert d'Aurillac'ın klasiklere tutkun olduğunu bilmekteyiz. Roger Bacon, Seneca'nın tutkulu bir hayranıydı ve kendisinin ve Albertus Magnus'un eğitim verilmesini tavsiye ettikleri bilim de Eskileri kovan bu aynı diyalektik tarafından üniversitelerden uzak tutulmuştur. *Quadrium* da *grammatica* kadar mantığın zaferinden zarar görmüştür. Yeni tıp ve hukuk modasının ise, Edebiyat eğitimine fayda vermediği kuşku götürmez, fakat Roger Bacon, bu iki bilimin teolojiye verdiği daha ciddi zarara karşı çıkmıştır. XIII. yüzyılın bütün üniversi-

telerinde tıp ve hukuk eğitimi verilmekteydi, fakat bu üniversitelerin yarısından çoğunda teoloji fakültesi yoktu (H. Denifle). Bu durum gerçekten şaşırtıcıdır; XIII. yüzyılda teolojinin olağanüstü bir gelişme sergilemesine engel olmamıştır; hukuka gelince, XIV. yüzyılın başlarında İtalyan hukukçuları arasında pek çok hümaniste rastlayacağız! Demek ki burada ortak bir düşmana karşı sadece arızi bir ittifak söz konusu olabilir. Giraud de Cambrai'nin *Gemma ecclesiastica*'sında [*Kilisenin Mücevheri*] (XXX:2) söylediği gibi, eğer bir hukuk istismarı varsa demek ki, bir mantık istismarı da olmuştur: *De litteraturae defectu ex legum humanarum et logices abusu proveniente*.

Edebiyat için son derece zararlı olan bu karşı çıkışta mantığın büyük bir rol oynadığı kuşku götürmez (J. L. Paetow). O dönemde Batı okullarında diğer altı serbest sanatın mantık tarafından ve bunun hemen ardından Sanatlar Fakültesinin Aristoteles felsefesi tarafından istila edilmesine tanık olmaktayız. Teoloji, bu harekete ket vurmak için akıllıca davranıp filozofların başına geçmiştir. Teoloji onların generalidir, bu yüzden onları izlemesi gerekmektedir. Böylece klasik *eloquentia*'yla beslenen patristik tarzdan teolojinin ardından yöntemini diyalektiğin dikte ettiği "skolastik" denilen teoloji ortaya çıkmıştır. Bu yüzden XIII. yüzyıl, kendi sunuş yöntemlerini yenilemek ve mükemmelleştirmek için felsefenin o dönemde elde ettiği zaferlerden yararlanmasını bilmiştir ve bu da Hıristiyan teoloji tarihinde canalıcı öneme sahip bir andır. Olduğu gibi koruduğu geleneğin mirasına sadık kalan teoloji, o dönemde bir bilim olarak oluşmuştur, fakat yeni teoloji felsefi gelişmeden yararlanırken ve felsefeye katılarak ona faydalar sağlarken, *grammatica*'nın kaybetmekten başka şansı yoktu; çünkü Babaların teolojisinin doğal hazırlık dersleriydi; oysa yeni teolojinin doğal hazırlık dersleri mantıktı. Klasik Latin kültürü, Roma İmparatorluğunun çöküşünden sonra varlığını nasıl korumuştu? Bunun nedeni klasik Latin kültürünün, Latin Hıristiyan teolojisinden –Ambrosius'unkinden, Cyprien'inkinden, Augustinus'unkinden ve Büyük Gregorius'unkinden– ayrılmaz olarak Kilise tarafından korunmasıydı. Tam tersine teolojinin yöntemini mantıkta aramaya başlamasından itibaren, Aristoteles'in diyalektik felsefesi, doğal olarak Batı okullarında gramerin yerine geçmiştir.

XIII. yüzyılın üniversite yönetmelikleri, bu değişimin aşamalarını görmemizi sağlamaktadır. Tam anlamıyla gramer, ilk önce ikiye ayrılmıştır: Biri, Romalı hocaların *institutio puerilis*'ine karşılık gelen üniversite eğitimine hazırlık olan gramer ve diğeri de Toulouse Üniversitesi'nin bir mektubunun 1229'da bahsettiği "serbest sanatları öğreten mantıkçılar"a ait olan üniversite grameriydi. Aynı yıl Toulouse Üniversitesi, bilim hocalarının ücretlerini yıllık yirmi mark olarak belirlerken basit gramercilerinkini de sadece on mark olarak belirlemiştir. Kendileri ve eğitimleri, üniversitelerin kapı

girişine bu şekilde sürgün edilen bu hocalar, mantıkçıların öğrettikleri gramerin, temel eğitim programları dışına atıldığını görmüşlerdir. 1252 yılının başlarında Paris Üniversitesi'ndeki İngiliz Milleti Tüzüğü, sanat öğrencileri için dört yıllık bir ders süresi vermiştir: Bu programda Aristoteles'in yedi eseri ve Gilbert de la Porrée'ye atfedilen *Liber sex principiorum* [*Altı İlke Kitabı*] adlı eser bulunmakta, grameri temsilen yalnızca Priscianus bunların arasında yer almaktaydı; gramer derslerine, sekize karşı tek bir ders tanınmıştır ve başka klasik yazar zikredilmemiştir. 19 Mart 1255'te Sanatlar Fakültesi Aristoteles'in hemen hemen bütün eserlerini tüzüğüne geçirmiştir: *Mantık, Fizik, Etik, Metafizik, De animalibus* [*Canlılar Üzerine*], *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine, De anima, De Generatione et corruptione* [*Oluşum ve Bozulma Üzerine*], *De sensu et sensato* [*Duyum ve Duyumlayan Üzerine*], *De somno et vigilia* [*Uyku ve Uyanıklık Üzerine*], *De memoria et reminiscentia* [*Bellek ve Hatırlama Üzerine*]. Bu eserlere bir de, Boetius'un *Liber sex principiorum* [*Altı İlke Kitabı*], *Liber de Causis* [*Nedenler Kitabı*], *De hebdomadibus* [*Yedinci Günler Üzerine* ve Costa ben Luca'ya (Constabulinus) atfedilen *Liber de differentia spiritus et animae* [*Ruh ve Tin Arasındaki Ayrım Üzerine Kitap*] eklenmiştir. Bu şiddetli felsefe baskınına karşı gramer yalnızca Priscianus'u kullanabilmiştir. Dört yıllık eğitimin aynı programı içerdiği Toulouse Üniversitesi'nin 1309 tarihli yönetmeliğinde de görebileceğimiz gibi ilk eğitim yılında günde bir saatlik bir ders bile ayrılmayan Priscianus (*Priscianus minor*) aceleyle atlatılmaktaydı. Demek ki bu programlarda klasik eğitim için hiç yer yoktu; üniversiteye başlarken bu klasik eğitimin işi bitmişti.

Bu duruma şahitlik edecek eserler yok değildir. Paris Üniversitesi'nde Jean de Garlande Edebiyatı cesaretle savunmuştur. 1195 yılına doğru İngiltere'de doğmuş, Jean de Londres'un 1210-1213 yılları arasında öğrencisi olmuş Jean de Garlande, 1220 yılında Paris'e, hatta bazılarına göre adını aldığı Garlande sokağına yerleşmiş görünmektedir. Alcuin döneminde olduğu gibi bir İngiliz, Fransa'da yok olan grameri kurtarmaya gelmişti, fakat Alcuin'den farklı olarak Jean de Garlande, göç ettiği için üzülmemiştir. "İngiltere annemdir ve Fransa da dadımdır, ama ben annemden çok dadımı seviyorum" diye yazmıştır *De triumphis Ecclesiae*'sinde [*Kilisenin Başarıları Üzerine*]. Demek ki Paris Üniversitesi'nin mantıkla dolmuş havasına tahammül edecek bir Latinci hâlâ vardı. 1229 tarihindeki üniversite grevleri sırasında ve kargaşa döneminde Jean de Garlande, Toulouse'a göç etmiş ve orada yılda on marka gramer dersleri veren iki hocadan biri olmuştur. 1232'de Paris'e döndüğünde öleceği güne kadar orada ders vermiştir; Jean de Garlande'un ölüm tarihi bilinmemektedir; zamanla bu tarih 1252, 1258, 1267 olarak düşünülmüş, hatta 1272 gibi ileri bir tarihe bile atılmıştır.

Jean de Garlande, çok eser vermiş bir yazardı. İki müzik incelemesi *–Introductio in contrapunctum pro rudibus* ve *Tractatus de cantu plano* [*Basit Şarkı Üzerine İnceleme*]– bir *Dictionarus*'u [*Sözlük*] –ki bu eser "dictionnaire" (sözlük) kelimesinin bugüne dek bilinen en eski kullanımıdır ve burada kelimeler alfabetik sıraya göre değil de konuya göre toplanmıştır– uyaklı başka bir sözlükçe olan *Dictionarius metricus*'u [*Vezinli Sözlük*], aralarında bir destanın da bulduğu çeşitli şiirler, ünlü *Morale scolarium* [*Ahlak Eğitimi*] ve *Epithalamium*'u [*Düğün Şarkısı*] (veya *Liber Virginis Mariae*) kaleme almıştır. Zikrettiğimiz son eserin girişinde Jean, felsefenin ve yeni sanatın yeryüzündeki haccını, Tanrı'nın Mısırlılara astrolojiyi öğreten İbrahim, gerçek Tanrı'nın bilgisine ulaşan Sokrates (*in veri Dei cognitionem studio penetrasse*), Musa'nın kitaplarını yerinde kullanmasını bilen Platon gibi eski azizlere nasıl hikmeti ilham verdiğini anlatmaktadır. Ona göre daha sonra da Romalılar Yunanlılardan serbest sanatlar bilimini miras almışlardır. Horatius'un söylediği gibi (*Mektuplar*, II:156-157):

Graecia capta ferum victorem coepit et artes
Intulit agresti Latio.

Daha da sonra bilgi, "Alpleri aşarak" Paris'e yerleşmiştir. Bu İngiliz, Alcuin'i zikretmemiş ve Batı'yı verimli kılan canlı bir kaynak gibi felsefenin artık fışkırdığı yerin Paris olduğunu gözlemlemekle yetinmiştir: *Jam ita gradatim transalpinavit in Galliam philosophia Parisius, ibique velut fons emergens vivis purissimis totum irrigat occidentem.* Bununla beraber Jean de Garlande, felsefi bilginin bu merkezinde Edebiyatın gerilemesinden yakınmaktadır. *Morale scolarium* (1241), Paris'te Sanat Tanrıçalarının (Muse) suskunluğuna ve şaşkın kalmalarına üzülmektedir. Hukuk ve Tıp gibi gelir sağlayan sanatlar, modadır ve artık sadece para getiren şeylerle ilgilenilmektedir. Oysa serbest sanatlar kendi içlerinde iyidirler, bunlarda aşırıya kaçmak sadece eleştirilebilir. Kraliçe Teolojinin, hizmetkârlarını –ki bunlar *artes liberales*'tir– kaybetmesini istemiyorsak, çöküşte olan sanatları acilen kurtarmak gerekmektedir: "Dikkatli olalım! Teolojinin yardımcısı olan yedi serbest sanatın eğitimini bozarak ve ışık yerine küller saçarak Şeytan gece gündüz Paris Üniversitesi'nin yıkımı için çalışmaktadır." Öğrencilere, yazarların kendilerini okuyun, diye tavsiye etmiştir; ve Villedieulü Alexandre'ın *Öğretiye Dair*'i ve Evrard de Bethune'ün *Helenizm*'i gibi fakir elkitaplarından kaçının; bu, süt yerine zehir içmektir: "Paris Üniversitesi'nin bu hatası, hâlâ vakit varken düzeltilmelidir; kullanım dışı kalmış yazarları yeniden yerlerine getirmek için bir yasa çıkarılmalıdır." XIII. yüzyılda klasik eğitimin gerilemesinin bu şahidi, bu eğitim için diriliş sözü gibiydi.

Henri d'Andelys'in XIII. yüzyılın ikinci çeyreğine ait gibi görünen *Yedi Sanat'ın Savaşı* (*La bataille des Sept Arts*) adlı tuhaf şiirinde bu haber daha da güçlü bir biçimde yankılanmıştı. Bu eserde, Paris ve Orléans, verilmesi gereken eğitim hakkında uzlaşamamaktadır. Paris "otorite olan" eski yazarlarına başvuran Mantık'a sahipken Orléans rahipleri "gramercilere" sahiptir; Orléans "yazarlar" tarafındadır ve diyalektiğe "quiqueliquique" muamelesi yapar. Aslında "Mantığın elinde rahipler vardır," oysa Gramer'in orduları eriyip yok olur. Bayrağını yükseltir ve Orléans yakınlarında ordusunu toplar. Bu ordunun arasında Priscianus, Donatus, Villedieulü Alexandre ve Evrard de Bethune gibi eski ve modern gramercilerin dışında antikçağın ve ortaçağın şairler topluluğu da bulunmaktadır: Homeros, Vergilius, Lucain, Statius, Terentius, Ovidius, Horatius, Perse, Juvenal, Seneca, Martial, Jean de Hauteville, Mathieu de Vendome, Alain de Lille, Bernard Silvestre. Henri d'Andelys burada eskilerden ve modernlerden oluşmuş iki grup görmez; ona göre Vergilius'un çağından kendi dönemine kadar hiç kesintiye uğramadan devam eden aynı Latin şiiridir. Öte yandan Mantık kuvvetlerini Montlhery'de toplar. Bunların başında yaverliklerini Jean le Page (Jean Pagus), Pointlane de Gamache ve Nicole'ün üstlendikleri (Nicole de Paris) Pierre de Courtenay bulunur; bunlar iki savaş makinesini –"trive ve cadruve"– savaş arabasına yerleştirirler. Henri d'Andelys'nin hikâyesinin bu noktasında karmaşaya düştüğü yanlış olarak iddia edilmiştir. Durum hiç de böyle değildir. *Trivium*'un grameri gerçekten de düşmanın eline geçmiştir; bunu şiirinin 93.-98. mısralarında da görmekteyiz:

Et la gent Grammaire perverse,
Ront lessié Claudian et Perse,
Deux molt bons livres anciens,
Les meillors aus gramairiens,
Tuit font la contralietez
De la bone ancienetez.

Daha ileride korkunç hain Barbarismus'u izleyen Boetius ve Macrobius gibi döneklerin Gramere karşı savaştığını görmekteyiz. Donatus'un *Ars grammaticae*'inin [*Gramer Sanatı*] üçüncü bölümüne bu isim verilmekteydi (*Donatus major*); Barbarismus, Gramer'e körü körüne bağlıydı; fakat Sanatlar Fakültesinin tüzüğü 1215'e kadar bunun okutulmasını emretmişti: Artık Mantıktan topraklarını elde etmişti ve bu yüzden de Yazarlara karşı onun saflarında savaşmaktaydı:

Mès il maintenoit celle guerre
Qu'els pais Logique avait terre. (mısra 236-237)

Demek ki burada XIII. yüzyılın mantıklaştırılmış Gramerinin Edebiyata karşı başkaldırısına ve Henri d'Andelys'nin yedi serbest sanatın genelini değil de eski yazarların okutulmasını savunduğuna şahit olmaktayız. Bazen astronomiye, aritmetiğe ve geometriye çullanması onun ilgisini asıl eski grammatica'nın çektiğini göstermektedir. Bu şiirin şiirselliğin kanadının dokunduğu tek mısrasında grameri, Montlhery sarayına çekilen kibirli sanatlara karşı koyduğunda o, bu grameri, yani Bernard de Chartres'ın gramerini düşünmüştür:

Et de ce firent elles savoir
Qu'els aiment les choses hautaines,
Et Gramaire aime les fontaines. (mısra 313-315)

Henri'nin vuku bulan maskaraca maceralarını anlattığı iki savaştan sonra Gramer yenilmiştir. Mantık barış önerilerini sunmak için ona bir elçi gönderir, fakat zavallı elçi hiç gramer bilmemektedir; dolayısıyla meramını anlatamaz ve utanç içinde Montlhery'ye döner, orada da yürümeyi bilmediği için onu teselli etmeye çalışan Astronomi ona uçmayı öğretmek ister. Ne yaparsınız? Moda bu. On beş yaşına gelmeden diyalektik öğreniliyor: "La logique est ore aus enfants" (mısra 411). *Sophismata* [*Safsatalar*] ve *İnsolubilia*'larıyla [Çözümsüz Sorular] savaşan Mantığı kalesinden çıkaramayan Gramer, savaşı bırakır ve Orleans ile Blois arasında bir yere çekilir. Niye İle-de-France'a gitsin ki? Orada tanıdığı kimse yok. Birkaç İngiliz ve Alman az da olsa ona ilgi duymakta ama Lombardlar ve Dictamenler onu bir yakalarlarsa kuşkusuz boğarlar. Yine de cesaretli olunmalı! Her şeyin bir zamanı vardı:

Dusqu'a XXX ans si se tendront
Tant que noveles genz vendront,
Qui recorront a la Gramaire,
Ainsi comme l'en soloit faire
Quant fu nez Henri d'Andeli. (mısra 452-454)

Paris Üniversitesinin XIII. yüzyıldaki bu görünümü inanılmaz bir berraklığa sahiptir. Burada, Klasiklerin darmadağın olduğu, sanat öğrencilerinin sadece felsefeyle ilgilendiklerini ("Et li arcien n'ont mes cure Lire fors livres de nature" mısra 91-92), "Augustinus'un, Ambrosius'un, Grigoire'un Giroime'un, Bede'in Ysidore'un" savaşın

dışında kalmaya ikna ettikleri bir teolojiyi ve bunları hatırlatmak için gelecek bir nesle güvenen sürgünde bir Edebiyat yandaşını görmekteyiz. Henri d'Andelys, kötü kahin değildi. Beklediği nesil doğacaktı, fakat onun düşündüğü gibi otuz yıl değil yetmiş yıl sonra, mütevazi bir gramerci olan Carpetras'ın sınıfında, Petrarca adında dokuz yaşında küçük bir çocuk ilk kez Cicero'nun müziğini işittiğinde.

KAYNAKÇA

L. J. PAETOW, *The Arts course at Medieval Universities with special Reference to Grammar and Rhetoric*, Champaign (Illinois, ABD), 1910 (temel eser). – Edm. Faral, *Les Arts Poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Paris, H. Champion, 1924. – P. Lehmann, *Pseudo-Antike Literatur des Mittelalters*. Leipzig, Teubner, 1927. – Ch. Sears Baldwin, Medieval Rhetoric and Poetic, New York, Mc Millan, 1928. – E. K. Rand, *The Classics in the XIIIth Century*, in Speculum, 1929, s. 249-269 (mükemmel bir derecede dengeli). – J. C. Russel ve P. J. Hieronimus, *The Shorter Latin Poems of Master Henry of Avranches relating to England*, Medieval Academy of America, 1935.

Spekülatif gramerle ilgili vazgeçilmez bir başlangıç noktası için bkz. M. Grabmann, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, in Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hueber, 1926, c. I, s. 104-146. – G. Wallerand, *Les œuvres de Siger de Courtrai*, Louvain (Les philosophes belges), 1913 (çok önemli). – Buna bir de Ch. Thurot'un daha önce zikrettiğimiz klasik eserini eklemek gerekir, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge*, Paris 1868.

JEAN DE GARLANDE. – L. J. Paetow, *The Morale scolarium of John of Garlande*, Berkeley, University of California Press, 1927.

HENRİ D'ANDELYS.- L. J. Paetow, *The Battle of the Seven Arts*, Berkeley University of California Press, 1914 (inceleme, Fransızca metinler ve İngilizce çevirisi).

SEKİZİNCİ BÖLÜM

XIII. YÜZYILDA FELSEFE



XIII. yüzyıl, tam anlamıyla skolastik teolojinin çağıdır, aynı zamanda da XVI. ve XVII. yüzyılda okullarda felsefi eğitimin temelini oluşturacağı için aynı adla anılacak olan felsefenin hazırlanacağı çağdır. Tolet okul elkitaplarında –örneğin Rubio ve *Conimbricenses*– vardığı noktadan ele alındığında skolastik felsefe, şaşırtıcı bir tekdüzelik sergilemektedir. O andan itibaren Hıristiyanlaşmış Aristotelesçilik ve François Bacon ile Descartes'in kısırlığını bol bol eleştirecekleri diyalektik yöntem söz konusu olacaktır. Fakat XIII. yüzyıl bunun sadece hazırlık dönemidir; kendisini ifade ettiği dilin tekdüzeliğine rağmen –çünkü orada yalnızca Arapça metinden ve Yunanca metinden yapılan Aristoteles çevirileri arasındaki farklılıktan başka bir farklılık göremeyiz– hemen hemen bütün sorunlarda çok değişik görüşler meydana gelmiştir. Bu fikir hareketinin temelinde, Aristoteles'in bilinen incelemelerini öğrencilerinin huzurunda yorumlamak veya eskiden söylendiği gibi "okumak"tan başka bir görevi olmayan Sanatlar Fakültesi'nin hocalarının verdikleri eğitim bulunmaktadır.

Böylece şifahi eğitimin rahatlığı içinde, bazıları belki parlak zihinler üzerinde belirleyici izler bırakmış olabilecek ve bizim asla bilemeyeceğimiz sayısız sözler sarf edilmiştir. Bu sanat hocalarının kaleme aldıkları yorumların çoğu hâlâ neşredilmemiştir ve çok azı ciddi anlamda incelenmiştir. Bu metinlerin gerçek bir incelemesinin nelere yol açacağını ve XIII. yüzyılda fikirler tarihinin şu anki görünümünü ciddi anlamda değiştirip değiştirmeyeceğini kestiremeyiz. Kuşkusuz böyle bir inceleme bu tarihi büyük ölçüde zenginleştirecektir, fakat şunu da unutmamalıyız ki, bu teologlar Aristoteles'i kendi eserlerinde ihtiyaç duydukları ölçüde yorumlamışlardır ve XIII. yüzyılın hocalarının korunmuş eserlerini tamamen incelesek bile, sadece en büyüklerinden birkaç isim anarak söyleyecek olursak, Roger Bacon, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas ve Duns Scotus gibi teologların yaptıkları yorumların felsefi değeriyle kıyaslanabilecek eserler ortaya çıkacağını umut etmek pek mümkün görünmemektedir. Bunun nedeni de çok basittir. XIII. yüzyılın felsefesi, Aristoteles'in basit şerhi olmayı aştığı ölçüde bu felsefe Hıristiyanların yeni yorumu olmuştur. Yaratıcı ışıltı, Yunan felsefesiyle Hıristiyan vahyinin temasından bazen de çatışmasından fış-

kırmıştır. Tam anlamıyla felsefe bu nedenlerin buluşmasından mı doğmuştu? Aslında bu zor bir sorudur ve filozofları da oldukça uğraştırmıştır. Tarihin söyleyebileceği tek şey bu olgunun mümkün olabileceğidir, çünkü bu olgu gerçekleşmiştir.

I

GUILLAUME D'AUVERGNE'DEN HENRI DE GAND'A

Gundissalinus'un yeni keşfedilen Yahudi ve Arap filozofları özümseme çabası, bu girişimin zorluğunu ve Hıristiyan inancın ne tür risklerle karşılaşacağını açıkça göstermişti. Papa IX. Gregorios'ın, Paris teologlarına, çağın her türlü biliminden arındırılmış (*sine fermento mundanae scientiae*) ve felsefi hayallerle karışmamış (*non adulterantes verbum Dei philosophorum figmentis*) saf bir teoloji öğretilmesi şeklinde yaptığı resmi uyarıya (7 Temmuz 1228), aslında bu kurmaca ürünlerin öğretildiği bir okul ortamında uyulması hemen hemen imkânsızdı. Geriye dönmek ve yalnızca serbest sanatlara geri gelmek birkaç kişiye hoş gelse de bunun imkânsız olduğu ortaya çıkmıştı. Felsefi incelemelerin atılımını hiçbir şey durduramayacağı için teologlar bunun başına geçmekten daha iyi bir çare bulamamışlardı.

Bu yöndeki ilk çabalar çok iyi bilinmemektedir. Bunların en eskisi XII. yüzyılın sonlarında başlamış görünmektedir; örneğin Paris'te 1167-1205 yılları arasında teoloji dersleri veren ve Aristoteles'in *Metafizik*'ine en az bir kez gönderme yapmış görünen Pierre de Poitiers'nin *Şerhler*'i ve *Hikmetler Hakkında Yorum*'u veya o dönemde bile *Fizik*'i bilen Simon de Tournai'nin (ölüm yaklaşık 1203) *Somme théologique*'i [*Teolojik Risale*]. Bunlar yine felsefi sorunlara çok nadiren ve yüzeysel olarak değinilen, tamamen teolojik eserlerdir. Papa IX. Gregorios tarafından Aristoteles'in eserlerini düzeltme komitesinin başına seçildikten kısa bir süre sonra 1231'de ölen Guillaume d'Auxerre'in *Summa aurea*'sında [*Altın Risale*] artık aynı şey söz konusu değildir. Yakın zamanda yapılan araştırmalar, onun hür irade, erdemler veya doğal hukuk gibi bazı ahlaksal sorunları ele aldığında gösterdiği orijinal yönü açığa çıkarmıştır (O. Lottin). Philippe le Chancelier'nin (ölüm 1236) *Summa de Bono* [*İyi Üzerine Risale*] adlı eseri hakkında henüz yayımlanmamış başka çalışmalar ise, varlığın aşkın özellikleri – bir, doğru ve iyilik-hakkında ilk incelemeyi yazma onuruna sahip olduğunu göstermektedir (H. Pouillon). Demek ki bu kez özü itibariyle felsefi ve Philippe tarafından da öyle incelenmiş ama yine de tamamen teolojik bir eser içine yerleştirilmiş bir sorun söz konusudur. Aristoteles ve Arap filozoflarını ele alış tarzı, Hıristiyan felsefesi-

nin artık onlarla karşılaşmaktan kaçınamayacağını ispatlamaya yeter. Son olarak Philippe'in *Risale*'si XIII. yüzyılın Hikmetler üzerine Yorumların ve Külliyatların oluşturduğu devasa ortak eserin bir halkası olması açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bunları birbirinden ayıramayız, binbir gizli geçişle kendi aralarında bağlantılara sahiptirler, ki bilgisi derin kişilerin ayrıntılı araştırmalarının girişini bulmayı bazen sağlamaktadır. Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auxerre'e bağlıydı; Jean de la Rochelle ve ondan sonra başkaları gayretlerini Philippe'inkine ekleyecekler; Albertus Magnus, Jean de la Rochelle'in yazılarından faydalanacaktı. Böylece bu eserler birbirlerini devam ettirerek, eleştirerek ve tamamlayarak Aziz Aquinolu Thomas'ın yakında gerçekleştireceği planı yavaş yavaş belirleyeceklerdi.

Bu teologların henüz yayımlanmamış eserlerinin yayımlanması, yakın bir zamanda bazı açı farklılıklarına neden olabilir, fakat şu ana dek XIII. yüzyılın başlarında bütün isimlere hâkim olan Guillaume d'Auvergne'dir. Guillaume d'Auvergne, 1180 yılına doğru Aurillac'da doğmuş, Paris'te teoloji hocası olmuş, 1228'de Papa IX. Gregorios tarafından Paris piskoposu ilan edilmiş, arkasında o dönemde tartışılan sorunlar konusunda son derece bilgilendirici, orijinal, canlı ve çok sayıda teolojik eser bırakarak 1249 yılında vefat etmiştir. Felsefe tarihi açısından çok ilgi çekici olan eserleri şunlardır: *De primo principio* [*İlk İlke Üzerine*] (yaklaşık 1228), *Ruh Üzerine* (1230) ve *Evren Üzerine* (1231-1236 yılları arasında). XIII. yüzyılın başlarında sahip olduğu konum, onu bir öncü olarak görmeye itmektedir; fakat kesin bir gerçeklikle birlikte bir yanılsama da bulunmaktadır. Düşünce alışkanlığıyla olduğu gibi yazım tarzıyla da Guillaume, bunu yargılamak için yeterince dıştan bakamayan Gundissalinus'un dışında XII. yüzyılın tanımadığı Arap âlemi karşısında Platoncu ve Augustinusçu tepkiyi ifade eden XII. yüzyılın sonlarına aittir.

Guillaume, eğitime yönelik yazmamıştır. Her tür diyalektik ve okul baskılarından uzakta olduğu için genellikle kullandığı üslup hitabetten çok sohbet tarzındadır, zaten bu yüzden onu bu kadar iyi bilmekteyiz. Heyecanlı, nükteci ve fikir tartışmalarında bazen alaycı olan Guillaume'un şarabını iyi seçtiği bellidir: Angers, Saint-Pourçain ve Auxerre üç iyi bağdır; üçüncüye güvenebilmek için ilk ikisini bilmek yeterlidir. Kaldı ki büyük bir hikâye anlatıcısıydı. Herkes en azından bu hikâyelerden birini bilir, örneğin "Kilisenin öğrettiği gibi" sunak kutsama ayinine inanamayan teoloji üstadı hakkında "li evesques Guillaume de Paris"in Aziz Louis'ye anlattığı, ondan Joinville'e ve Joinville'den de bize geçen hikâyeyi herkes bilir. Son olarak o bir Fransızdı ve bu yüzden de onun XII. yüzyıla ait olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü XII. yüzyılın Fransız yüzyılı olduğunu ileri sürmek biraz abartılı olsa da, bu döneme iki Fransız

hâkimdi: Abélard ve Bernard de Clairvaux, Fransız düşüncesinin önemli anlarında karşılaştığımız düşman kardeşlerin ilk örneğidir; Descartes ve Pascal'de bir diğer örneğini bulduğumuz bu çiftlerde bir taraf tutkulu kalplerini aklın hizmetine sunarken öteki taraf da güçlü duyguların hizmetine berrak akıllar sunmaktadır. Kuşkusuz Guillaume d'Auvergne, bu sınıflara dahil değildir, ama XIII. yüzyıl teoloji veya felsefe tarihinin anmadan geçemeyeceği soyun sonuncusudur. Bir kilise kurumu ve onun gibi de Katolik olan Paris Üniversitesi, Hıristiyanlığın entelektüel uzlaşmalarında bir *clearing-house* gibidir. Bu yüzden orada yabancıların bulunması çok doğaldır ve büyük yabancı isimlerin çoğunluğu oluşturması anlaşılabilir; ama orada büyük isimlerin arasında niye tek bir Fransız bile olmadığını açıklamak zordur: Halesli Alexandre, Roger Bacon ve Ockham İngiliz'di; Duns Scotus İskoçtu; Albertus Magnus ve Eckhart Almandı; Bonaventure ve Aquinolu Thomas İtalyan'dı; Henri de Gand Belçikalıydı; Siger de Brabant'ı ve Daçyalı Boetius'u da hatırlayacak olursak Fransa'nın yüzyıl başındaki Armaury de Bene'in dışında bu tür ortamlarda kaçınılmaz olan büyük heterodoksları bile üretemediği görülür. Mantığın hafifletilmiş atmosferinden hoşnut, içsel hayatın tecrübesine dayandığı ölçüde güvenli olan bu devasa diyalektik yapılar Fransa'yı şaşkın bırakmaktadır ve XIII. yüzyılın son büyük Fransız eserinin –Guillaume d'Avergne'e ait olan– eski okula ait bir teologun yeni keşfedilen Arap filozofları üzerine eleştirel düşüncesi olması kuşkusuz bir tesadüf değildir.

En azından bu noktada Guillaume gerçekten Albertus ve Thomas'ın yüzyılına aittir. Hıristiyan alimlerinin artık görmezden gelemeyecekleri Hıristiyan olmayan fizikler, psikolojiler, metafizikler ve ahlaklar ortadadır. Fakat bunlardan pek çoğu bunları ya hiç bilmemekteydi ya da az bilmekteydi, yine de bu durum kendilerini ve Hıristiyanlığı gülünç duruma sokarak bunları tartışmalarını engellememiştir. Guillaume onları hiç affetmemiştir. Bu konudan bahsettiğinde Albertus Magnus'un daha sonra olacağı gibi çok kabalaşabilmektedir; fakat genelde bundan kaçınmıştır: "İşte benim öğüdüm: felsefe konusunda yalnızca ve her zaman filozoflara başvuracaksın ve uzman olmayanlarla tartışmaya, çatışmaya ve ağız dalaşına girmeyeceksin, çünkü onların söyledikleri hayal ve sayıklamadan öte bir şey değildir." Bu teolog, iyi bilinmeyen fikirlere etkili bir biçimde karşı konamayacağını ve kendisinden sonra Albertus ve Aquinolu Thomas'ın yapacağı gibi felsefeyle ancak filozof olarak baş edileceğini anlamıştır.

Guillaume d'Auvergne, değerler konusunda hep sağduyulu davranmıştır. Cebrol'ün ilahi iradeciliğinden dolayı bu filozofu yüceltmek konusunda aşırıya kaçmışsa da, İbn Sina'nın önemini ve Hıristiyan teologları için öz ve varoluş ayrımının hayati

bir önem taşıdığını görmüştür. Varlık (*esse*) kelimesinin iki anlamı vardır. İlk önce kendi içinde ele alındığında ve arazlarından soyutlandığında öz veya töz anlamına gelir: *Substantia rei et ejus esse et ejus quidditas*, yani özün ne olduğunu söyleyerek tanımın anlamına geldiği ve açıkladığı şey; fakat aynı zamanda herhangi bir şey hakkında söylendiğinde *est* (-dir, olmak) fiilinin gösterdiği şey anlamına da gelmektedir. İkinci anlamda *esse* tanımın ifade ettiği öz anlamına gelmediği gibi ona yabancıdır da. Ancak bu kuralın bir istisnası da vardır, o da Tanrı'dır. Varoluşsal anlamında "*esse* hiçbir varlığın tanımına girmez; genel olarak herhangi bir varlığı düşünelim, örneğin bir insanı, bir eşeği veya istediğimiz herhangi bir şeyi, onu varolmasa da (l'exister) tasavvur edebiliriz. Tek istisna, varolmak tanımı özü için kullanılanla ilgilidir; çünkü onun kendisi ve varolması mutlak anlamda aynı şey olduğu için onun özü varolması olmadan tasavvur edilemez." Demek ki Guillaume d'Auvergne, el-Farabî ve İbn Sina'dan çıkarak Aziz Aquinolu Thomas'ın metafiziğinde son noktayı bulan öz ve varoluşun ayrımı çizgisinde bulunmaktadır.

Bu ilke, *Teslis Üzerine* (veya *De primo principio*) adlı eserinde Tanrı'nın varlığının kanıtlarının temelidir. Her varlık, özü varoluşu ister içersin ister içermesin, olduğu gibidir. Demek ki ister kendinden ötürü ister başkasından ötürü varolsun, olduğu gibidir. Bununla beraber yalnızca başkasıyla varolan varlıkların varolması tasavvur edilemez, çünkü böyle olan her varlığın varoluşunun bir nedeni olmalıdır, o neden de ya kendiliğinden vardır veya bir nedene sahiptir, bu da sonsuza kadar böyle devam eder. Demek ki yalnızca üç varsayıma yer vardır: Ya başkasından dolayı varlık dizisinin sonsuz olduğunu kabul etmek, ki bu da akıl için sonsuzluk gibi tasavvur edilemezdir; bu varsayım da zaten hiçbir şeyi açıklamaz, çünkü açıklanması gereken başkasından dolayı olan varlıkların varoluşudur; ya birbirinin nedeni olan dairesel bir diziyi kabul etmek, bu da saçmadır, çünkü bu durumda bu varlıklar dolaylı olarak birbirlerinin nedeni olurlar; ya da özü itibariyle varoluşa sahip olan kendinden menkul bir varlığı kabul etmek, ki o da Tanrı'dır. Burada haklı olarak Guillaume'un Anselmuscu varlıkbilimciliği aştığı gözlemlenmiştir (A. Masnovo). Bunu İbn Sina'nın tavsiyesi üzerine aşmıştır ve yine burada Aziz Aquinolu Thomas'a yol açmıştır.

Bu yönde kendisi acaba nereye kadar ilerlemiştir, bunu belirlemekte güçlük çekmekteyiz. Guillaume'un tasavvur ettiği şekliyle Tanrı mutlak anlamda basittir, bunun nedeni de onun içinde *esse*'nin gerçekte ve düşüncede ayrılmaz olmasıdır. Zaten Tanrı'nın tanımlanamaz olması da bu yüzdendir. Onun özünden bahsedebiliriz, fakat onun hakkında *quid sit* sorusunu soracak olursak cevap bulunamaz; demek ki "quiddite"si yoktur: *non habet quidditatem nec diffinitionem.* Ona uygun olacak tek

isim, kendisinin *Mısır'dan Çıkış*'ta (III:13-14) kendisine verdiği isimdir: "Olan," yani Varlık: *Ens adeo declarat ejus essentiam, ut ipse Per ipsum innotescere voluerit filiis Israel: quo uno nota sint omnia quaecumque de essentia ipsius dici possunt.* Yine de Guillaume'un yaptığı gibi kendimize burada olmak kelimesinin hangi anlama geldiğini sorabiliriz. Aziz Aquinolu Thomas'ın ilk yöneleceği anlam olan saf varoluşsal gerçeklikten, edimsellikten çok ona göre hedeflediği ilk şey "olma zorunluluğu"dur veya İbn Sina'nın *necesse esse*'sidir. Thomasçılıktan çok Scotusçuluğu müjdelediğini söyleyerek Guillaume'un bu kavram sayesinde Tanrı'ya Tanrı olarak değil de varlık olarak ulaşıldığını söylediği ileri sürülmüştür. İbn Sina'nın idrakin ilk nesnesi olduğunu söylediği *ens* kavramıyla Tanrı aklımıza hemen *in quantum ens* olarak yerleşir; *in quantum autem Deus et Dominus non est ex primis apprehensionibus.* Demek ki Guillaume Kitab-ı Mukaddes gibi konuşsa da, burada İbn Sina'nın *necesse esse Per se*'sini düşünmekteydi, Thomasçı Tanrı ise *esse*'sinin sonsuz ve saf edimselliğinin sadece sonucunda böyledir.

Guillaume d'Auvergne ilahi özün ve varoluşun aynılığı noktasındaki yorumunda İbn Sina ve İbn Meymun'a (*Rehber*, I:63) yakın kalsa da, yaratılmış özün ve varoluşun ayrımı noktasında onları açıkça aşmamıştır. Bu ayrımın, madde ve şeklin ayrımından çok farklı olduğunu berrak bir biçimde görmüştür, ki bu da son derece önemlidir. Bunun dışında bunu, yalnızca aklın ortaya koyduğu ideal bir ayrım olarak değil aynı zamanda reel bir ayrım olarak tasavvur etmiştir, ki bu da son derece önemlidir, fakat Thomasçılıkla olan uzlaşma burayla sınırlı kalmıştır. Bu noktadan daha ileriye gittiğimizde, Guillaume ve Maimonide için söz konusu olduğu gibi ortak üstatları İbn Sina için de geçerli olan şu ilk farklılığa varırız: Varoluş özün bir tür arazıdır, ki buradan da ikinci hayati farklılığa varırız: Varoluş özle bir *quo est* gibi bileşmekte, bu *quo est* de edimi olacağı *quod est*'e dışarıdan eklenmektedir. Guillaume'a mahlukun *esse*'siyle ne demek istediğini sorduğumuzda hemen şu cevabı alırız: İlahi *esse*'nin bir katılımıdır. Bu ifadeyi kullanırken, eşyanın varoluşunu birinci varlıktan tezahür etmiş kendisinden önce bulunan varlıkların bir katılımı olarak kabul eden İbn Sina'dan tamamen ayrılır, aynı zamanda yaratılmış özü öylesine Tanrı'ya bağlar ki onun kendi varoluşu tamamen kaybolur, artık mahluk, bütün varolması "Tanrı aracılığıyla varolması"na indirgenmiş bir özden ibarettir. Tabii Tanrı, şeylerin olduğu varlık değil de her şeyin varolmayı borçlu olduğu varlıktır (*esse quod sunt, non autem quod sunt*). Guillaume, bütün gücü yalnızca Albertus Magnus ve Eckhart'da ortaya çıkacak olan tipik bir ifadeyi kullanarak (B. Muller-Thyme) ruhla bedenin ilişkisini, ilahi *esse*'yle yaratılmış özlerin ilişkisiyle karşılaştırır: *Quedmadmodum anima est vita corporis, sic om-*

nium esse Deus intelligatur; zaten bu yüzden varlıkların varoluşu bir anlamda araz olarak kalır: Tek yüce öz –ki bu Tanrı'dır– her şeyin tek varolması olduğu için –ki bu da eşyanın *özsel* çeşitliliğine aykırı düşmez– şunu söyleyebiliriz ki olmalarını sağlayan varolma onlarda *özsel* değil de sonradan eklenmiştir: *esse quo sunt non est eis essentiale, sed quasi accidit*. Gilbert de la Porrée ve Chartreslıların da ötesine geçen Guillaume, Aquinolu Thomas'ın ontolojisini hazırlamaktan çok Boetius'un ontolojisine bağlı kalmıştır.

Guillaume d'Auvergne'in tekniği, derin bir ilhama göre öylesine geç kalmıştır ki onu ifade etme çabasında bu gecikmişliği ele vermektedir. Varolma eyleminin hayati önemini ciddi bir şekilde kavramıştır. A. Masnovo tarafından uygun bir biçimde toplanmış ve mükemmel bir şekilde yorumlanmış metinler, varlıkları kışkırtan, her şeyi onun için feda ettiren ve aslında onlarda Tanrı olan bu yüce *Esse* aşkından ibaret olan varoluşun derin ve ilkel aşkı üzerine vurgu yapmaktadır. Araz kavramını önemsiz bir eklenti olarak gördüğümüzde son derece büyük bir yanlış işlemiş oluruz. Varoluş arazdan, hatta tözden de daha değerlidir, çünkü varoluş yitirildiğinde her şey yitirilmiş olur: *non potest igitur accdire esse secundum se; sed necessario omni substantia et accidente melius est, pro cujus amissione unumquodque damnum suae essentiae negligit*. Varoluşunun derin anlamını felsefi olarak doğrulamak için onda eksik olan, ilahi *Esse*'nin yalnızca bir katılımı olsa da varoluşun her tekil ediminin sahip olduğu kendine has özerkliğe ilişkin net bir anlayıştır. Guillaume'un öğretisinde Tanrı, varoluşu tamamen değil de ödünç olarak vermektedir ve mahluk da olduğu şeyden çok olduğu şey aracılığıyla sahip olduğu varoluştan başka bir varoluşa sahip değildir.

Mahlukun bu ontolojik yoksunluğu, Guillaume'un bütün kozmogonisini ve kozmolojisini etkiler. Her Hıristiyan teolog İbn Sina'yı ne kadar yakından izlese de yaratılış söz konusu olduğu an ondan uzaklaşır, fakat Guillaume'un tepkisi, normalde beklenilenin çok ötesine geçmiştir. Doğal olarak İbn Sina'nın tezinin karşısına ilahi idrakin zorunluluğunun yön verdiği ebedi olasılıklar südurunu koymaktadır. Tanrı'nın iradesi, ebedi olduğu gibi özgürdür de ve kararları da ebedidir, fakat buradan yola çıkarak etkilerinin de ebedi olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Tanrı, ebedi olarak ve özgürce âlemin zaman içinde veya zamanla birlikte başlamasını istemiştir. Yoktan var edilen âlem, yoktan sonra da var edilmiştir. İbn Sina'nın bu görüşü saçmalık olarak değerlendirdiği doğrudur. Bu filozofa göre eğer bir varlığın varolması bağlı olduğu neden açısından bir şey değiştirmiyorsa demek ki bu varlık önceden de vardı; halbuki herkes Tanrı'nın eşyanın varoluşundan etkilenmediğini kabul eder; demek ki eşya her zaman vardı. Fakat Guillaume bu ispatı ters çevirir: Âlemin varolması veya

varolmaması Tanrı'nın tamamen aynı kalmasına mani değildir; bununla beraber Tanrı âlemi zaman içinde özgürce yaratmıştır; demek ki Tanrı hiçbir şekilde etkilenmeden hiçbir şey yaratılmış âlemin zaman içinde bir varoluşa ulaşmasına engel değildir. Bununla beraber mahluklar yalnızca varoluşları içinde değil aynı zamanda doğalarında ve işlemlerinde Tanrı'ya bağlıdırlar. Yaptıkları her şey ilahi iradeye bağlıdır. Tanrı onları başıboş bırakmak için yaratmamıştır: *potestas naturarum sola voluntas est conditoris.* Böylece Aristoteles ve İbn Sina'nın bir iç zorunluluktan dolayı ve özlerinin yasasına göre işleyen doğalar görüşü, felsefeden dışlanmıştır. Yaratılmış doğa ile işleyişi arasına, mahlukun varlığında bağımlı olduğu gibi işleyişinin her anında da bağımlı olduğu yaratıcının özgür iradesi girer. Demek ki bunların etkililiği kaynaklarının aşırı bolluğundan ileri gelmektedir. Kuşkusuz yaratılmış doğalar, bu etkililiği alacak şekildedir; bir evin ışık alabilmesi için pencereleri olmalıdır; ama bir pencerenin ışığa hakkı olduğunu kim savunabilir? İlahi etkililiğin evrensel dağıtımında yalnızca Tanrı gerçek anlamda nedendir; mahluklar ise Tanrı istediğinde, onun istediği şekilde ve sürecini durdurmayı arzuladığı ana kadar bu etkililiğin dolaştığı kanallardır. Doğaların bu tozlaşması ve nedensel etkililikleri, Pierre Damiani'den Ockhamlı William'a kadar giden *potentia Dei absoluta* temasına yeniden götürmüş olmaktadır. Guillaume d'Auvergne, burada hangi noktaya kadar Yunan doğasının zorunluluğuna karşı Hıristiyan Tanrı'nın özgürlüğünü savunan bir teolog olarak konuşmaktadır, bunu kullandığı kanıtlarda görmekteyiz. XII. yüzyılın diyalektik karşıtlarında rastladığımız için bildiğimiz yanan çalı ve Kutsal Metnin diğer mucizelerini bulmaktayız; fakat Guillaume Hıristiyan özgür yaratılış görüşünü felsefi olarak doğrulayacak şeyi Cebrol'ün istençi (volontarist) kozmogonisinde bulmuştur. Bu yüzden onu filozoflar arasında ilk sıraya yerleştirmiştir: *unicus omnium philosophorum nobilissimus.*

Platon'un *Timaios*'undan bariz etkiler taşıyan Guillaume'un kozmolojisi, XII. yüzyılda pek çok insanı cezbetmiş olan âlemin ruhuna bir yer ayırmakta, aynı zamanda da bu İbn Sina'nınkine ciddi anlamda ters düşmektedir. Tanrı ile eşya arasına giren yaratıcı tözler olarak ayrı Akılları reddettikten sonra bunları basit muharrik tözler olarak da yok saymaktadır. Ona göre İbn Sina'nın Akılların arzusuyla kendiliklerinden hareket eden kürelerin ruhları görüşü imkânsızdır, hatta gülünçtür; bu yaptığı, idrak edilebilir tözlere bir değirmenin dolabına bağlanmış eşeğin işlevine benzer işlevler tanımaktır. Guillaume'un buradaki en büyük kaygısı, bizim tek gayemiz ve tek ilkemiz olması gereken Tanrı ile insan ruhu arasında İbn Sina'nın biriktirdiği aracıları ortadan kaldırmaktır.

Ruh tamamen basit olan, yani her bileşimden tamamen serbest bir manevi töz-

dür. Onu gizilgüç (potansiyel) halde varolan bir bütün veya bilkuvve mevcut olan (virtuel) bütün olarak tasavvur edenler böyle algılayarak çocuksuluklarını ve ahmaklıklarını ortaya koyarlar. Demek ki gerçekleştirdiği işlemler ne olursa olsun ruh tek ve bölünmez kalır. İşte Guillaume, Tanrı gibi ruhta da, ruh ile gerçekleştirdiği işlemler arasına hiçbir ayrı meleke girmeden öz bilgi ve irade işlemlerinin doğrudan nedeni olduğunu söylediğinde bunu ifade etmiştir. Aziz Aquinolu Thomas bu teze karşı çıkacaktır; yine de bu tez İngiltere ve Fransa'da ruhun özünün melekelerini ayırt etmeyi reddeden ve dolayısıyla iradenin bilme işlevinden bahseden XIV. yüzyılın teologları üzerinde derin bir etki yapacaktı.

Bizzat Guillaume d'Auvergne'de de ruha özünden ayrı melekeler atfedilmesinin reddi daha çok Aristotelesçi ve İbn Sinacı bilgi teorilerinin kökten bir eleştirisiyle devam etmektedir. Madem ki ruh bir ve bölünmezdir, bu durumda saçmalamadan ona birbirinden ve ruhtan ayrı iki akıl –mümkün akıl ve faal akıl– atfetmek mümkün değildir. Eğer mutlaka bir akıldan bahsetmemiz gerekirse, o zaman bu aklın bilme işlevini gerçekleştirenin ruhun özü olduğunu söylemek ve özellikle de bu aklın bir faal akıl olduğunu eklemek gerekir. İlk ilkeler bizler için edim içinde idrak edilebilir olması için bir faal aklın gerekliliğini söyleyen filozoflar, yersiz bir hipotez öne sürmektedirler; ışığın göze görünür olması nasıl doğalsa ilkelerin de ruh tarafından idrak edilebilir olması o derece doğaldır. Eğer ruhun bilmesine imkân veren bir ışık varsa, bu ancak Tanrı olabilir. Bu hususta her ne olursa olsun İbn Sina'yla birlikte, Tanrı'dan başkası olacak ruhun aydınlatıcısı ve ondan ayrı bir faal Akıl tasavvur etmemek son derece önemlidir.

Ruhun nasıl bilgi elde ettiğini açıklamaya gelince Guillaume bunun zor bir sorun olduğunu kabul etmekle işe başlar, fakat bu sorunu çözmek için büyük bir gayret sergilemiştir. İster bilgi ilkeleri olsun, ister genel fikirlerimiz (tümeller) olsun sorun aynıdır: Bunlar evrensel bilgilerdir ve tümeller ruhumuz üzerinde hiçbir etkide bulunamazlar, bunun nedeni de basittir, çünkü tümeller var değildir. Demek ki her iki durumda da ruha ya genel fikirleri ya da ilkeleri veren gerçekten varolan ve aktif olan bir neden bulmak gerekir. Genel fikrin aktif nedeni, algılar tarafından algılanan bireysel nesneden başka bir şey değildir ve tikelden tümeli elde eden işlem soyutlamadır. Bu işlem iki aşamada gerçekleşir. Başlangıç noktası, bütün bireyselleştirici farklılıklarıyla bireysel nesneyi ayırarak algılayan histir; fakat his, tahayyülde nesnenin bireysel işaretlerinden yoksun ve daha az ayrıntılı soyut bir suret bırakır. Yakından baktığımızda heykel Herakles'i temsil etmektedir; uzaktan bakıldığında sadece bir insanı temsil eder; bizdeki suretlerin hepsi, uzaktan görülen nesnelerin algılayışı gibi

belirsizdir. Bu ilk hayali soyutlama, natıka ruh için başka bir nedenden kendisine gelen idrak edilebilir şekilleri elde etme olanağı gibi bir şeydir. Eğer Aristoteles ve İbn Sina'ya inanacak olsaydık bu neden ayrı bir töz –Faal akıl– olurdu, fakat "Hıristiyanların mecburen bütünü ve her yeri gerçek olan ve her tür yanlıştan ve sahtelikten uzak olan öğretisine göre insan ruhunun doğal olarak sanki iki âlemin ufuk çizgisine yerleşmiş ve her ikisine göre düzenlenmiş olduğunu söylememiz gerekiyor. Bu âlemlerden biri algılanır eşyanın âlemidir, beden sayesinde bu âleme sıkı sıkıya bağlıdır; diğer âlem ise, kendiliğinde ilk akledilirleri mükemmel bir berraklıkla ve evrensel bir biçimde yansıtan ayna ve model olan Tanrı'dır. Kendiliğinden bilinen bütün hakikat kuralları, ilk kurallar ve aynı şekilde yaratılmış aklın ilahi vahyine inayeti ve bağışı olmadan ulaşamayacağı bu gizli bilgilerin evrenselliği gibi doğruluğun kuralı buradadır derim. Demek ki ebedi hakikat, berrak ifadelerin ve canlı temsilinin ebedi modeli, yani kısacası söylediğim gibi her şeyin zuhur ettiği çok saf ve lekesiz ayna Yaratıcı'dır. Söylediğim gibi bu ayna insan akıllarında mevcuttur ve sıkı sıkıya bağlıdır, bu ayna insanların doğal olarak önlerindedir ve dolayısıyla insanlar oradan bahsettiğimiz ilkeleri ve kuralları aracı olmadan okuyabilirler. Demek ki akıl, bir kitapta veya şekil üreten bir aynadaki gibi kendiliğinden bu iki kural ve ilke türünü okur, öyle ki Yaratıcı'nın kendisi de insan aklının doğal ve özel kitabıdır."

Burada Aziz Augustinus'a dönmüş gibiyiz, fakat buradaki Augustinus kasten Aristoteles'e karşı çıkan bir Augustinus'tur. Guillaume d'Auvergne'in tasavvur ettiği şekliyle ruhta, bedenin dıştan maruz kaldığı uyarım durumlarında ve ilahi ışığın içsel eylemiyle her şey içten gelmektedir. Bu bilgi öğretisi, akıl tarafından hemen hemen doğrudan algılanabilir olan idrak edilebilir şekillerle dolu bir evreni kabul etme koşuluyla ancak tasavvur edilebilirdi. İşte Guillaume d'Auvergne'in evreni tam olarak böyleydi. Türler orada sadece Guillaume de Champeaux'da olduğu gibi gerçek değil, gerçekliğin ta kendisidirler. Bir insan, örneğin Sokrates, ona göre öz itibariyle "insan" türüdür, sonradan eklenenler bireysel arazlardan başka bir şey değildir: *Quare totum esse ipsius est ipsa species, videlicet haec species homo, sicut dicitur vel praedicatur de ipso Cum dicitur, Socrates est homo.* Demek ki insan ruhu duyuları sayesinde duyumsanabilenlerle yüz yüze olduğu gibi düşüncesi sayesinde de idrak edilebilirlerle yüz yüzedir ve duyumsananların nedeni idrak edilenlerdir. Eğer algılanır âlemde idrak edilebilir topraksılık ve ateşimsilik olmasaydı ne toprak ne de ateş olurdu. Demek ki Guillaume geniş bir sentez içinde Platonculuğun tümünü ve İbn Sina zihniyetine göre yorumlanmış bir Aristotelesçiliği bulundurabilir: "Aristoteles, Faal Akıl hakkında ruhlarımızın akledilir güneşi ve aklımızda bilkuvve halinde bulunduğunu kabul ederek

akledilir şekilleri fiilen gösterildiği aklımızın ışığı olduğunu söylemiştir. Faal Akıl, tıpkı güneşin renkli cisimlerde bilkuvve halinde bulunan renkleri ışığının mükemmelliği sayesinde göze görünür kılması gibi orada bunları bilkuvveden bilfiile geçirir. Onu bu Aklı öne sürmeye mecbur bırakan şey, arketip âlemi, ilke şekillerinin âlemi, türlerin âlemi ve akledilir âlem veya akledilirlerin âlemi olarak da adlandırılan Platon'un türler âlemi veya şekiller görüşüdür. Gerçekten de Aristoteles, Platon'un bu görüşünden vazgeçmekten kendini alıkoyamamıştır. Platon'un bunu yapmak için hangi nedenleri veya hangi kanıtları temel aldığı bana kadar ulaşmamıştır. Bu yüzden onu buna iten olası nedenleri zikredeceğim. Demek ki buna vereceğim cevap algılanır hakkında algılara inanmamak gerektiği gibi akledilirler hakkında akla inanmamak gerekir (*Ad hoc dico ignitur quod non minus credendum est intellectui de intelligibilibus quam sensui de sensıbilibus*). Algıların şahitliği veya teyidi bizleri algılanırların âlemini, algılanırın ta kendisini ve özellerin veya tikellerin âlemini ortaya koymaya mecbur bıraktığı gibi akıl da akledilirlerin âlemini ortaya koymaya mecbur bırakmaktadır, bu da türlerin veya tümellerin âlemidir" (*Evren Üzerine*, II:14).

Guillaume'un Augustinus sayesinde bile İdeaları ortaya koymayı gerektiren Platoncu diyalektiği bulmayı başaramadığını görmekteyiz. Bu sayfaları yazdığı anda Phedon'u (XII. yüzyılda Henri Aristippe tarafından çevrilmiştir) okumamış görünmektedir. Ona göre her şey, bir tür algılanır sezgiye eklenen bir tür akledilir sezgiye indirgenmektedir; ki bu sezgi de Hıristiyanlar için gerçek adı Söz, Tanrı'nın Oğlu ve gerçek Tanrı olan arketip âlemin, aklın ve evrenin modelinin aydınlanmasıyla açıklanmaktadır. XIII. yüzyılın Augustinusçu karmaşası, Guillaume d'Auvergne'in öğretisiyle hemen hemen tamamen temsil edilmiştir. Kuşkusuz Aristotelesçiliğin okulları istila etmesine hiçbir şey engel olamazdı, fakat Guillaume'un etkisi büyük ölçüde bu istilayı geciktirmiş ve gelişimini sınırlamıştır.

Yüzyılın başlarında Paris piskoposunun bu geniş öğretisel sentezinin dışında *Memoriale rerum difficilium* [*Zorlukların Hatırlanması*] başlığını taşıyan tuhaf yazıdan başka Fransız kaynaklı gerçekten orijinal olabilecek ve zikretmeye değer başka eser görememekteyiz. Aslında bu eserin yazarının Fransız olduğu da kesin değildir. İlk önce bu eserin *De intelligentiis* [*İdrakler Üzerine*]adıyla Polonyalı filozof ve alim Witelo'ya (Vitellion) ait olduğu düşünülmüştür, fakat eserin Witelo'dan önceki yazarlar tarafından zikredilmiş olması bu tezin günümüzde geçersiz kalmasına neden olmuştur. İki elyazması, bu eserin yazarının Adam Pulchrae Mulieris adında bir Parisli üstat olduğunu söylemektedir; hatta bunlardan biri şöyle bile demiştir: *Incipit Memoriale rerum difficilium Ade pulcherrime mulieris*. Üstünlük derecesini kaldırırsak

geriye *İdrakler Üzerine* veya *Memoriale rerum difficilium*'un Adam Bellefemme (veya buna yakın bir şey) adında birisinin eseri olduğu kalır. Bu Parisli teolog hakkında, eserinin içeriğine ve eserini zikredenlere bakacak olursak bu eseri 1230'lar civarında yazmış olmasından başka bir şey bilmemekteyiz. Richard de Fournival bu eseri zikretmiştir (yaklaşık 1246); Gerard d'Abbeville'in *Quodlibeta*'sında da [*Münazaralar*] bu eserden bahsedilmektedir, hatta Aquinolu Thomas tarafından bile *İdrakler Üzerine* başlığıyla zikredilme şerefine nail olmuştur (*Hakikat Üzerine*, II:1, Praeterea; *Quaest. quodlib.*, VI:11, 19, *Sed contra*).

Gundissalinus'tan sonra Alain de Lille ve Nicolas d'Amiens'in ilham aldıkları, aynı zamanda da Clements Baeumker'in "ışığın metafiziği" olarak adlandırdığı ve Robert Grosseteste'in asıl temsilcisi olduğu Diyonisosçu hiyerarşik aydınlanma temasını ele alan ilgi çekici bir eserdir. Üstat Adam Grosseteste'e bağlı olabilir, ama bu kesin değildir, çünkü *Memoriale*, içerik açısından olduğu kadar tekniği açısından da Oxfordlu üstadın eserinden net bir biçimde ayrılmaktadır. Adam, bir Akıl olan sonsuz ve diğer her şeyin kaynağı olan bir tözden yola çıkmaktadır. Bu cevher, tanım sırasında her şeyden önce gelir, çünkü her şeyi ancak ona göre tanımlayabiliriz; bilgi düzeninde de aynı şey geçerlidir, çünkü ilk bilinebilen odur; son olarak da varoluş sırasında da aynı şey söz konusudur, çünkü diğer tüm varlıkların fiili varoluşlarının nedenidir. Bu ilk varlık ışıktır. Aziz Yuhanna bunu İncil'inde doğrulamıştır ve Augustinus da "ışık"ın Tanrı'nın özel adı olduğunu söylemiştir: *neque enim et Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis: sed illud proprie, hoc utique figurate* (*De Genesi ad litteram* [*Doğuşun Gerçek Anlamı Üzerine*], IV:28, 45). Öte yandan Tanrı olmayan şeyin yalnızca Tanrı'ya benzer olmasıyla varolduğunu bilmekteyiz; buradan da şu sonucu elde ederiz ki, madem ki Tanrı ışıktır, o zaman varolan her şey ışığa benzer olmasından dolayı veya bir şey ne kadar ışığa sahipse o kadar ilahi varlıktan bir şeye sahiptir: *Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet esse divini.*

Demek ki ışık, varolan her şeyin şekli veya mükemmelliğidir: *Perfectio omnium eorum quae sunt in ordine universi est lux.* Öz itibariyle kendi kendiliğinden yayılabilirdir ve çoğalmaya da elverişlidir: *diffusiva sui, multiplicativa suiipsius.* Burada onun hayatın kaynağı olduğunun işaretini görmekteyiz, ki hayat da bu yayılma gücüne sahiptir ve dolayısıyla da ışığın niteliğindedir: *Est enim vita actus entis diffusivi sui esse in aliud. Quod est husjusmodi, lux est proprie vel naturam lucis habens.* Yayılma veya tezahür aynı şeydir. Augustinus, Aziz Pavlus'tan (Efeslilere Mektup V:13) sonra her tezahürün ışık olduğunu söylemişti; gerçekten de yalnızca hayat değildir, aynı zamanda "örnek güçtür": Ona bu ismi veririz, *secundum quod in ea rerum species possunt apparere.* Bu ilke-

leri ortaya koyduktan sonra, ışıkları maddeden az ya da çok kurtulmuş olmalarına göre en asilden en sıradanına kadar bilen tözler hiyerarşisini oluşturabiliriz: Tanrı, saf Akıllar, bedenlerinin muharriki insan ruhları, ışığın ısı şeklinde çıktığı ve hareketsiz maddenin içinde sönene kadar hayatı ve hareketi meydana getirdiği cisimler.

Memoriale, tam olarak bir de *fluxu entis* değildir, bu eser çok farklı yerlerden gelen unsurların alındığı ve büyük bir beceriyle kaynaştığı evrensel aydınlanmanın bir tablosudur daha çok. Bu eserde Dionysos'a, Augustinus'a, Gundissalinus'a, Cebrol'e ait bir şeyler var; fakat Paris'te spekülasyonun yönü 1230 yıllarına doğru farklı bir yöne doğru yönelmişti. Bu, metafizik *de luce* temasının Paris'te o zamanlar ortadan kalktığı anlamına gelmez; bunun tersine bu temayı Aziz Bonaventure'de açıkça görmekteyiz ve gerçeğin bilgisi açısından Tanrı tarafından ruhun aydınlanması şeklindeki Augustinusçu öğretinin görüldüğü her yerde bunun izleri kalmıştır.

Fransisken teologların Arap *Perspectivae*'lere (optik incelemeleri) özellikle de İbn Heysem'inkine gösterdikleri büyük ilgi kolaylıkla açıklanabilir. Işık bilimi olan optik, onların gözünde Tanrı'nın bu dünyaya gelen her insanı, aydınlatmasını sağlayan görünmez ışığı sembolize eden algılanır ışığın kurallarını öğretmekteydi. Demek ki ışık bilimini metafiziğe ve ilahi aydınlanmanın teolojisine bağlamaktan daha doğal hiçbir şey yoktu. Grosseteste tarafından çok ileri götürülen ve Aziz Bonaventure tarafından gerektiğinde tekrar ele alınan bu sentez, Paris teoloji hocası Mathieu d'Aquasparta'dan sonra Bologna teoloji okulunda belli derslerin hocası ve tarihteki izi 1294'ten sonra yitirilen Fransisken Barthelemy de Bologna'un *De luce*'sini [*Işık Üzerine*] baştan sona doldurmaktadır. Günümüzde ona ait ve 41 tartışılmış Sorunu içeren henüz yayımlanmamış; bunların arasında İlk İlke, yaratılış ve ruh hakkında olanlar felsefe tarihini doğrudan ilgilendirmektedir. Yakın zamanda yayımlanmış olan *Işık Üzerine*, optikle ilgili spekülasyonların teolojiyle bağdaştırıldığı gibi maneviyatla da bağdaştırıldığını görmemizi sağlamaktadır. Aziz Bonaventure ve Mathieu d'Aquasparta'nın eserlerinin peşinden incelenebilecek olan bu eser, başında bulunan ve Aziz Yuhanna'dan (VIII:12) iktibas edilen kutsal temanın da gösterdiği gibi esas olarak dinsel bir eserdir: *Ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*. Roger Bacon için olduğu gibi Barthelemy de Bologna için de Kutsal Metin, hakikatlerin bütünüdür. Optik hakikatinin kutsal metinde bulunduğuna ve dolayısıyla da bilimin teolojiye dahil edildiğine nasıl şaşırabiliriz? Tanrı'nın kendi kendini adlandırdığı bütün bu metaforlar arasında ışığın –ki kendiliğinden görünen bu ışık doğanın gözlerimize armağan ettiği delişmen ışığın canlandırıcısı ve fiilileştirici erdemidir– biliminden daha çok insanı tefekküre çağıran ve düşünceyi teşvik eden

başka bir bilim yoktur. Optik incelemesi yazarları, kaynağında ele alınan ışığın doğası olan *lux*'ü, ışığın kaynağı tarafında merkezde meydana gelen bütünüyle aynı olan ışını (*radius*) ve son olarak da ışık sayesinde parlak hale getirilmiş cilalanmış nesnelerin ışıltısı olan *splendor*'u birbirinden ayırt etmektedirler. Tanrı, pırıltı veya yayınık ışın değil de *lux* unvanını tanıyarak varlıklarını aydınlatmasına borçlu olan bağımlı ve geçici olan doğrulmuş bu ışıklardan biri değil de, âlemin bütün akıllı mahluklarının aydınlatıcı kaynağı olduğunu bize haber vermektedir. Ne kadar ustaca olsa da bu tezle ilgili olarak *Işık Üzerine*'nin sunduğu açıklamalar, tam anlamıyla felsefi spekülasyona değil de Aziz Thomas'ın ispatlayıcı olmadığını söylediği sembolik teolojiye aittir. Barthelemy optik ışığın cisimlere yedi katılma tarzına sahip olduklarını kabul ederken melek ve insan akıllarının ilahi ışığa katılmalarına karşılık gelen yedi tarz olduğunu söyler; bir cismin ışığı elde etmesi için bilimin gerekli gördüğü çeşitli maddi koşullara, bu hayatta ve diğer hayatta aklımızın ilahi aydınlanmayı elde edebilmesi için manevi koşulları tekabül ettirmiştir. Aziz Bonaventure'nin Fransisken maneviyatı ve sembolik şerh yöntemleri, bilim ile felsefenin maneviyata yönelmiş bir teoloji içinde bütünleştiği bu esere egemendir. Barthelemy de Bologna'ya, daha ileride bahsedeceğimiz Düzmece Grosseteste'e ait olduğu söylenen *Somme philosophique* [*Felsefi Risale*] atfedilmiştir. Böyle bir şeyin yapılmış olmasının tek nedeni bu *Risale*'nin yazarının, kendi eseri olan bir *Işık Üzerine* incelemesine gönderme yapmış olmasıdır; fakat burada Barthelemy de Bologna'nun *Işık Üzerine*'si söz konusu olduğunu ispatlayacak hiçbir şey bulunmamaktadır ve burada kesin bir karara götürecek bir kanıt bulmayı iddia etmeden bu iki eserin tarzının ve zihniyetinin birbirinden tamamen farklı olduğunu söylemek gerekir.

Dilenci tarikatlar Paris ve Oxford Üniversitelerine yerleştikten sonra, Paris'te felsefe ve teoloji alanındaki bütün isim yapmış kişiler ya Dominiken ya Fransisken'di; Oxford'da ise daha çok Fransiskendiler. Paris'in laik teologlar listesinde bilinen isimlerin sayısı bu tarihe kadar az değildir: Pierre de Poitiers, Simon de Tournai, Raoul Ardent, Etienne Langton, Nicolas d'Amiens, Prévostin, Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Avergne ve bir anlamda üstat Adam. Bu kişilerden sonra ya tarihin bunlara karşı haksızlık etmesinden dolayı ya da bunların eserlerinin gerçekten önemsiz olmasından dolayı pek az laik hocanın adı dikkat çekmiştir.

Bu konudaki en büyük istisna, sanat hocası sonra da 1276'dan 1292'ye kadar ders verdiği Paris Üniversitesi teoloji hocası olan Henri le Gand'un (ölüm 1293) adıdır. Yüzyılın son çeyreğinde otoritesi yüksek olmuş ve 1277'de İbn Rüştçülüğün suçlu bulunduğunda Etienne Templier'in danışmanlarından biri olmuş görünen sözü dinle-

nen bir hocaydı. Eseri, bir anlamda takipçisi olmadığı için uzun zaman ve haksız yere göz ardı edilmiştir; diğer neden ise birinciyle ilintilidir, hiçbir dinsel Tarikat bu kişinin ününün korunmasına ilgi duymamıştır. Yine de kaderin haksızlığı gidermeye çalıştığı bir dönem olmuştur. XVI. yüzyılda Serviteur (Hizmetkârlar) Tarikatı, Dominikenler ve Fransiskenler gibi kendi resmi Yüksek Bilginine sahip olmak ihtiyacını duymuştur. Henri le Gand'un kimseye ait olmayışından onu Servite yapmışlar ve onun öğretisini kabul etmişlerdir; bu da onun eserinin yayımlanmasını ve yorumlanmasını sağlamıştır. Günümüzde hiçbir Tarikat onu kendisine ait saymamaktadır, fakat mükemmel tarih çalışmaları, *Quodlibeta*'nın ve *Teolojik Risale*'sinin XIII. yüzyılın sonlarına ait büyük isimler arasında hak ettiği yeri vermeye başlamıştır.

Henri le Gand'ı (veya Duns Scotus'u) işlerken yanlış yorumlara düşmemenin en emin yolu, varlık olarak varlık bilimi olan İbn Sina'nın metafiziğinin şemasını hatırlamaktır. İnsan kavrayışına kendini sunan ilk önce varlıktır; bu yüzden onu tanımlayamayız, fakat herkes bu terimin ne anlama geldiğini bilir: O, olandır. Düşüncede iki terim ona eşlik eder; bunlar eşya (*res*) ve zorunlu olandır (*necesse*). "Eşya" ile kavradığımız yine varlık, yani "varolan" veya öz anlamında varlıktır. Zorunlu ile zorunlu olarak olanı anlarız. Varlığın ilk bölünmesi de –"zorunlu" ve "mümkün" şeklindeki bölünme– buradan kaynaklanır. Bu ikilinin ilişkilerini incelediğimizde mümkünün ancak zorunlu olan aracılığıyla anlaşıldığını hemen fark ederiz: O andan itibaren geriye, kendileri de zorunlu olan bir dizi edimle mümkün varlıkların İlk olan zorunludan hiyerarşik bir biçimde nasıl südur ettiklerini tasavvur etmek kalır. Henri de Gand, İbn Sina gibi varlık kavramından yola çıkar, fakat İbn Sina'nın ilham aldığı Yunan zorunlulukçuluğuna düşmemek için Arap filozofun ontolojisine başından itibaren Hıristiyan bir yön çizer. Varlığı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayıracak yerde (Tanrı ile sınırlı varlıkları birbiriyle karıştırmamak için) onu kıyas yoluyla "bizzat varlık olan şey" ile "varlığın uygun düştüğü veya doğal olarak uygun düşebileceği bir şey olan"a ayırır. Birincisi yaratılmamış varlıktır, ikincisi de yaratılmış şeyleri kapsar ve böylece metafizik bu iki kavramdan yola çıkarak kurulacaktır.

Aliquod quod est ipsum esse olarak tasavvur edilen bir Tanrı'dan yola çıkan bir felsefe, varlığının kanıtlarını algılanıra dayandırma gereği duymaz. Kendisinden sonra Duns Scotus gibi Henri de Gand da, istediğimiz takdirde Tanrı'yı algılanırdan yola çıkarak kanıtlayabileceğimizi söyler (her ikisi de Aziz Pavlus'u burada hatırlatmışlardır; Romalılara Mektup 1:20), bununla beraber varlık fikrinden yola çıkıldığında Tanrı'yı kanıtlamak daha kolaydır, çünkü burada, ilk iki yönünden biriyle varlığın, özü varoluşla özdeş olan olarak göründüğünü fark etmek yeter. Yalnızca varlık olan ve aynı

zamanda bütün varlık olan varlığa İyilik veya Doğru diyebiliriz, özü onun tüm hak ve yetkiyle olmasını sağlayacak bir öz olduğu için o böyledir.

"Varlığın uygun düştüğü veya doğal olarak uygun düşebileceği bir şey olan" varlık, kategorilerin içine giren veya girebilen her şeyi kapsar. Demek ki ilahi varlıktan hemen farklılaşır. Burada Henri de Gand büyük bir özen göstererek, İbn Sina'nın önerdiği ve Duns Scotus'un kabul ettiği varlığın tekanlamlılığına düşmemiştir. *Esse* kelimesi fark gözetmeksizin her ikisi için de kullanılabilir, fakat bu kelimenin aynı anda her ikisi anlamına geldiğini tasavvur edemeyiz; bu terim, bunlardan sadece birisi için kullanılır. Henri de Gand'ın İbn Sina'ya verdiği tek ödün, en fazla varlık kavramının (*intellectus*) Tanrı kavramından *veya* mahluk kavramından önce geldiğini kabul etmesidir; çünkü bunların birini veya diğerini yalnızca varlık olarak tasavvur edebiliriz, fakat bu da varlık kavramının diğer iki kavrama ortak olduğu ve onlardan önce geldiği anlamına gelmez. Henri, İbn Sina'ya Duns Scotus'tan önce ihanet etmiştir.

Zaten Duns Scotus da bunu bağışlamayacaktır; çünkü Henri de Gand, araştırmasının başında Tanrı ve mahluklarda ortak, tekanlamlı varlık kavramını kabul etmediğinden dolayı iki anlamlı bir terimden yola çıkmamak için birinci olarak kendinden menkul varlık kavramını ortaya atmak durumunda kalmıştır ve bunun sonucu olarak da insan kavrayışı açısından bu kavramı geri kalan her şeyin *primum cognitum* ve *ratio cognoscendi*'si haline getirmiştir. Duns Scotus, İbn Sina'dan yola çıkarak İbn Sinacı zorunlulukçuluğa düşmeden kendi tezine gerçekten alternatif olabilecek tek tez bu olduğu için bu tezi bu kadar şiddetli bir biçimde eleştirmiştir.

Bir Hıristiyan filozofun elinde kendinden menkul varlık ile mümkün varlıklar arasındaki istenilen kopuşu gerçekleştirmek için yaratılış kavramı bulunmaktadır, fakat bunu varlık kavramından yola çıkarak ele alırsa, yaratıcı ile mahluk arasında karşısına ilk önce ilahi İdealar çıkar. Madem ki bunlar Tanrı'nın İdealarıdırlar, o zaman kendilerine has bir varoluşa sahip olarak tasavvur edilemezler: Demek ki bunların Tanrı'nın varlığından başka reel varlıkları yoktur. Yine de, madem ki İdea bir mümkün varlığı temsil etmektedir, o zaman bunun bir bilgi nesnesi olarak Tanrı'dan farklı olması gerekir. Bu durumda Tanrı'nın ilk önce kendi özünü bildiğini; sonra da bu bilme edimi sayesinde Tanrı'da sahip olduğu varlığa göre yaratılabilir bütün mahlukatı bildiğini; son olarak da yaratılabilir mahlukun kendi içinde sahip olduğu varlığı bu varlığın Tanrı'nın varlığından başka olması anlamında bildiğini söyleriz. Mahlukun bu kendisine ait varlığı, onu tanımlayan özel içeriğiyle onun özüdür ve ilahi özün mümkün taklidi olarak ele alındığında mahlukun özü, bir İdeadır. Bu anlamda

ideal öz, Tanrı'nın özüne eklenmeyen, bunun yerine bilginin nesnesi olarak ondan farklı olan özel bir varlıktır; o öz olarak özün varlığı, yani *esse essentiae*'dir. Bu, Duns Scotus'un itiraz edeceği ünlü bir öğretidir; fakat Duns Scotus'un kendisi de tamamen bunun dışında kalamamıştır. Bir yandan bu iki teolog, Eriugenacı ilahi İdeaların yaratılma tezinin oluşturduğu tuzağa düşmemeye çalışmışlardır; iki kez suçlu bulunan bu tez, XIV. yüzyılda hâlâ taraftar bulmaktaydı. İki teologumuz da bunu kabul etmeyi reddetmişlerdir; öte yandan da bunlar varlığı öze benzettikleri için öz düzenindeki her ayrımı varlık düzleminde de tekrarlamak durumunda kalmışlardır. Henri de Gand, İdeaya bir *esse essentiae* atfederek –ki bu, kendisinin de söylediği gibi bu işlemden dolayı bir ideat (*ideatum*) olmuştur– bu zorunluluğu yerine getirmiştir. Duns Scotus bu çözümü reddetmiş, fakat o da ilahi İdea'ya, ilahi kavrayışın basit *esse diminutum*'la desteklenmiş ve bağlantılanmış bir *esse intellgibile* atfetmiştir. Bu da, Scot ekolünün yorumcularını çileden çıkarmıştır ve Guillaume d'Alnwick gibi bazıları bu *esse intelligibile*'i Henri de Gand'ın *esse essentiae*'sinden nasıl ayırt edeceklerini bilemedikleri için kaldırıp atmışlardır. Bunlar, ideaları teofaniler olarak kavrayan Dionisosçu görüşün hayaletleridir; bunların bütün Platoncularda bulunmalarına şaşırmamaktayız: burası onların bahçesidir.

Teologlar, "ilahi özde taklit edilebilirlik ilişkisi" açısından İdealara ilgi duyarlar: Filozof için bunlar, "ilahi bilgi içinde eşyanın özleri"dir. İbn Sina, *Metafizik*'inde bu konudan mükemmel bir biçimde söz etmiştir, fakat Henri, ilahi kavrayışta bulunan mümkünlerin varoluşa geçiş tarzları hakkındaki açıklamayı kabul edememiştir. Arap filozof, Tanrı'nın iradesinin kendi aklından südur eden idrak edilebilir nesillere razı gelmemezlik edemediğini düşünür. Henri de Gand'a göre Tanrı'nın iradesi bazı mümkünleri serbestçe varoluşla mükâfatlandırmıştır ve onun bu kabulüne yaratılış denir. Daha da ileriye giderek şunu öne sürmüştür: Madem ki varoluşlar her şeyden önce Tanrı'nın iradesine bağlıdır, o zaman ilahi kavrayış bunları ancak ilahi iradenin bu edimi sayesinde bilir. Henri de Gand, burada Duns Scotus'un ulaştığı sonuçları önceden sezmişti ve yaratılış ediminin yalnızca zihnimizde ilahi varlığın kendisinden ayrıldığını unutmama koşuluyla bir bakıma belli bir iradecilikten (volontarisme) bahsedebiliriz; yalnızca mahlukta yaratılış ayrı bir gerçekliğe, yani bitmiş sonucun bağlı olduğu ilahi nedene sahiptir. Yaratıcı edimi nasıl hayal edersek edelim madem ki yaratılabilirin özü, ilahi iradenin onun varlığını kabul etmesine bağlı olarak ilahi kavrayışa kendini sunar, o zaman varoluşun gerçekten özden ayrıldığını kabul edemeyiz. Bu noktada Henri de Gand, Gilles de Rome'a karşı uzun ve sıkı bir polemik yürütmüştür; felsefede olduğu gibi teolojide de sık sık ona karşı gelen Duns Scotus, öz ile

varoluş arasındaki gerçek ayrımı anlamsız olduğunu öne sürerek reddedecekti. Mahluku yaratandan ayıran şey, mahlukun fiili varoluşu Tanrı'nın özgür iradesine bağlıyken Tanrı'nın kendi varoluşundan ayrılmaz olmasıdır. Sonlu varlıklar varolan özler oldukları gibi, aynı zamanda da bireyseldirler. Her yaratılmış suret, bir öznede yaratılmış surettir (*suppositum*) ve bu öznenin kendine özgü birliği onu geri kalan her şeyden ayırmaya yeter. Yaratılış her varlığı hayata geçirirken, gerçek kılarken onu kendisiyle aynı ve diğerlerinden farklı olarak ortaya koyar; bireyselleşmenin çifte bir inkârla tanımlandığını söylerken Henri de Gand'un ifade etmek istediği şey de varlığın kendisine karşı bu olumlu kimliğidir: Söz konusu çifte inkâr, bu varlığın kendine göre her tür farklılığının inkârı ve kendisinden başka olana göre de her tür benzerliğinin inkârıdır.

Bu mahluklar arasında insan bir bedenle akıllı bir ruhun birleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Beden kendi biçimiyle olduğu halde oluşmuştur; yani akıllı ruh bedeni hemen şekillendirmez; ruh tam anlamıyla bu bedenin edimi, yani onun *forma corporeitatis*'i değildir; demek ki insanın içinde iki tözsel biçim vardır: İçinde bulunduğu haliyle bedenin şekli ve insan bileşiminin sureti. Bu şekilde bedenin üstüne yükseltilen ruh, idrak edilebilir etkilere açık kalır. Artık klasikleşmiş olan mümkün akıl ile faal akıl arasındaki ayrımı kabul eden Henri de Gand, soyutlamayı ilk başta Aziz Aquinolu Thomas'ın açıklamasına çok benzer bir şekilde açıklamıştır; fakat hemen şunu da ekler: Bu bilgimizin bütünü değildir. Soyutlamanın bizi ulaştırdığı nokta, eşyanın olduğu şey olmasıdır ve madem ki olduğu şeklinde ona ulaşmaktayız, o zaman onun hakkında sahip olduğumuz bilgi gerçekle ilgilidir, fakat bu bilgi bizi eşyanın idrak edilebilir özüne ulaştırmaz. Bu idrak edilebilir öze ulaşmak için eşyanın idrak edilebilir kavramını algılanırdan soyutlama yetmez, bunun dışında bir de kesin bir yargıyla onun özünü tanımlamak gerekir. Bu da, yalnızca, somut algılanırın tersine varlığın ilk kavramından yola çıkan ve ilahi ışığın düzenleyici eylemi altında sürdürülen düşünce çabasıyla mümkündür. Birçok insan gibi Augustinus'un aydınlatıcı Tanrı'sını İbn Sina'nın faal aklına benzeterek, aynı zamanda anlaşıldığı kadarıyla, bunun eylemini dengeleyici eylemle sınırlandırarak ilahi İdealar kesinliği altına insani yargıların dengesizliğini yerleştirmiştir.

Henri de Gand'un öğretisi, İbn Sina'nın ve Aziz Augustinus'un Platonculukları arasında önceden de saptadığımız doğal yakınlığın ilgi çekici bir tanığıdır. Bu öğretinin bu iki Platonculuğun bileşiminden doğduğunu tam olarak söyleyemeyiz; bunun kaynağı Henri de Gand'un düşüncesinde bulunmaktadır, fakat bu düşünce tekniği ve ihtiyaç duyduğu bazı ilkeleri aramak için onlara yönelmiştir. Hayattayken Henri

de Gand'un otoritesi çok büyük olmuştur. İbn Rüştçülüğün ve bazı Thomasçı tezlerin yasaklandığı bu unutulmaz 1277 yılında Paris Üniversitesi'nde teoloji hocasıydı; demek ki bunu kendisinden öğrenmemiş olsak bile, bu eylemden önceki teolojik müzakerelerde bulunduğunu ve bu konuda belli bir sorumluluğa sahip olduğunu varsayabilirdik. Öğretisinin genel yönüne baktığımızda İbn Rüştçülük gibi Thomasçılığın da onu endişelendirdiğini tasavvur edebiliriz. Kendisi tamamen farklı bir öğretisel yönden geldiği için Thomasçı reformun derin anlamını kavrayamamış ve onu yalnızca paganların ve inançsızların felsefesinin teolojiyi tehlikeli biçimde istila etmesinin sonucu olarak görmüştür. Bununla beraber Hıristiyan Vahyi ile bilgece yönetilen felsefi aklın temeldeki uzlaşması konusunda hiç kuşku duymamıştır. O zamanlar gerekli görülen karşı saldırıyı yürütenlerden ve başarmayı umut edenlerden olmuştur. Duns Scotus'un benzer bir felsefi tekniğin yardımıyla kurulacak olan eseri, birçok noktada farklılaşacaktı; bu farklılıkların ana nedeni kuşkusuz yazarının dehasıdır; ama diğer yandan bu iki nesil arasında, 1277'de vuku bulan yasaklamadan kaynaklanan kopuş da belli ölçüde bu iki düşünürün birbirinden farklılaşmasına neden olmuştur. Henri de Gand ve meslektaşları, yalnızca belli bir felsefenin yasaklandığına şahit olmuşlardı; onlardan sonra gelecek olan birçok kişi ise onların öğretisel hükmünün, felsefenin olduğu gibi mahkûm edilmesi olarak anlayacaklardı. Etienne Templier ve yanındaki hocaların düşüncesinde biraz da bu vardı. Teologlarda felsefeye karşı her zaman belli bir kuşkunun varolduğunu daha önce söylemiştik, fakat ne İbn Sina ne de İbn Rüşt bu teologları doğal aklın Hıristiyan inancının ihtiyaçlarına uygun bir metafizik kurmakta beceriksiz olduğunu bu derece inandırmıştı ve bunların haleflerinin birçoğu buna inanmış görüneceklerdi.

Henri de Gand'dan sonra, XIII. yüzyılda, çapının genişliği açısından Henri de Gand'un öğretisel senteziyle karşılaştırılabilecek ve kilise dışından bir teologun eseri sayılabilecek tek bir öğretiye rastlamamaktayız; yine de burada felsefi kalitesi mükemmel olan Godefroid de Fontaines'in (ölüm 1303) *Questions quodlibetiques*'lerini [*Münazaralar Üzerine Tartışmlar*] zikretmemiz gerekir. O, Henri de Gand'un muhalifiydi ve önemli noktalarda Aziz Aquinolu Thomas'la aynı yönde bir zihniyet sergilemiştir; aynı zamanda kendi kararlarını kendi alacak yetenekteydi. Örneğin Godefroid, öz ile varoluş arasındaki reel ayrımı ve dolayısıyla da bunların reel birleşimini kabul etmemekteydi. Eleştirisi doğrudan Aquinolu Thomas'a yönelikti; çünkü Aziz Thomas'ın birçok kez ifade ettiği, *esse*'nin biçiminin edimi olduğu ilkesine karşı çıkmıştır. Öte yandan Thomasçı ayrımı Gilles de Rome'un yorumladığı şekilde –ki bunu ileride göreceğiz– yorumlamıştır. Ona göre reel bir ayrım olduğunu söylemek iki şey

arasında ayrım olduğu manasına gelir: Bununla beraber *esse*'nin ayrı olarak varolamayacağı için bir şey olarak tasavvur edilemeyeceğini belirtmiştir: *in rerum natura extra intellectum non est aliquid quod sit esse solum,. ita scilicet quod ratio sua in essendo sit solum ratio essendi, sine appositione alicujus, particularis rationis essendi.* Godefroid şunu da ekler: Madem ki varlık evrensel olarak varolan her şeyi kapsamakta, o zaman onu saf halde gerçekleşmiş olarak ortaya koymak Parmenides'in öğretisine, yani varolan her şeyin gerçekten bir olduğu görüşüne dönmek anlamına gelir: *Et sic in rerum natura omnia essent aliquid unum secundum rem, quod falsum est.* Noetikte Godefroid, Aziz Thomas'ın görüşüne benzer ve Augutinusçu aydınlanma öğretisine ters düşen bir entelektüel soyutlama görüşüne sahiptir; fakat bilgide aklın edilgenliğini büyük ölçüde vurgulamıştır, çünkü biraz İbn Sina'ya benzer bir şekilde Godefroid, bilinen şeyin idrak edilebilir özünün, akıl tarafından olduğu gibi algılanamayacak kadar gerçek olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Godefroid, aklın, idrak edilebiliri ve tümeli ne eşyada ne de hayalde üretebildiğini savunmuştur; fakat ona göre faal akıl, hayale öyle bir ışık tutmaktadır ki yalnızca eşyanın özü veya mahiyeti ortaya çıkar ve bu yüzden de mümkün aklın üzerinde etkide bulunabilir ve bizim onu bilmemizi sağlar. Aklın bu edilgenliğine iradenin edilgenliği tekabül eder. Godefroid bu tezi Aristoteles'ten aldığı bir aksiyomla desteklemiştir: Kendiliğinden ve doğrudan ele alınan tek ve aynı şeyin hemen kendiliğinden hareket etmesi imkânsızdır. Ediminin belirlenmesi açısından nesnesi tarafından harekete geçirilen ve bu edimin bizzat uygulanması açısından yalnızca aklın karar verme hareketiyle harekete geçebilen iradenin mutlak bir kendiliğindenliği olamaz. Godefroid, nesnenin muharrikliğini bir amil neden olarak ortaya koymaya kadar varacaktır: *Objectum effective movet voluntatem.* Geriye hür iradeyi kurtarmak kalmıştır. Godefroid, iradenin ilk amacının belirsiz iyilik olduğunu hatırlatarak bunu başaracağını düşünmüştür. Hiçbir özel amaç mutlak iyilik olmadığına göre akıl, onun hakkında verdiği hükümde ödünsüz bir kararlılık göstermez ve isteğin en üst nesnesine karşı aklın bu temel kararsızlığı, edimlerinin kökten kararsızlığına neden olmaktadır. Demek ki burada, Godefroid de Fontaines'in seçkin muhalifi olduğu Duns Scotus'un ileri sürdüğü kökten kendiliğindenliğin tam zıt kutbundayız.

Thomasçılıktan önce çok zor hissedilen değişikliklerle Godefroid'nın Aziz Aquinolu Thomas'ta onun ifade ettiği şekliyle karşılaşmadığımız tezler savunmak durumuna nasıl geldiğini belki gösterebiliriz. Her ne olursa olsun her iki öğreti de birbirine benzememektedir ve buradan yola çıkarak XIV. yüzyılın ilk on yılında belli sayıda düşünürün –ki bunların bazıları onun talebesi olmuşlardı– ilk bakışta Thomasçı

tezleri hatırlatan, fakat devamında Godefroid'nın farklı öğretisini izleyen tezlere nasıl giriştikleri açıklanabilir.

Yakın zamanda yapılan araştırmalar (E. Hocedez), 1296 yılına doğru Paris'te teoloji eğitimi veren ve 1302'de Clermont piskoposu olarak vefat eden başka bir laik teologun, Pierre d'Auvergne'in, eserlerine ışık tutmuştur. *Safsatalar*'ının, Aristoteles'in eserleri üzerine birçok yorumun ve *Questions quodlibetiques*'ın [*Münazaralar Üzerine Tartışmlar*] yazarı olan Pierre d'Auvergne, en azından yorumlarında Thomasçılığa yakın görünmüş; bu yüzden ona Thomas'ın yarım kalan *De coelo et mundo*'nun [*Gökyüzü ve Yeryüzü Üzerine*] yorumunu bitirme görevi verilmiştir; aynı zamanda da *Münazaralar Üzerine Tartışmlar*'ında onlardan uzak görünmüştür. Pierre d'Auvergne'in eseri daha iyi bilindiğinde onun felsefe tarihindeki yerinin büyüyeceği düşünülebilir.

XII. yüzyılın sonlarında, Salisburyli John bu öğretisel görüş ayrılıklarının mesafeli ve biraz da alaycı tanığı olarak ortaya çıkar. XIII. yüzyılın son yılları ise bu tanığı Henri Bate'da bulmuştur. 1246'da Malines'de doğan Bate, 1317'de ölmüştür. Şair, müzisyen olan ve dansı bile küçümsemeyen, neşeli ve iyi huylu Henri Bate eğitimin cazibesine kapılmıştır, aslında onun dokunmadığı tek bir bilgi dalına rastlamadık. Salisburyli John gibi Bate da, kâtibi olduğu prenslerin yanında yaşamıştır, bu da onun, mevcut taraflarından ve ekollerden bağımsız ve dürüst birisi olarak felsefeye duyduğu ilgiyi geliştirmesine imkân vermiştir. Günümüzde daha çok ona ait olan *İlahi Şeylerin ve Birkaç Doğal Şeyin Aynası* (*Speculum divinorum et quorumdam naturalium*) adlı eseri bilmekteyiz. Bu eserin henüz yalnızca ilk iki kısmı yayımlanmıştır, fakat bunlar geri kalan yirmibir kısmın da yayımlanmasının büyük bir merak ve istekle beklenmesine neden olmaktadır.

Utrecht piskoposu Guy de Hainaut'un isteği üzerine kaleme alınan bu derleme sistematik, hatta kişisel bir düşüncenin sunumu görünümünde değildir. Bizzat Bate da, önsözünde, sık sık zıt görüşler sunacağını, fakat bunlara nedenleri de eşlik edeceği için okurun kendi seçimini yapabileceğini söylemiştir. Eserin konuları çok çeşitlidir ve önceden belirtilen konu dışı yazılar da az sayıda değildir. Bununla beraber burada duyum sorunuyla başlayan, sonra mümkün akla, faal akla, maddeye ilişkin sorunların tartışıldığı, akılla bedenin ilişkilerini, akılların çokluğunu, İdea sorununu, insan vücudunun yapısını, üremesini, ruhun faaliyetlerini, aklın çeşitli idrak edilebilirlerle olan ilişkisi, uyanıklık, uyku ve rüyalar, meteorlar, doğal veya şeytani görüntüler, zaman, ona neden olan semavi cisimlerle hareket, son olarak da bağlı olduğu İlk İlke incelenmiştir. Eser her tür okul yazım tarzından bağımsız bir tarzda kaleme alınmış, fakat burada yazar, ayrıntılı olduğu kadar geniş bir bilimsel ve felsefi bilgi

sergilemiştir. Özellikle Platon'un *Timaios* ve *Phaidon*'unu, Chalcidius, Proclus ve Hermes Trismegistos'u; Jean de Philopoh, el-Farabî, İbn Sina, İbn Heysem ve İbn Rüşt'ü kullanarak yorumladığı Aristoteles'i temel almıştır. Düşüncesinin geneli hakkında bir şey söyleyebilecek durumda olmasak da, Platon ve Aristoteles arasında uzlaşma kurmaya çalıştığında genelde Aristoteles'i feda ettiğini görmekteyiz. Demek ki Bate, ruhun kendisi üzerindeki etkisi olarak tasavvur edilen Augustinusçu duyum öğretisine bağlıdır. Aristoteles'in İdealara itiraz etmesinin aslında Platon'un gerçek düşüncesine ters düşmediğini söylediği için de bütün eseri tamamen yayımlandığında kendi döneminde bilinen Aristotelesçi, Arap ve Yahudi bilimlerle beslenmiş Platoncu zihniyetin bir sentezi olarak ortaya çıkacaktır.

KAYNAKÇA

GUİLLAUME DAUVERGNE, *Opera omnia*, 2 cilt, Paris, 1674. — Noel Valois, *Guillaume d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880. — Amato Masnavo, *Da Guglietmo d'Auvergne a San Tomasso d'Aquino*, Milano, vita e piensiero, yayımlanmış 2 cilt, c. I, 1930; t. II, 1934 (üçüncü cilt hazırlanmaktadır; en iyi başlangıç noktasıdır). — M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, Münster i. Westf., 1895. — J. Kramp, *Des Wilhem von Auvergne Magisterium Divinale*, in *gregorianum*, 1920, s. 538-584; et 1921, s. 42-78, 174-187.

ADAM PULCHRAE MULIERIS, *le Memorial·rerum dificilium*, *De intelligentiis* [*İdrakler Üzerine*] başlığı altında yayımlanmıştır, in Cl. Baeumker, *Witelo ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrunderi*, Münster i. Westf., 1908; aynı yazarın: *Zur Frage nach abfassungszeit und Verfasser des irrtümlich Witelo zugeschrieben Liber de Intelligentiis*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, 1924, s. 87-202.

BARTHELEMY DE BOLOGNA, — I. Squandrani, *Tractatus de luce Fr. Bartholomaei de Bononia*, yayımlanan metin in *Antonianum*, 1932, s. 201-238, 337-376, 465-494. — (Cf. Eph. Longpré, *Bartolommeo di Bolonia*, yayımlanan metin in *Studi Francescani*, 1923, s. 365-384).

HENRI DE GAND, *Quodlibeta*, 2 cilt, Paris, 1518; Venedik 1608; 2. baskı, 1613. — *Summa*, 2 cilt, Paris, 1518; Venedik, 1608; — Bu yazar hakkındaki çok iyi çalışmalar için bkz. J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa metaphysique*, Paris, J. Vrin, 1938. — Teolojide özel bir nokta olan, Henri de Gand'ın öğretisel çerçevesi hakkında önemli ve zengin bir kaynak için bkz. Paul Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des Henrich von Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie. Eine Philosophie-und Dogmengeschichiliche Studie*, Münster i. Westf., 1941. — Bibliografya in J. Paulus, *a.g.e.*, s. XXII-XXXII ve in P. Bayerschmidt, *a.g.e.*, c. VIII-XVI.

GODEFROID DE FONTAINES, — M. de Wulf ve A. Pelzer, *Les quatres premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1904. — M. de Wulf ve J. Hoffmans, *Les Quodlibets V-VII de G. de Fontaines*, Louvain, 1913. — J. Hoffmans, *Le VIIIe Quodlibet de G. de Fontaines*, Louvain,

1924. — J. Hoffmans, *le IXe Quodlibet de G. de Fontaines*, Louvain, 1928. — J. Hoffmans, *Le Xe Quodlibet de G. de Fontaines*, Louvain, 1931. — J. Hoffmans, *Les Quodlibets XI et XII de G. de Fontaines*, Louvain, 1932. — M. de Wulf, *Un theologien philosophe du XIIIe siecle. Etude sur la vie, les oeuvres et l'influance de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904; aynı yazarın, *L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'apres le Quodlibet VI*, q. 15, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster i. Westf., 1913, s. 287-296. — O. Lottin, *Le libre arbitre chez Godefroid de Fontaines*, in *Revue néoscolastique de philosophie*, cilt XL (1937), s. 213-241.

PIERRE D'AUVERGNE, bir dizi çalışması; E. Hocedez, *la theologie de Pierre d'Auvergne*, in *Gregorianum*, 1930, s. 526-552; *Les Quastones in Metaphysicam de Pierre d'Auvergne*, in *Archives de Philosophie*, c. IX, 3 (1932), s. 179-234; *La vie et le oeuvres de Pierre d'Auvergne*, in *Gregorianum*, 1933, s. 3-36; *Une question inedite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation*, in *Revue neoscolastique*, c. XXXVI (1934), s. 355-386; *La philosophie des Quodlibets de Pierre d'Auvergne*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1935, c. II, s. 779-791.

HENRİ BATE — G. Wallerand, *Henri Bate de Malines. Speculum divinorum et quorumdam naturalium*, Louvain, 1941; aynı yazarın: *Henri Bate de Malines et saint Aquinolu Thomas*, in *Revue neoscolastique*, c. XXXVI (1934), s. 387-411. — Alex. Birkenmajer, *Henri Bate de Malines, astronome et philosophe du XIIIe siecle*, in *la Pologne au Congres International de Bruxelles*, Cracovie, Imp. De l'Universite, 1923.

II

HALESLİ ALEXANDRE'DAN RAYMOND LULLE'E

Halesli Alexandre, Paris Üniversitesi'ndeki ilk Fransisken hocaydı. Gloucester yakınlarında bulunan Hales'te, 1170-1180 civarında dünyaya gelmiştir; 1231 yılında geç yaşta Fransisken Tarikatına girdiğinde Paris Üniversitesi'nde teoloji hocasıydı. Böylece üniversitenin teoloji kürsülerinden biri *ipso facto* Fransisken olmuştu. Alexandre bu kürsüyü 1238 yılında talebesi olan Jean de la Rochelle'e bırakmış ve 15 Ağustos 1245'de ölmüştür. Alexandre adı, devasa *Teolojik Risale*'ye bağlı kalmıştır; Roger Bacon *Opus' minus*'unda [*Küçük Yapıt*] bu eser hakkında şunları söylemiştir: Fransiskenler "bir attan daha ağır ve onun tarafından değil de başkaları tarafından kaleme alınmış bu büyük *külliyatı* ona atfetmişlerdir." Günümüz tarihçileri, Roger Bacon'a kısmen hak vermektedirler. Halesli Alexandre'a ait olduğu söylenen külliyatın büyük bir bölümü derlemedir. Bu eser, 1250 yılında vardı, çünkü Aziz Bonaventure *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eserinin ikinci bölümünün Girişinde zikretmiştir, fakat bu eserinin içeriği hakkında bilgimiz yoktur. Bildiğimiz kadarıyla Jean de la Rochelle'den, Aziz

Bonaventure'den, Guillaume de Meliton'dan, vs, alıntılar içermekteydi. Demek ki Alexandre'ın düşüncesini öğrenebilmek için böylesi bir metni temel almak biraz zordur ve belki de Aziz Bonaventure'nin öğretisi sayesinde onun hakkındaki en doğru yargıya varabiliriz, çünkü Bonaventure, bütün görüşlerinde üstadı olan babasının izinden gittiğini açıkça ifade etmiştir. Bunu belli noktalarda fark edebiliriz. Alexandre'un külliyatının başları göründüğü kadarıyla onun eseriyse üstadın öğrencisinin daha sonra geliştireceği ilkeleri koyduğunu görürüz. Anladığımız kadarıyla Alexandre, teoloji alanında Victorculardaki şekliyle Augustinus'un çizgisini izlemiştir, bununla beraber Aristoteles keşfedildiğinden beri ortaya çıkan bazı sorunları çözmek için bu ilkeleri kullanması gerekmişti. Düşüncesinin ayrıntılarını bilmiyorsak da, hataya düşme endişesi taşımadan şunu söyleyebiliriz ki, Aziz Augustinus'un ortaya koyduğu ilkeler sayesinde yeni felsefi bilgiyi özümsemek işine girişecek Fransisken teolog grubuna ilk atılımını o vermiştir.

Paris Üniversitesi teoloji kürsüsünde Alexandre'ın yerine geçen Jean de la Rochelle 8 Şubat 1245'de, hatta Alexandre'dan birkaç ay önce öldüğü için çok kısa bir süre ders verebilmiştir. Birkaç teoloji eserinin (*Summa de virtutebus* [*Erdemler Üzerine Risale*] , *Summa de vitis* [*Yaşamlar Üzerine Risale*] , *Summa de articulis fidei* [*İnancın Bölümleri Üzerine Risale*]) dışında çok gelişmiş felsefi bir ruha sahip olduğunu gösteren bir *Summa de anima* [*Ruh Üzerine Risale*] bırakmıştır. Hatta kendisi de bir vaazında felsefi incelemelere engel olmaya çalışanların düşmanlığına atıfta bulunmuş ve bunun da Hıristiyanların bilgili olmalarını istemeyen Şeytan'ın etkisinden kaynaklandığını açıkça söylemiştir. İbn Sina'yla birlikte tasavvur ettiği şekliyle akıl sahibi ruh, bedeni canlandırabilen ve orada çeşitli işlemler gerçekleştirebilen basit bir tözdür. Ruhun melekeleriyle özünün özdeşliği hususunda vurgu yapan Guillaume d'Auvergne'in tersine Jean de la Rochelle, melekeler konusunda özel bir ayrım ortaya atmıştır. Bunları bilmek için nesnelerinin ayrımından yola çıkıp işlemlerinin ayrımına varmak ve buradan da onlarınkine ulaşmak yeterlidir. Ortaya koyduğu meleke tasnifi, Augustinusçu apokrif metin *Tin ve Ruh Üzerine*'dekini hemen hemen izlemektedir ve bu melekelerin en üstüne yaratılmış idrak edilebilirleri (melekler, ruhlar) bilen aklın ötesinde değişmez olan doğruyu ve iyiyi bilen Aklı, yani Tanrı'yı yerleştirmiştir. Böylece yukarı doğru yükselen meleke dizisini elde ederiz: His cismi, hayal gücü cisimlerin benzerliğini, akıl cisimlerin doğasını, idrak yaratılmış ruhları, en.yüce akıl yaratılmamış Ruh'u algılar.

Duyular, cisimlerin organlar üzerinde yarattıkları etkiden meydana gelir; bunu da fiziksel ortam aracılığıyla gerçekleştirirler: Görme melekesi için yarı saydamlık (diap-

hane), duyma melekesi için hava, koku alma melekesi için eşyadan çıkan buhar, tat alma melekesi için tükürük, dokunma melekesi için ten. Bu ayrı ayrı duyuların verileri, burada bunları korumakla ve "ortak algılanırları" (yani birkaç hisse ortak) –örneğin büyüklük, hareket, hareketsizlik, sayı vs.– ifade etmek için düzenlemekle yükümlü "ortak duyu" tarafından bir araya getirilir. İbn Sina'nın *sensus formalis* olarak adlandırdığı ortak duyu içsel bir histir. Bu özel veya ortak suretlerden soyut kavramları ortaya çıkarmak için, hiçbir özel organa bağlı bulunmayan, fakat bütün bedenin tümünde mevcut olan *–est in toto corpore tota–* akli melekeyi (*virtus intellectiva*) harekete geçirmek gerekir. Soyutlama, nesnenin oluşturucu unsurlarını gerçekten ayırmak değil de, onları tamamen algılanır alandan dışarı çıkarmadan benzerliklerini bir araya getirip farklılıklarını yok ederek birbirinden ayırt eden bir yaklaşım (*aestimatio*) sayesinde bunları ayrı ayrı ele almaktır: "Tam tersine idrak edici meleke cismani şekli kavrar, onu hareketten, maddenin tüm koşullarından ve kendi tekilliğinden soyutlar ve böylece onu çıplak, sade ve tümel olarak kavrar. Gerçekten de aklın kavrayışı sayesinde bu şekilde sadeleştirilmeseydi, cismani şekli bütün bireylerin ortak şekli olarak bilinemezdi. Demek ki cismin şeklinin bu soyutlama düzeninde bu dereceleri ayırt etmek gerekir: İlk önce duyuda; ikinci olarak tahayyülde; üçüncü olarak yaklaşımda (*aestimatio*); dördüncü olarak akılda."

Bu psikoloji, *De spiritu et anima*'nın etkisine ve içinde bulunan İbn Sinacı izlere rağmen ileri tarihlerde Aristoteles'in öğretisinden herkesin ortak olarak akılda tutacağı şeyleri iyi temsil etmektedir; bunun dışında Jean de la Rochelle, Yunan-Arap faal akıl öğretisiyle Augustinusçu ilahi aydınlanma öğretisini uzlaştırmaya çalışmıştır. Doğrudan aklın içinde, idrak edilebilirlerin karşısında henüz üzerinde hiçbir şey yazılmamış bir levha gibi bilkuvve olan mümkün akıl ile Tanrı'nın idrak edilebilir ışığı gibi ruhumuzda bulunan ve sürekli bilfiil olan faal akıl şeklindeki Aristotelesçi ayrımı kabul etmiştir. Demek ki burada Aristotelesçilik kesin bir zafer elde etmiştir, çünkü Jean de la Rochelle, Guillaume d'Auvergne'in tersine ve Albertus Magnus ve Aziz Aquinolu Thomas gibi tek tek ele alınan her insan ruhuna, kendine has olan ve Tanrı'nın eseri üzerinde iz bırakmış gibi onda olan faal aklı atfetmektedir. Bu akıl, ruhun en yüksek melekesidir, diye tekrarlamıştır ısrarla: *intellectus agens, id est vis animae suprema* ve bizim dışımızda bulunan maddi varlıkları, ruhumuzun melekelerini veya işlemlerini ve doğal bilginin ilk kaynağını bile bilmek için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayız. Bu andan itibaren, en azından esas olan noktalarda, Aristotelesçi ve Thomasçı bilgi teorinin temelleri konmuştu. Jean de la Rochelle yine de bir veya birkaç ayrı faal aklı kabul etmiş görünmektedir, burada başta Hıristiyan olmayan bir öğreti

için kabul edilebilir bir Hıristiyan anlam bulma arzusunu görmek gerekmektedir. Ayrı faal akıl olarak adlandırılan şey, ondan üstün ve kendi faal aklının doğal ışığı sayesinde elde edemeyeceği bilgileri ona karşılıksız olarak ve dıştan vermek için üzerine etki edebilen ruhtan ayrı tinsel bir tözdür. Bu anlamda melekler ve Tanrı, melekler insanlara meleklerle ilgili bilgi vermek için, Tanrı da yalnızca Tanrı'yı ilgilendiren Teslis gibi doğaüstü hakikatlerle ilgili bilgi vermek için birer ayrı faal akıl olarak görülebilir: Bu kelime dağarcının genişlemesi, öğretide aslında hiçbir şey değiştirmemektedir. Jean de la Rochelle'in maddenin oluşumu ve insan ruhundaki ve meleklerdeki biçimler hakkında Cebrol'un tezini reddettiğini de eklersek, onun psikolojisini XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Fransisken hocaların üzerinde bile Aristoteles'in derin bir etkisinin bulunduğunun açık kanıtı olarak görebiliriz, fakat Aziz Bonaventure'nin öğretisi, özellikle kendi Tarikat'ında birçok kişiyi tekrar Aziz Augustinus'un ilkelerine geri getirecekti.

Aziz Bonaventure (Jean de Fidanza), Viterbe yakınlarında bulunan Bagnorea'da, 1221'de doğmuş ve anlaşıldığı kadarıyla 1238'de Fransisken Tarikatına katılmıştır. Üniversitede, daha sonra babası ve üstadı olarak adlandıracağı Halesli Alexandre'ın derslerine katılmak için Paris'e gitmiş ve lisansını 1248'de almıştır. 1248'den 1255'e kadar Paris Üniversitesi'nde ders vermiş ve Halesli Alexandre'dan beri Fransiskenlere ait olan kürsüde bulunmuştur. O tarihte eğitimde Üniversite hocaları ile tarikat üyeleri arasındaki tartışmalardan kaynaklanan kargaşa, onu derslerine ara verme kararı almaya itmiştir. Guillaume de Saint-Amour'un dilenci Tarikatların Paris Üniversitesi'ne alınmamaları yönünde verdiği zorlu savaşa rağmen Papa orada Dominikenlere ve Fransiskenlere kürsü sahibi olma hakkını tanımıştır ve 23 Ekim 1257'de Dominikenlerden Aquinolu Thomas'ı ve Fransiskenlerden de Bonaventure'ü bu kürsülere atamıştır. Bununla beraber Üniversite bunların doktora makamına ulaşmalarında ve hocalar arasında kabul edilmelerinde 1257'ye kadar fark gözetmiştir. Aziz Aquinolu Thomas ve Aziz Bonaventure, makamlarını aynı gün almışlardır, fakat Aziz Bonaventure, Fransisken tarikatının başına getirilmişti ve eğitimi tamamen bırakacaktı. Aziz Bonaventure Lyon konsilinin sonlarına doğru, yani 15 Temmuz 1274 tarihinde ölmüştür.

Aziz Bonaventure'ü incelemek ve anlamak istediğimizde gözetmemiz gereken ilk koşul, bazen yapıldığı gibi onun eserini aynı dönemde Aziz Thomas'ın gerçekleştirdiği çalışmanın az ya da çok başarılı bir taslağı olarak değil de kendi içinde ele almaktır. Aziz Bonaventure'ün öğretisi, kendine has bir zihniyet taşımakta ve bilinçli olarak seçtiği yollarla, kesin olarak belli olan bir amaca doğru ilerlemektedir. Bu amaç, Tan-

rı sevgisidir: bizi ona götüren yollar da teolojinin yollarıdır. Felsefe, bu isteğimizi gerçekleştirmemize yardımcı olmalıdır; öyle ki seleflerinin izlerini izleyerek, üstatların, özellikle de babası ve üstadı olan Halesli Alexandre kardeşin öğretilerine isteyerek katılarak Bonaventure, eski öğretileri tamamlamayı sağlayacak yeni öğretiler kabul etmekten kaçınmamıştır: *non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.* Onun en önemli eseri *Hikmetler Üzerine Yorum*'a, çok sayıda incelemeyi ve öğretisini geliştirdiği *İtinerarium mentis in Deum* gibi kitapçığa canveren işte bu zihniyettir.

İnsan ruhu, Tanrı olan sonsuz iyiliği bir gün algılayacak, onda dinlenip huzura kavuşacak şekilde yapılmıştır. Ruh, yöneldiği bu en yüce amaç hakkında, bu dünyada mükemmel değilse de kesin olan bir bilgiye –ki bu da imandır– sahiptir. Başka hiçbir bilgi bize bundan daha sarsılmaz ve derin bir kanı veremez. Filozof bildiği şeylerden, İnananın iman ettiği şeylerden emin olduğu kadar emin değildir. Bununla beraber felsefi spekülasyonun kaynağı vahyedilmiş hakikate imandır. Gerçekten de aklın onamayı belirlemekle yetindiği yerde imana yer olamaz; fakat genelde iman bizim akli olarak kavramamıza imkân vermeyen daha yüksek bir nesneyi hedefler. İşte bu yüzden nedenlerden dolayı değil de bu nesneye duyduğumuz aşktan dolayı iman ederiz. Ve işte o zaman felsefi spekülasyon işin içine girer. Aşkından dolayı inanan kişi, inandığı şeylerin nedenlerini bilmek ister; insan için sevdiği şeyi anlamak kadar hoş bir şey yoktur; böylece iman ettiği nesneden daha çok yararlanmak isteyen kalbin ihtiyacından felsefe doğar.

Demek ki yöntemlerinden dolayı ayrı görünen felsefe ve teoloji birbirini devam ettirir ve bizi Tanrı'ya götüren iki rehber olacak kertede birbirini tamamlar. Bütün hayatımız Tanrı'ya doğru bir hac yolculuğudur; izlediğimiz yol, tabii eğer doğru yoldaysak, aydınlatıcı yoldur; bize amacımızı veren imandır; ona şimdiden sahibiz, aşkla ona katılırız, fakat bu katılım çoğu zaman kesin değildir ve gelgitler yaşar, çünkü değişmez bir aşkın temel alacağı berrak bilgi bizde eksiktir. Kusursuz aşk ve ona eşlik eden bütüncül sevinç, çıktığımız hac yolculuğunun sonunda bizi bekler. Yol uzun görünebilir, fakat iyice bakacak olursak semavi mutluluğun muştusu olan sevinçlerin bizleri yolda beklediğini de görürüz! Aydınlatıcı yolu izleyen kişi, inanan ve inandığı şeyi anlamaya gayret eden kişi, her algılayışında ve her bilgi eyleminde eşyanın içinde gizli olan Tanrı'yı bulabilir.

Aziz Bonaventure'ün öğretisi, açıkça ve her şeyden önce "ruhun Tanrı'ya doğru yürüdüğü güzergâhı" sunmaktadır; o, *quo modo homo Per alias res tendat in Deum*'u öğretir ve bu yüzden bütün felsefesi her nesnenin bize Tanrı'dan bahsettiği bir evreni

gösterir, kendi tarzında bunu bize tasvir eder ve bizi ona yönelmeye davet eder. Hayat Tanrı'ya yapılan bir hac ise, algılanır âlem de bizi ona götüren yoldur; bu yolun kenarlarında sıralanan varlıklar, bizlere gizemli görünebilecek birer işarettir; fakat onları dikkatlice incelediğimizde aklın yardımıyla iman, her zaman farklı olan karakterlerde tek bir kelime, her zaman aynı olan çağrıyı görür: Bu da Tanrı'dır.

O zaman aydınlatıcı yola koyulalım. Fakat gelişmemizin koşullarını bilmezsek boşuna yola koyulmuş oluruz. İlk günahtan önce insan Tanrı'yı huzur içinde temaşa edebilirdi ve bu yüzden Tanrı onu lezzetler cennetine yerleştirmişti. Fakat günah işlediğinden beri ve onun yüzünden insan, ruhunda cehalete ve bedeninde kösnül isteklere maruz kalmıştır. Bu yüzden toprağa eğdiğimiz yüzümüzü tekrar Tanrı'ya doğru kaldırmak için artık sürekli irademizin gayretine ve ilahi inayetin yardımına ihtiyaç duyarız. Hikmete ulaşmak için dualarla her şeyi yeniden düzenleyen inayeti, arındıran adaleti ve aydınlatan bilimi elde etmeliyiz. İnayet, doğru bir iradenin ve basiretli aklın temelidir; demek ki ilk önce dua etmeli, sonra ermişler gibi yaşamalı, son olarak keşfedilen hakikatlere dikkat etmeliyiz ve onları temaşa ederek Tanrı'nın tecelli ettiği doruk noktasına kadar yükselmeliyiz, *ubi videatur Deus deorum in Sion.*

Bu arınmanın gerekliliği, sanıldığı gibi, Aziz Bonaventure'ün felsefe ile mistik arasında düştüğü karışıklıktan kaynaklanmamaktadır. İdrakimiz günahtan dolayı görmez hale gelmişse, doğal aklın bir gayreti evreni ve şeyleri idrak edilebilir kılamaz. Her şeyden önce günahın sonuçlarına karşı savaşmalıyız ve bilme araçlarımızı, mümkün olduğunca bize ilk verildikleri hallerine benzer hale getirmeliyiz. İşte ancak o zaman aydınlatıcı yol bizlere açılır ve evrenin karartılmış anlamı bizler için tekrar idrak edilebilir hale gelir. Evrenin yaratıcısı Tanrı, öz ve aşkın hakikattir. Tanrı, başka bir şeye göre sahici değildir, çünkü o bütüncül ve en yüce varlıktır, tam tersine ona göre sahici olan eşyadır.

Eğer durum böyleyse eşyanın anlamı bizlere görünecektir ve dünyanın nasıl bizi Tanrı'ya götürebileceğini anlayacağız. Şeylerin hakikati, ilkeleriyle karşılaştırıldıklarında ilk ve egemen hakikati temsil etmekten, yani taklit etmekten ibarettir: *in comparatione ad principium dicitur veritas: summae veritatis et primae repraesentatio.* İşte yaratıcı ile mahluk arasındaki bu benzerlik bizlerin eşyadan Tanrı'ya yükselmemizi sağlayacaktır. Bununla beraber bu benzerlik, eşyanın Tanrı'nın özünün parçası olmasını gerektirmez; çünkü eşya ile Tanrı arasında ortak hiçbir şey yoktur. Hatta bu benzerlik Tanrı'nın sadık bir taklidi de değildir; çünkü sınırlı olan asla sınırsız olanı taklit edemez ve Tanrı ile eşya arasında her zaman benzerliklerden daha çok farklılıklar vardır. Yaratıcı ile mahluk arasındaki benzerlik bir ifade benzerliğidir. İşaretlerin ifa-

de ettikleri anlamlar onlar için ne ise eşya da Tanrı için odur; demek ki bunlar bir çeşit dil oluşturmaktadırlar ve bütün evren de, her sayfasında Teslis'in okunduğu bir kitaptır: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix*. Tanrı'nın neden âlemi bu plana göre yarattığı sorulursa bunun cevabı çok basittir: Âlemin Tanrı'yı ifade etmekten başka bir nedeni yoktur; o insanların onu okuması ve sürekli yazarının sevgisinin hatırlatılması için yazılmış bir kitaptır: *primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum seipsum*. Demek ki aydınlatıcı yol, bizleri, ifadeleri oldukları Tanrı'ya kadar ulaştırmak için eşyanın akışında yükselir.

Bu yükseliş üç temel aşamaya sahiptir. Birincisi Tanrı'nın *kalıntılarını* algılanır âlemde arayıp bulmak; ikincisi onun *suretini* kendi ruhumuzda aramak; üçüncüsü yaratılmış eşyayı aşar ve Tanrı'nın bilinmesi ve ona inanmanın mistik mutluluğuna ulaştırır.

Tanrı'yı, eşyada bıraktığı kalıntılar sayesinde arayıp bulmak, "Tanrı'nın yoluna girmektir" ve aynı zamanda genelde algılanırdan elde edilen varlığının bütün kanıtlarını bulmaktır. Aziz Bonaventure'ün tutumunun özelliği, bunları teknik olarak belirlemekle yetinmemesidir; o, bizi, doğrudan hareket, düzen, ölçü, güzellik ve eşyanın tertibatı içinde mevcut olan Tanrı'yı algılamaya davet etmektedir; hatta bunun da ötesinde herhangi bir şeyden yola çıkarak Tanrı'nın varolduğu sonucuna ulaşabileceğimizi düşünür; öyle ki arınmış bir ruh ve kalp için her nesne, her nesnenin her yönü yaratıcısının gizli mevcudiyetini hissettirmektedir. İşte bu yüzden Güzergâh diyalektiği bizi Tanrı'ya az sayıda geçitten geçerek ulaşmaya zorlayacak yerde, daha çok bizim Tanrı'yı görebileceğimiz bakış açılarını çoğaltmaya yöneliktir. Aslında söz konusu olan gözlerimiz üzerindeki kabukları kaldırmaktır, bunlar düşer düşmez her yerde Tanrı'yı görürüz. "Eşyanın muhteşemliği, kör değilsek eğer, bize onu gösterir; bize Tanrı'yı bağırıyor ve sağır değilsek eğer uyanırız; Tanrı'yı her etkisinde yüceltmemek için dilsiz olmak ve bunca ize rağmen ilk ilkeyi tanımamak için deli olmak gerekir."

Bununla beraber yükselişin yalnızca birinci derecesidir bu ve bütün bu aydınlıklar henüz yalnızca gölgelerdir. Algılanır âlem aracılığıyla bizlere apaçık göz alıcı kanıtlar olarak sundukları kanıtlar, Aziz Bonaventure için Tanrı'nın sureti olan ruhumuzun bizlere sunduğu kesin kanıtlar karşısında yalnızca zihin egzersizlerinden ibarettir. Algılanır âlemi incelediğimizde, orada Tanrı'nın gölgesine benzer şeyler bulabiliriz, çünkü eşyanın bütün özellikleri bir nedene ihtiyaç duyar: Sahip oldukları birlikte, hakikatte, iyilikte bunların etkili, şekilsel ve nihai nedenlerinin işaretini arayarak onun kalıntılarını bulabiliriz; fakat her iki durumda, eşyada yansımalarını aradı-

ğımız ilahi ışığa, bir anlamda, sırtımızı dönmekteyiz. Ruhumuzda Tanrı'yı ararken, tam tersine Tanrı'nın kendisine doğru dönmekteyiz; bu yüzden onda bir gölge veya bir kalıntı değil de Tanrı'nin suretini bulmaktayız; çünkü bu onun yalnızca nedeni değil aynı zamanda da nesnesidir.

Şunu da fark etmeliyiz ki Tanrı fikri, akli faaliyetlerimizin en basitinde bile müdahildir. Herhangi bir özel tözü tamamen tanımlamak için, kendiliğinden bir varlık fikrine varana dek gittikçe daha yüksek ilkelere başvurmak gerekir: *nisi cognoscatur quid est ens Per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis bustantiae.* İdrakimiz saf, bütüncül ve mutlak varlık fikri sayesinde bu nesneleri tamamen algılamayı başarır; içimizde mükemmellik ve mutlaklık fikri, bizlerin tikeli kusurlu ve göreli olarak bilmemizi sağlar.

Daha da ileri gidelim. Aziz Augustinus'un daha önce gösterdiği gibi değişken ve kararsız olan tinimiz Tanrı'nın yardımı olmaksızın gerekli ve değişmez hakikatleri algılayamaz, fakat kendi içimize yeterince derince her dalışımızda doğrudan Tanrı'yı buluruz. İdrakimiz bizzat ebedi hakikate ilişiktir; doğal olarak Tanrı'nın sureti içimize işlenmiştir: *similitudo quaedam Dei non abstracta sed infusa*; nasıl ki doğrudan ruhumuzu ve faaliyetlerini bilmekteyiz, aynı şekilde dış algıların yardımı olmadan Tanrı'yı biliriz; *anima novit Deum sine adminiculo sensuum exteriorum.* Demek ki Tanrı'nın varlığı apaçık görünmese de, bunun tek nedeni bizim yeterince düşünmememizdir. Kösnüllük ve algılanır suretler, bizler ile hakikat arasında bir örtü gibi girmediklerinde Tanrı'nın varlığını ispatlamak gereksiz olur; çünkü O, bu durumda apaçık ortadadır.

Böyle bir ruh halinde bulunan Aziz Bonaventure'ün Aziz Anselmus'un ontolojik ispatını kabul ettiğini ve hiçbir değişiklik yapmadan kendi öğretisine dahil ettiğini kolaylıkla anlarız. Belki de ilk kez bu ispat gerçek değerine ulaşmıştır ve melekler Doktorunun öğretisinde varsaydığı koşulların tam bir bilincini temel almaktadır. Gerçekten de burada bilgisini elde ettiğimiz için Tanrı'nın varlığını ifade etmeyiz, tersine Tanrı'yı biliriz, çünkü o yoğun bir şekilde mevcuttur: *Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscilibilis.* O'nun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi temellendiren Tanrı'nın mevcudiyetiyse Tanrı hakkında sahip olduğumuz düşünce onun varlığını gerektirmektedir. Bunu gerektirmektedir, çünkü Tanrı'nın olmadığı düşüncesinin imkânsızlığı, onun varoluşunun özünlü gerekliliğinden sonuç olarak çıkmaktadır: *Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse.* Demek ki nefsimizi sürekli aydınlatarak Tanrı'nın varolmadığını düşünmek ve tezatta düşmeden bunu savunmak imkânsız hâlâ getiren Tanrı'nın gerekliliğidir. Bu olgunun bilin-

cine vardığımızda, Tanrı kavramının kendisinin bile Onun varlığını gerektirdiğini anlamaktayız. Tanrı saf ve basit, değişmez ve gerekli varlık olduğu için, Tanrı Tanrı'dır demekle, Tanrı vardır demek aynı şeydir: *si Deus est Deus, Deus est*.

Aziz Bonaventure'nin ilahi öz hakkında, tanımlanmış bir düşünce ve berrak bir görüş sunmadığı açıkça bellidir. Kendi düşüncemizden ayrılmaz olan ve onun içine derinlemesine nüfuz etmiş şey (*veritas Dei impressa menti humanae et inseparabilis ab ipsa*), kesinlikle Tanrı'nın özünün anlaşılması değil de varlığının teyididir. Aziz Bonaventure aynı dönemde Aziz Aquinolu Thomas'ın ontolojik ispata karşı yönelttiği kesin itirazları bilmiyor değildi, fakat o bunun çapına karşı çıkıyordu. Daha önce Hugues de Saint-Victor, Tanrı'nın, sahip olduğumuz bilgiyi ölçerek verdiğini böylece ne onu bilebildiğimizi ne de olduğunu bilmezden gelebildiğimizi söylemişti. İşte Aziz Bonaventure'ün de katıldığı görüş budur ve bu noktada da o gelenekle hemfikirdir.

Ruhun Tanrı'ya doğru izlediği Güzergâhın bu ikinci aşamasını da aşabilir ve mistikten ilahi mevcudiyetin dille ifade edilemez mutluluklarını isteyebiliriz; fakat dille ifade edilir olandan çıkınca, belki de felsefeden çıkmış oluruz. Burada, der Aziz Bonaventure, söze ve kaleme az şey bırakmak, her şeyi Tanrı'nın lütfuna, yani Kutsal Ruha atfetmek gerekir. Bu yüzden bu yüksek bölgeleri bir kenara bırakalım ve bundan çok Tanrı'nın varlığına ilişkin bu tür ispatların ne tür bir insan ruhu ve bilgi anlayışı gerektirdiğini kendimize soralım.

Ruh, öz itibariyle birdir, fakat melekeleri veya kuvveleri uygulandığı nesnelerin doğasına göre farklılaşırlar. Zaten bunu yapabilmesinin nedeni, ruhun hem kendi içinde eksiksiz idrak edilebilir bir töz –öyle ki ölümden sonra da varlığını sürdürür– hem de canlandırdığı düzenli bedenin şekli olmasıdır. Bedeni canlandırması bakımından duyu organlarında duyusal işlevlerini yerine getirir. Duyusal bilgi, dışardan bazı eşyaların uyguladıkları ve duyu organlarının maruz kaldıkları işlemi içerir. Bununla beraber ruhun kendisi bu eyleme manevi olarak maruz kalır, bunun nedeni de onun bedeni canlandırıyor olmasıdır, aynı zamanda maruz kaldığı eylem hakkında bir yargıda (*judicium*) bulunarak hemen tepki verir ve algılanır hakkındaki bilgi de bu yargıdır. Bonaventure burada Aziz Augunistus'tan biraz uzaklaşarak Aristoteles'e yönelmiş görünmektedir. Demek ki Bonaventure, insan bileşkesinin duygusu olarak tasavvur edilen Aristotelesçi algı öğretisi ile ruhun bir eylemi olarak tasavvur edilen Augustinusçu ve Plotinusçu algı teorisini uzlaştırmaya çalışmış görünmektedir.

Algılanır suretler, aklın idrak edilebilir bilgiyi soyutlayarak elde ettiği verilerdir. Soyutlama, suretlere yönelerek bu tikel verilerden yalnızca ortak ve tümel unsurları elde tutmak için gerekli işlemleri gerçekleştiren mümkün aklın eseridir. Öyle görü-

nüyor ki Aziz Bonaventure, aklın dikkat, algılanır verilerini ayırma ve gruplaştırma gayreti olarak tasavvur edilen soyutlamanın yalnızca psikolojik düzlemini göz önünde bulundurmuştur. Demek ki mümkün akıl onun için yalnızca salt kuvve değildir, böyle bir durum zaten onu maddeyle karıştırmak anlamına gelir; idrak edilebilir kavramları hazırlayan ve kendiliğinde bunları kabul eden aklın etkin bir yetisidir. Ona "mümkün" denilmesinin nedeni, kendisinin tek başına bu görevi yerine getirmemesidir. Her insan ruhu, kendi mümkün aklının yanı sıra işlevi mümkün aklı aydınlatmak olan ve soyutlamayı yapılabilir kılan kendi faal aklına sahiptir. Şunu da burada belirtelim ki nasıl ki mümkün akıl her türlü fiili halden yoksun değilse faal akıl da her tür gizilgüçlülükten yoksun değildir. Salt fiil olarak bu akıl, İbn Sina'nın bahsettiği, Bonaventure'nin çok iyi bildiği, fakat hiçbir suretle kabul etmediği bir ayrı faal Akıldır. Aslında faal akıl ve mümkün akıl, algılanırın içerdiği idrak edilebilirliği özümsemek için gayret gösteren tek ve aynı ruhun ayrı işlevleridir.

Hatta bu soyutlama gayreti, her zaman gerekli bile değildir; o, yalnızca düşüncemiz, "alt yüzünü" cisimlere çevirip onların bilgisini elde etmek istediğinde gereklidir; oysa "üst yüzünü," hikmeti elde etmek için idrak edilebilire çevirdiğinde buna gerek kalmaz. Gerçekten de algılanır bilgiye başvurulması, aklın kendisine yabancı olan her şeyi bilmesi, yani kendisi ve Tanrı olmayan şeyleri bilmesi için gereklidir. Bütün mekanik sanatlar ve bütün doğal eşya ona yabancıdır; ilklerin bilgisi, ona yabancı olduğu gibi onun dışındadır da, başkalarının bilgisi kendisine yabancı olduğu gibi onun altındadır ve bunların her ikisi için de duyuların müdahalesi gereklidir. Fakat akıl, kendisinde her zaman mevcut olan ruha ve kendisinde daha da mevcut olan Tanrı'ya yöneldiğinde durum bambaşkadır. Bu noktada ağır basan Aristoteles değil Platon olacaktı. İdrak edilebilir hakikatlere yükselmek için algılanır eşyayı aştığımız andan itibaren insanın doğuştan sahip olduğu doğal hakikatin ve bilimlerin ilkesinde kendisini ifade eden içteki ışığa başvururuz. Ruhun kendisi, kapsadığı felsefi ilkeler ve onları bize bildiren ilahi ışık, duyularla algılamanın artık hiçbir payı bulunmayan üstün bir bilgi düzenine aittir. Aziz Bonaventure, temel karşıtlığı konusunda hiçbir bilgisi olmadığı iki felsefeyi birbirine karıştırmamıştır: Tam tersine durumu bilen birisi olarak Aristoteles ve Platon'un sentezini gerçekleştirmeye çalışmıştır. Aristoteles bilimin dilini konuşmasını becermiş ve Platon'un tersine bütün bilginin İdealar âleminde oluşmadığını fark etmiştir; Platon, ebedi akılları ve ideaları doğrulayarak Hikmetin dilini konuşabilmiştir. Kutsal Ruh'un aydınlattığı Augustinus, her iki dili de konuşmayı başarmıştır: *uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae, Per Spiritum datus est Augustino.*

Aziz Augustinus, bu sentezi gerçekleştirebildiyse, Tanrı İdealları aracılığıyla aklın aydınlanması öğretisi sayesinde bunu yapabilmiştir. Aziz Bonaventure, bu öğretiyi benimsemiş ve tilmizlerine aktarmıştır. Bu öğreti, beşeri düşüncedeki gerekli hakikatlerin varlığını, ilahi İdealların aklımız üzerinde doğrudan ve ani etkisiyle açıklamayı amaçlamaktadır. Bonaventure'de sorunun alışıldık ifadesi, insan aklının nasıl kesin bir bilgiye (*certitudinalis cognitio*) ulaşabileceği sorusunu sormasıdır. Kesin bir bilgi, iki özellik sergiler: Bilinen nesneye göre değişmez ve bilen özneye göre de yanılmazdır. Bununla beraber insan yanılmaz bir özne olmadığı gibi ulaştığı nesneler de değişmez değildir. Demek ki insan aklı kesin bilgilere sahipse, değişmez idrak edilebilirler olan ilahi İdealların kendileri, kendilerine tekabül eden nesneler hakkındaki bilgiyle insan aklını aydınlatmışlar demektir. İdealar burada bilinen nesneler olarak devreye girmezler, çünkü bunlar, yeryüzünde görmemizin imkânsız olduğu Tanrı'nın kendisidirler; ani temaslarla insan aklı üzerinde etkide bulunurlar, fakat bu tamamen düzenleyici bir eylemdir. Onlar sayesinde yalnızca olanı görmeyiz, aynı zamanda olan ile olanın olması gereken şekli arasındaki uyuşmayı veya uyuşmazlığı görebiliriz. İlahi İdealar aklımızı yargıladıkları için, aklımız da yargı yeteneğine sahip olur.

Bu karmaşık bilgi öğretisini tek bir ifadenin içine hapsetmeye çalışmak ihtiyatsızlık olur. Bununla beraber Aziz Bonaventure'ün idrak edilebilire ilişkin her doğru bilgiyi ilahi ışığın biraz zayıflamış bir huzmesinin bizim içimizde mevcut olması ve etkide bulunmasıyla açıkladığını söylersek, gerçeklikten çok uzaklaşmış olmayız. Zayıf bir huzme dedik, çünkü Aziz Bonaventure, Tanrı'da olduğu şekliyle edebi akıllara veya İdealara ulaşamadığımızı sürekli tekrarlar; bunların yansımalarını görürüz; biz yalnızca bir mahlukun görebileceği kadarını görebiliriz: *Cum propria ratione creata*. Fakat şu da kesindir ki ilahi idealar veya ebedi akıllar, bilgilerimizin en doğrudan kuralıdır. Yalnızca ebedi akıllar *sayesinde* değil, aynı zamanda ebedi akıllar *içinde* hakikati görürüz; Aziz Bonaventure, bu konuda tavizsizdir ve Aziz Augustinus'un öğretisini temel alarak bunun yumuşatılmasını bile reddetmiştir. Hatta burada düşüncesi öylesine kesindir ve kendisi de buna öylesine inanmıştır ki bundan elde edilebilecek en nihai sonuçlarına kadar her şeyi kabul etmiştir. Her doğru bilgi bizim ebedi akıllara ulaşmamızı varsaymaktaysa ve biz de bu ebedi akıllara yalnızca belirsiz bir şekilde ulaşmaktaysak bundan bizim yeryüzünde tamamen temellendirilmiş hiçbir bilgiye sahip olmadığımız sonucuna varılmaz mı? Kuşkusuz, diye cevap verir Aziz Bonaventure ve bunu da kabul etmek gerekir. Yeryüzünde kesin ve berrak bilgilere sahibiz, çünkü Tanrı'nın yaratıp içimize yerleştirdiği ve eşyayı bilmemizi sağlayan ilkeler bizlere açıkça ve örtüsüz olarak görünmektedir. Fakat bu berrak ve kesin bilgi tam de-

ğildir; her zaman bunların nihai temelleri eksiktir; çünkü bilginin ilkeleri berrak olsalar da, eylemi sayesinde aklımızı (intellect) bu ilkelere tabi kılarak düzenleyen ebedi İdeaları bu dünyada gözümüzle görmemiz mümkün değildir, oysa ilkelere sahip oldukları değeri bahşeden bu İdealardır. Demek ki bu hayatımızda hiçbir şeyi eksiksiz bir bilgiyle bilemeyiz dersek, bunda büyük bir sakınca olmaz: *si diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens.*

Beşeri bilgi neden böyle iki yöne sahiptir? Bunun nedeni insanın ara bir durumda bulunması, Tanrı'dan çok eşyaya yakın olması, ama yine de Tanrı ile eşya arasında yer almasıdır. Hakikati Tanrı'da, ruhumuzda veya maddede bulunmasına göre ayrı ayrı ele almak gerekir; onu ruhumuzdaki haliyle ele alırsak, o zaman, hem Tanrı'da olan hakikatle hem de maddede olan hakikatle ilişkisini fark ederiz. İki uç arasındaki merkez olan ruh, üst kısmından dolayı Tanrı'ya alt kısmından dolayı da eşyaya yönelir. Kendisinin altında bulunandan göreli bir kesinlik ve kendisinin üstünde bulunandan ise mutlak bir kesinlik elde eder: *ita quod ab inferiori recipit certitudinem secundum quid, a superiori vero recipit certitudinem simpliciter.* Aristoteles veya Platon'u feda etmek insan doğasının iki yönünden birini unutmak anlamına gelir.

Madem ki Tanrı'ya kadar yükselmek için mahlukları temel aldık, bu durumda ona bir yaratıcı olarak hemen ulaştık. Burada ortaya çıkan sorun ise, âlemin ezelden beri mi var olduğu, yoksa zaman içinde mi başladığı sorunudur. Aristoteles ve İbn Rüşt, âlemde gelişen hareket gibi âlemin de ezeli olduğunu düşünmektedirler. Aziz Thomas, âlemin ezeliliği hakkında öne sürülen kanıtların bu konuda karar vermeye yetmediği gibi, âlemin zaman içinde yaratılmış olması konusundaki kanıtların da yeterli olmadığını düşünür; böylece vahyin şahitliğiyle zaman içinde yaratılış doğru olarak kabul edilir. Aziz Bonaventure, bu noktada geleneğe her zamankinden daha sıkı sarılmış ve Aristoteles'in görüşüne en ufak da olsa, bir ödün vermeyi reddetmiştir. Ona göre ispatlanmış olan şey, âlemin ezelden beri var olduğunu kabul etmenin tezat oluşturmasıdır. Gelip geçmiş sonsuz bir zamandan sonra âlem varolmaya devam ediyorsa, o zaman sonsuzun çoğalabileceğini kabul etmek gerekir, çünkü yeni günler eski günlere hâlâ eklenmektedir; veya Ayın dönmesi veya Güneşin dönmesi gibi yine iki sonsuz sayıdan birinin diğerinin on iki katı olduğunu; veya dünyanın bir başlangıç noktası olmadığını ve dolayısıyla kat edilmesi gereken süre sonsuz olacağı için aslında şimdiki ana gelinememesi gerektiğini kabul etmek gerekir. Şunu da belirtmemiz lazım ki sonsuz sayıda eşya veya birey olamaz; ama bu sayı ebedi olsaydı o zaman sonsuz sayıda insan ve şimdi hâlâ sonsuz sayıda ölümsüz ruh olurdu, oysa bu tezat oluşturmaktadır. Demek ki yaratılmış âlemi Tanrı'yla birlikte ezeli olarak kabul

etmek hem iman açısından hem de akıl açısından imkânsızdır.

Şimdi bizatihi yaratılışın yapısını ele alacak olursak, bütün yaratılmış eşyada özün gerçekten varoluştan ayrı olduğunu fark ederiz. Başka bir deyişle, hiçbir mahluk, varlığının yeterli nedeni olamaz; her biri bir yaratıcının etkisine ihtiyaç duyar; böylece panteizm saf dışı edilmiş bulunur. Bunun dışında bütün yaratılmış varlıklar, madde ve şekilden –yani mümkün ve bilfiil– oluşmaktadırlar. Madde kendi içinde ne cismani ne de maddidir; aldığı şekle göre bunlardan biri olur. Yalnızca Tanrı salt fiilse, her sonlu varlıkta fiili halinin sınır bulduğu yerde, bir çeşit varlık mümkünatına yer verilmelidir; işte madde dediğimiz şey de tam olarak budur. Böylece her ikisi de töz olduğu için melekler ve insan ruhları, tinsel bir maddeden ve onu belirleyen bir şekilden oluşmaktadırlar.

Durum böyleyse madde tek başına bireyselleştirme ilkesini oluşturamaz. Bir eşya yalnızca bir maddeye sahip olduğu için vardır, aynı zamanda bu madde bir şekil tarafından belirlendiği için eşya olduğu gibidir. Maddenin ve şeklin birleşmesi, işte bireyselleştirmenin gerçek ilkesi budur. Bu bireyselleştirme teorisiyle evrensel madde teorisini birleştirdiğimizde iki yeni sonuç elde ederiz. Birincisi Aziz Thomas'la birlikte meleğin maddeden yoksun olduğu için gerçek bir bireyden çok yalnızca bir bireysel tür olabileceğini kabul etmek zorunda değiliz. İkincisi, bedenin yokoluşundan sonra ruhun varlığını sürdürmesini açıklamakta hiç zorluk çekmeyiz. Gerçekten de her ikisi de, birleşmesi eksiksiz töz olan insanı oluşturan eksik tözler değildir. Ruh kendiliğinden zaten eksiksiz bir şekildir; o daha sonra şekillendirecek olduğu bedenden bağımsız olarak maddeden ve şekilden oluşmaktadır. Ruh, önceden oluşmuş bedeni ele geçirir ve ona nihai mükemmelliğini verir; fakat aynı zamanda da ondan ayrıldığından dolayı kendi mükemmelliğini korur.

İki farklı öğreti sayesinde Aziz Bonaventure'ün fiziği kendisine has olan şekline kavuşur. İlk önce şekillerin çokluğu tezi. Her varlık sahip olduğu özellik kadar şekle sahiptir; demek ki her şeyde bir birlik oluşturacak şekilde hiyerarşiye giren birçok şekil keşfederiz. Bu en basit cisimler için, hatta unsurlar için de geçerlidir. Gerçekten de bir cisim en azından iki farklı şekil varsayar; biri, genel ve hepsinde ortaktır, her şeyin bir parçası olduğu ışığın şekilleridir; diğeri veya diğerleri, ki bunlar tikeldir, karmaların veya elementlerin şeklidir. Son olarak Aziz Bonaventure, öğretisine, aklın ve Aziz Augustinus'un baskısıyla stoacı tohumsal nedenler görüşünü dahil etmiştir. Kendiliğinden tamamen pasif olan madde, daha sonra gelişerek ona şekil vermesini beklerken kendisinde gizli bulunan tözsel şekiller sayesinde bilkuvve mevcut olan bir belirlenim elde eder. Böylece evrenin tüm olguları ve varlıkları, ilk kaynağı Tanrı

olan ilkel tohumsal nedenin şekillerinin gelişmesiyle açıklanmaktadır.

Burada sunduğumuz taslağı içinde Aziz Bonaventure'ün öğretisinin, Augustinusçu olarak tanımlanmasının aslında nedensiz olmadığını görmekteyiz. Bazen İbn Cebrol'ü Aziz Augustinus'la birleştirse, Tanrı, insan bilgisi ve eşyanın doğası görüşünün ilkeleri Augustinusçu felsefeden alınmıştır. Bütün bu sentezin unsurlarını çok sayıdaki kaynağı arasında dağıttıktan sonra bile Aziz Bonaventure'e ait bir zihniyetin ve gerçek anlamda ona ait olan bir tavrın varlığını kabul etmek gerekir. *Opuscules*'lerini veya *Hikmetler Üzerine Yorum*'unu okuduğumuzda çoğu zaman kendisini felsefeye vakfetmiş bir Aziz Francesco di Assissi karşı karşıya gibi hissederiz kendimizi. Eşyanın altında Tanrı'nın yüzünü keşfeden Kardeş Bonaventure'ün güvenli rahatlığı ve duygulu heyecanı, doğanın resimli güzel kitabını açıkça okuyan Poverello'nun hisleri kadar karmaşık değildir. Kuşkusuz hisler öğreti değildirler, ama bazen bu hisler öğretiler doğurabilirler. Kendisini Tanrı'sının yanında hisseden bir kalbin bitmeyen heyecanını, Aristoteles felsefesinin nihai sonuçlarını izlemeyi reddetmesine ve mahluk ile yaratıcısı arasındaki samimi teması inatla korumasına borçluyuz. Bunun sayesinde Aziz Thomas'ın Aristotelesçiliğinin tam zafere ulaşacağı o anda bir felsefe geleneğinin hakları kurtulmuş olacak, XVII. yüzyılda da Malebranche'ın öğretisi, bu geleneğin bitmeyen verimliliğini doğrulayacaktı.

Hauréau Aziz Bonaventure hakkında "Söylediğimiz gibi o bir mistikti" diye yazmış ve yargılamalarında kendisine özgü olan güvenle şöyle eklemiştir: "Fakat onun mistikliği, Aziz Bernard'ınki gibi banal değil; teorikti." Bu iltifat, kuşkusuz Aziz Bernard'dan farklı olarak Aziz Bonaventure'ün kendi öğretisel sentezini kurmak için tam anlamıyla felsefi kaynaklara başvurduğu anlamına gelmektedir. Bu şekilde anlaşıldığında bu ifade doğrudur, fakat Aziz Bonaventure'ün öğretisinin bütününü sağlayan şey, bir kez ortaya konduktan sonra diyalektik olarak inşa edilmiş bir sistemden çok bazen farklı menşeli aynı zamanda derin benzerliklerle birbirine bağlı tezleri kendine çeken bir zihniyetti. Bununla beraber bu öğretiyi ve ilham alanlarını Augustinusçu olarak tanımlamak yanlış olmaz. Kuşkusuz Aziz Augustinus'un saf öğretisi söz konusu değildir; fakat bu tezlerin genelde Augustinusçuluğu sahiplendiklerini ve Thomasçılığın yeniliklerine karşı kendilerini bazen şiddetli biçimde Augustinus'a ait olarak beyan ettiklerini gözlemleyebiliriz. Hepsinde Augustinusçu bir çekirdeğin bütünde görülen genel dağılmaya karşı direndiğini görürüz. Bu çekirdek, İlahi aydınlanma öğretilerinin merkezinde yer alan tezdir. Tinsel tözlerin hilemorfik [maddebiçimsel yapılı] bileşiminin, Augustinus'un bazı metinlerine ait olduğu iddia edilebilirdi; fakat bu ifadeler daha çok Cebrol'dan gelmekteydi ve gövdeden ilk kopacak olan da bu

unsurlar olacaktı; şekillerin çoğulluğu görüşü, İbn Sina'nın öğretisinde bulduğu destek sayesinde daha uzun zaman dayanacaktı; tam tersine tohumsal nedenler ve ilahi aydınlanma, bu tezin gerektirdiği psikoloji ve epistemolojiyle birlikte haklı olarak Augustinus'a ait olduğunu ileri sürebilirdi ve çoğu zaman "eski Fransisken ekolü" olarak adlandırdığımız şeyin kendisini savunacak kimse kalmayınca bile en azından geçici olarak varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Bu Augustinusçu külliyenin temsilcileri, XIII. yüzyılda Paris, Oxford ve İtalya'da hemen hemen her yerde mevcuttu. Üniversite ortamları o zamanlar temas içindeydi; çünkü birinden diğerine geçerken Hıristiyanlıktan çıkılmıyordu. Bu Augustinusçular, bütün dinsel Tarikatlara aittirler; fakat bunların çoğu Fransisken Tarikatındandı; biz de bu Tarikatın üyelerini inceleyeceğiz. Bazılarının isimleri, çoğu zaman yayımlanmamış ve dolayısıyla da pek iyi bilmediğimiz, ama hacimli eserlerin sembolleri gibidirler; belki bir gün bu eserlerin anlamları, şu an sahip oldukları anlamdan daha farklı şekiller arz edebilirler. Fransisken vaizi, *questions quodlibiques*'lerin ve *Nikomakhos'a Etik* ve *Vecizeler* hakkındaki yorumlarının yazarı olan Eustache d'Arras (ölüm 1291) konusunda ise böyle bir sürpriz beklememekteyiz. Aziz Bonaventure'ün bu öğrencisi, yayımlanan metinlerde, ilahi aydınlanma öğretisinin kararlı taraftarı gibi görünmektedir. Cisimlerle ilgili bilgimizi açıklayabilmek için bunların tözsel şekillerinin mana aracılığıyla akla ulaşabileceğini kabul etmiştir; bu da kullandığı Aristotelesçi terminolojiye rağmen bahsettiği tözsel şekillerin, Aziz Augustinus'un tasavvur ettiği şekillerden çok farklılık arz etmediğini düşünmeye itmektedir. Aziz Bonaventure'ün bir diğer öğrencisi de Gauthier de Bruges'dür (ölüm 1307); bu kişi, Aziz Augustinus'un ilkelerine sadakatini doğrulayan hemen hemen hiç yayımlanmamış bir *Hikmetler Hakkında Yorum* ve 1928'de yayımlanan (E. Longpré) önemli *Questions disputées* [*Tartışılan Sorunlar*] adlı eserler kaleme almıştır. Filozoflardan çok Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'a güvendiğini bizzat beyan etmiştir ve bunu da elimizde mevcut bulunan az sayıdaki metinle doğrulayabiliriz. Tinsel tözlerin (ruhlar ve melekler) hilemorfik hiyerarşisi, ruhun doğrudan kendisi aracılığıyla bilmesi, ilahi aydınlanma öğretisi, Tanrı'nın varlığının tartışılmaz olması, işte bütün bunlar Gauthier'nin 1267-1269 yılları arasında Paris'te öğrettiği ve hepsi de Augustinus külliyesine ait olan Bonaventureci tezlerdir.

Aziz Bonaventure'nin ünlü İtalyan öğrencisi Matta d'Aquasparta'nın (1240– yaklaşık 1302) eserinin de büyük bir bölümü henüz yayımlanmamıştır; fakat önemli parçaları basılmıştır ve bunlar Gauthier de Bruges'den daha iyi incelenmiştir. *Hikmetler Üzerine Yorum*'u (çok az bir bölümü yayımlanmıştır) ve yayımlanmış olan

Quaestiones'leri, doğurduğu itirazlar ve kendisinin yazdığı dönemdeki sorunlar göz önünde tutulduğunda, Aziz Bonaventure'ün öğretisini savunmak ve düzeltmek için uğraştığını göstermektedir. O berrak ve ince bir zihniyete sahip birisiydi; eserini üstadının öğretisinin değerli bir yorumu haline getiren bir sunuş kabiliyetine sahipti. Onun eserlerindeki felsefi sorunların altyapısı, Aziz Bonaventure'e göre, ayrıntılı incelemeleri sıralarında daha net bir biçimde ortaya konmuştur. Burada XIII. yüzyılın klasik Augustinusçu tezlerini bulmaktayız; fakat bu kez bu tezler, kendilerini tehdit etmeye başlayan Thomasçı etkiye karşı korunmuştur. Böylece Mathieu d'Aquasparta, ruhun hilemorfik bileşimini savunmuştur, tözle varoluşun yalnızca sözsel ayrımının mahluku Yaratıcı'dan ayırt etmeye yetmediği için bu tezi savunmak gerektiğinin de altını çizmiştir. Madde ve şekille bireyselleşme şeklindeki Bonaventure'ci açıklamayı korumuştur; bu tezi de, bireyselleşmeyi maddeye ve niceliğe bağlayan Thomasçı açıklamaya karşı koymak için savunmuştur. Onda tohumsal nedenler öğretisi, Thomasçı nedensellik öğretisine karşı çıkmaktadır ve aynı zihniyet içinde Bonaventure'ci ve Augustinusçu ilahi aydınlanma tezini en ufak ayrıntısına kadar aydınlatmaya çalışmıştır. İzleme zihniyeti ve bütün metafizik girişimlerinde sunduğu mantıkla Mathieu d'Aquasparta bu son tezi nihai sonuçlarına kadar götürmekten çekinmemiştir. Madem ki ilahi İdeaların insanın aklı (intellect) üzerinde düzenleyici eylemi olmadan insanın hiçbir zaman mutlak anlamda kesin bilgiye ulaşması mümkün değil, o zaman, yalnızca teolojinin, bilgi sorununu tamamen çözebileceğini söyleyebiliriz. Aynı dönemde Aziz Aquinolu Thomas tarafından istenilen iki bilimin ayrımının tam ters yönündeyiz.

Aynı gelenek, temeldeki uzlaşmaları, yorumlamada farklılık arz etmelerine engel olmayan bir dizi teologun eserinde, XIV. yüzyılın başlarına kadar korunmuştur. Önce Oxford'da sonra Cambridge'de eğitim veren, 1292-1298 yılları arasında İngiltere'nin Fransisken vilayetinin başkanı olan İngiliz Fransisken Roger Marston, Augustinusçu aydınlanmanın kararlı taraftarıydı. Hatta onun zihninde bu aydınlanma öğretisi, filozofların öğretileriyle kolayca uzlaşmaktaydı. Aristoteles'i el-Farabî ve İbn Sina gibi yorumlayarak faal Aklın ayrı bir töz olduğunu açıkça ilan etmiştir, fakat ona göre bu ayrı ve aydınlatıcı töz, Tanrı'dır. Öte yandan Roger Marston, Aziz Bonaventure'ü aşarak Guillaume d'Auvergne'e kadar varmayı hedeflememiştir. Her insanın kendine ait bir faal akla sahip olduğunu kabul etmiştir. Bu yüzden de bilgi teorisi, Aristotelesçi temelin üzerinde Augustinusçu bir yapının yükseldiği karma bir tarz arz etmektedir. Histen ve suretlerden yola çıkarak kavramların oluşumunu, akıllı ruhun faal aklının gerçekleştirdiği soyutlamayla açıklamıştır, aynı zamanda kesin bilginin mümkün ol-

duğunu açıklamak için aklın doğal ışığına eklenen ilahi ışığın müdahalesini devreye sokmuştur. Mathieu d'Aquasparta ve Aziz Bonaventure gibi ona göre de, zor olan bu aydınlatıcı eylemin –ki bireysel faal akla nüfuz ettikten sonra değişmez hakikatlerle ilgili sahip olduğumuz bilginin şekilsel ilkesi haline gelir– tarzını belirleyebilmektir. Roger Marston, bu zorluğun bilincindedir, fakat o bir an bile Aziz Augustinus'un tavrından vazgeçmeyi düşünmemiştir. Yaratılmış faal aklın doğrunun bilinmesinde tamamlayıcı ilahi aydınlanma olmadan yeterli olduğunu düşünenler ona göre yanlışta bulunmaktadırlar; fakat o zamanlar Aquinolu Thomas'ın yaptığı gibi tezlerini Aziz Augustinus'un otoritesiyle açıklamaya çalıştıklarında çok daha büyük bir hata işlemektedirler; çünkü bunlar böyle yaparak bu Kilise Babasının metnini budamakta ve öğretisini bozmaktadırlar. Bütün tarihçiler, Roger Marston'un buna kızdığını anlar. Aquinolu Thomas'ın Augustinus'un otoritesini kendi menfaatine kullanması ve Augustinusçulara karşı kendisini Augustinus'tan sayması, kuşkusuz Roger Marston'u çileden çıkartacak tarzda bir davranıştı, fakat onun öğretisi, Augustinusçuluğun ulaştığı son noktaya ve ne kadar ateşli biçimde ifade edilse de yakında inkâr etmek zorunda kalacak olduğu şeye işaret etmektedir.

Bu öğretisel tıkanıklığın en iyi şahidi, Languedoclu Fransisken Pierre Olieu'dür (Petrus Johannis Olivi); bu kişi yaklaşık 1248-1249'da doğmuş ve hareketli bir meslek hayatından sonra 1298 yılında ölmüştür. Bileşik tözlerde birbirlerini hiyerarşik olarak belirlediklerini düşündüğü şekillerin çokluğu görüşünün tavizsiz taraftarıydı. Aynı zamanda onda, XIII. yüzyılda Augustinus külliyesinin temel temalarının birçoğunu bulmaktayız. İlk önce ruhun hilemorfik oluşumu. Bu tezi bir öncekiyle bütünleştirerek şu sonucu elde etmiştir: Yalnızca nebati ruh ile hissi ruh beşeri bedene hemen haber verir, idrak edebilen ruh ona aşağı şekillerin aracılığıyla bağlıdır ve bunların hepsi de aynı tözsel maddenin şekli olarak tek bir ruhturlar. 1311'de Viyenna konsilinde bu görüş yasaklanacaktı. Bu tarihten itibaren Hıristiyanlar idrak edebilen veya akıllı ruhun "kendiliğinden olmadığını ve bedenin şekli olduğu" görüşü savunamayacaklar, bu konsil kararının etkisi uzun sürecek, hatta bizzat Descartes bile haklı olarak bunu hatırlayacaktı. Tereddüt etmesinin daha uygun düşeceği bu noktada böyle kararlı olan Olieu, serbestçe seçebileceği özgür ve aynı zamanda izin verilmiş görüşler konusunda tereddüt etmiştir. Genel tutumu aslında basittir. Kendisinin de birçok kez tekrarladığı gibi onun niyeti Fransisken Tarikatında miras alınan geleneksel görüşleri izlemekti. Zaten Augustinus'la birlikte bedensel olanın ruhsal olan üzerinde etki yapabileceğini reddettiğinde veya ruhun kendisini sezgisel olarak bilebileceğini savunduğunda, onun yaptığı da buydu, fakat bunu her zaman yapmamıştır, çünkü

klasik tohumsal nedenler öğretisini terk etmiştir ve bazı noktalarda gerçekten ne yapacağını bilememiştir. Bonaventure ve Augustinus'un kabul ettiği şekliyle kabul ettiğini söylediği aydınlanma öğretisi için bu tıkanıklık söz konusudur, bu öğretinin meydana getirdiği çeşitli sorunları çözemeyeceğini itiraf etmiştir. Bu tavırla temkinli bir şekilde bu tezi bıraktığı söylenmiştir. Kuşkusuz bu imkânsız değildir, fakat kesin de değildir. Olieu başka birçok öğretisel zorlukların –ki bunlar meslektaşı Richard Middleton'un aynı dönemde skandal yaratmadan bıraktığı bir duruştan vazgeçerek sergilediği tavırdan daha ciddiydi– içine tereddüt etmeden atılmıştı. Olieu, çıkışı olmayan bir duruşta sadece tıkanmış ve bunu açık yüreklilikle söylemiş görünmektedir. Yakın zamanda yapılan araştırmalar (B. Jansen) Olieu'nün fizik ve psikolojide iki önemli noktada yeni yollar açtığını göstermektedir. *İmpetus* –yani Aristoteles'in öğretisine karşı, fırlatılan bir nesneye kazandırılan itkinin bu nesnenin hareketine neden olan şeyin yokluğunda da hareketini devam ettirdiğini savunmuştur– teorisinin ilk taraftarı olduğu için ona övgüler yağmıştır. Bu tezi savunan ilk kişi o değildi, çünkü 1271 yılından itibaren Dominiken Robert Kilwardby bunu gök cisimleri için söylemişti ve bunu yeni bir şey olarak kabul etmeden şunu söyleyebiliriz ki, bu olgu bizi modern bilimin kaynaklarını yalnızca XIV. yüzyılın nominalizmine bağlamamaya davet etmektedir. Psikoloji alanında Olieu, altta olanın üstte olanı, yani algılanırın akledilirı etkilemesini reddetmesiyle –ki bu tamamen Augustinusçu bir tavırdır– kendisini bir sorunun içinde bulmuştur. Duyunun kavram oluşumunda nasıl etkili olabileceğini açıklamak için ruhun melekelerinin yardımlaşmasına (*colligantia*) başvurmuştur. Daha önce söylediğimiz gibi ona göre ruh, aynı ruhsal bir maddeyle olan ortak ilişkileriyle bağlı bulunan hiyerarşize olmuş şekillerden (bitkisel, duyusal, akli) oluşmaktadır. Ruhun melekelerinin maddesi aynı olduğu için bunlardan birinin eylemi, bir anlamda bu ortak maddeyi hareket ettirir ve böylece bu hareket, onu algılayan diğer melekelere yayılır. Demek ki bir melekenin doğrudan ve hemen diğer bir meleke üzerindeki etkisi değildir; ortak bir maddede birleşmiş şekillerin doğal yardımlaşmasından kaynaklanan doğrudan bir eylem söz konusudur. Birçok tez gibi bu tez de Olieu tarafından, birkaç yüzyıldır tamamen unutulmuş Fransisken Petrus de Trabibus'un hâlâ yayımlanmamış olan *Hikmetler Üzerine Yorum*'undan alınmıştır.

Olieu'nün kendi sözleri sayesinde bu kişinin kendi Tarikatında *multis annis* ders veren bir Fransisken olduğunu bilmekteyiz. Olieu'yle olan bağları, bu kişinin Trabesli olduğunu ve Bazas Piskoposluğunda bulunduğunu düşündürmektedir. Bu kişinin adı Pierre de Trabes'mış. 1264 yılında bir kuyrukluyıldız gördüğünü söylemiş olması ve Olieu'ya olan bağlılığı bu kişinin eserini XIII. yüzyılın son çeyreğine yerleştirme-

mizi sağlamıştır. Olieu'nün niyeti hakkında bazen tereddüt etmek durumunda kalırken öğrencisinin niyetleri hiç kuşku götürmez. Pierre de Trabes, Tanrı'nın belirleyici neden olarak bile bilgide aklın ışığı olduğunu reddetmiştir: *non ut species informans, sed ut lux determinans, sicut lux corporalis ratio videndi in visione corporali.* Kendisinin eskiden bu öğretiyi kabul ettiğini, fakat her akıllı varlığın doğal olarak Tanrı'nın özünü görebildiği sonucuna götürdüğü için bu öğretinin kendisi için akledilemez hale geldiğini söylemiştir: *Sequitur enim ex positione ista, quod divina lux quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ab omni intelligente aliquo modo videatur.* Demek ki bu noktada Pierre de Trabes, Aziz Augustinus'tan ve Tarikatının Augustinusçularından Olieu'den daha net bir biçimde ayrılmaktadır. Bazı nüanslar getirerek, Vienne konsilinin yasaklayacağı ruhun ve bedenin birliği öğretisini kabul etmiş, akıllı ruhun hilemorfik bileşimini savunmuş ve bunun bedenin şekli olduğunu reddetmiştir; ona göre yalnızca bitkisel ve duyusal ruhlar bu işlevi yerine getirirler: *Licet anima intellectiva sit ultima perfectio hominis, non tamen secundum eam informat anima corpus, tribuens ei et communicans actum ejus. Ideo intellectiva manet libera, quia non est essentialiter et Per se materiae corporali alligata ut forma et actus.* Buna bir de Pierre de Trabes'in Olieu'nün sunduğu ruhun melekelerinin *colligantia* teorisini kabul ettiğini eklersek, bu iki Fransisken'in birkaç önemli noktada, Aziz Aquinolu Thomas'ın Aristotelesçiliğine yanaşmadan onları Tarikatlarının Augustinusçuluğundan uzaklaştıran yeni yollar açtıklarını fark ederiz.

Kuşkusuz Olieu'nün yapmakta tereddüt ettiği ve Pierre de Trabes'in açıkça yaptığı gibi aydınlanmayı doğal ışığın Tanrı tarafından bağışlanmasına indirgemek, buna yaklaşmaktır, fakat bu iki kişinin öğrettikleri noetikusu bu anlamda Thomasçı değildir. Pierre de Trabes'in noetikusu, gerektirdiği gibi yakından ele alınmamıştır, fakat yayılan metinlerin (E. Longpré) ışığında Pierre de Trabes'in uzaklaştığı Augustinusçuluğun her zaman Aziz Augustinus'un kendisi olup olmadığını veya bunun Aziz Bonaventure'den beri Fransisken hocalar tarafından Aristotelesçi bir dilde ifade edilmiş bir Augustinusçuluk olup olmadığını araştırmak ilgi çekici olabilir. Pierre, teolojiye gereksiz inceliklerin dahil edilmiş olmasından yakınmıştır. O dönemde tek bir mümkün Akıl ve tek bir faal Akıl olup olmadığı veya her insan için bunlardan birer tane olup olmadığı tartışılmaktaydı. Her şeyden önce mümkün akıl ve faal akıl gibi bir ayrım var mıdır? Bunlar Augustinus ve Anselmus'un bilmedikleri kelimelerdir, onlar insan bilgisini tasvir etmek için bu kelimelere ihtiyaç duymamışlar, Pierre de Trabes da bu kelimelerden vazgeçmeye hazır olduğunu göstermiştir. Aslında akıl hiçbir zaman ne tam olarak pasif ne de tam olarak aktiftir; aslında o aynı anda her ikisidir ve

bu gözlem bilginin metafizik koşullarının tahlilinden çok bilginin sürecinin psikolojik tasvirine yönelen bir tutumu gerektirir.

Fransız düşüncesinin doğal bir meyli olan bu psikolojizm eğilimi, aynı döneme ait başka bir Fransisken'in eserinde de fark edilmektedir. Bu kişi, eserleri en az Pierre de Trabes'inkiler kadar az bilinen Kardinal Vital du Four'dur (ölüm 1327). Oysa bu kişi, Duns Scotus adıyla üne kavuşmuştur; *Tartışılan Sorunlar*'ın birçoğu, uzun zamandır Kilisenin kabul etmediği *De rerum principio*'ya dahil edilmiştir, fakat bazen bazı kişiler bunları hâlâ Docteur Subtil'e atfetmeye devam etmektedirler. Aslında Vital du Four'un, Mathieu d'Aquasparta, Jean Peckham, Roger Marston, Henri de Gand ve Gilles de Rome gibi kendisinden önce gelen yazarların eserlerinde ihtiyaç duyduğu unsurları alarak sorularını kendisi için kaleme aldığı görülmektedir. Bu yüzden en küçük ayrıntısına varıncaya dek orijinal olma endişesi taşıyan bir düşünce sunumunu ondan bekleyemeyiz. Adil olmak için, Vital du Four'un, önce izliyor gibi göründüğü kişilerden birden ayrıldığını ve bu öğretisel karşılaştırmalarını çoğu zaman kendi kararlı kişisel sonuçlarıyla bağladığını kaydetmek gerek. En çok savunduğu fikirlerden biri, gerçek varlıkların özünün varoluşlarıyla aynı olduğu fikridir. Kuşkusuz Vital, mahlukun özünün hak olarak varoluşa sahip olduğunu kabul etmemektedir, fakat mahlukun varoluşunun özüne, etkili nedenine bir ilişkiden başka bir şey eklemediğini açıkça beyan etmiştir. Varoluş bu ilişki değildir, o bu ilişki dahilindeki özdür: *Non autem sic intelligatur quod esse actuale sub suo nomine dicat respectum, et esse sit ille respectus, sed ipsa essentia ut est sub tali participatione divinae similitudinis in actu, non participatione alicujus advenientis absoluti ipsi essentiae.* Varoluş, öze uygun gelen bir mutlaklık değil de ilahi *esse*'ye katılımı sayesinde somutlaşan öz olduğuna göre bireyselleşmeyi başka bir yerde aramak anlamsız olur. Her gerçek öz, varolduğu için olduğu gibidir ve gerçek olduğu için de tikeldir. Demek ki burada bireyselleşmenin nedeninin varoluş olduğunu söyleyebiliriz.

Zaten her akli bilginin, varolan tikelle ilgili olması buradan kaynaklanmaktadır. Hatta duyum da bundan ibarettir, *quae est solum apprehensio actualitatis existentiae rei extrinsicae* ve bu yüzden de en alçakgönüllü bilgiye ulaşmaktadır: *non enim potest considerari infimius cognoscible quam actualis existentia rei*. Bununla beraber bilginin bu ilk aşamasından itibaren akıl (intellect), mevcut bulunmakta ve doğrudan duyum içinde işe koyulmaktadır. Kuşkusuz tikeli kendisi tecrübe etmemekte, fakat onu tecrübe eden duyum dahilinde bilmektedir. Duyum (*sensation*) olarak adlandırdığımız şey, bir numaralı edimdir; onun aracılığıyla ruh, aklının (intellect) bildiği tikel varoluşun gerçekliğini tecrübe etmektedir. Bu edim, duyum ile idrakin her ikisinden bi-

raz bir şeyler taşıyan bir karma bilgi tarzı içinde erimeleri anlamında bir değildir; varoluşu aynı anda tecrübe edilmiş ve bilinen tek tekil nesneye göre birdir ve bu yüzden ona idrak değil de duyum adını veririz; *respectu hujus termini actio sensus, cui adjungitur actio intellectus, sunt una actio numero, et ideo denominatur sensatio et non intellectio.* Varolan bireysel bilgiden itibaren akıl tedricî soyutlamalar sayesinde yüksek bilgilere, en yüce bilgiye, yani iyiliğin iyilik olarak, doğrunun doğru olarak ve varlığın varlık olarak bilinmesine kadar yükselir.

Her bilgi, bu ilk varoluşsal temasa dayanmaktadır (*experimentatio de actualitate rei dicit quemdam contactum ipsius actualitatis rei sensibilis*), bununla beraber yalnızca dışsal algılanırın tecrübesi yoktur; içsel algılanırda doğrudan kavranabilir ve ayrı bir akli bilgi düzenine temel sağlayabilir. Ruhun akli kısmı hiçbir şekilde organik olmasa da bedensel duyularının algılanır eşyanın fiili varoluşunu tecrübe etmesini ve bilmesini sağladığı gibi kendisini ve iç eylemlerini tecrübe etmesini ve bilmesini sağlayan kendi duyarlılığına da sahiptir. Vital du Four, ruhun kendisi ve edimleriyle ilgili duyumsal bilgileri hakkındaki bütün Augustinus öğretisini alabilir. Bu içsel duyu olmasaydı nasıl ki dış duyulara sahip olmayanlar için doğa hakkında bilgi edinmek imkânsızsa, ruh hakkında bilgi sahibi olmak da imkânsızlaşırdı. İster içsel duyuyu ister dışsal duyuyu temel alsın, her doğru akli bilgi, ilahi aydınlanmayı gerektirmektedir. Roger Marston ve Henri de Gand'dan alınan temaları birleştiren Vital du Four, ilahi aydınlanmayı, Tanrı tarafından akıl içinde yaratılan bir izlenim olarak algılamamaktadır, çünkü bu şekilde yaratılmış bir izlenim aklın değişkenliğine katılır ve bunu gerçeğin değişmezliği içine yerleştiremez. Bu yüzden o ilahi aydınlanmayı, bir anlamda mevcut olması nesne işlevi gören Tanrı'nın ruha nüfuz etmesi olarak tasavvur etmektedir: *hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic Per illapsum mentem characterizat, ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima ejus praesentia intellectui, quidquid faceret species vel lumen sensitivum.* Vital du Four'da aydınlanma öğretisinin bile bir çeşit ilahi mevcudiyet tecrübesi içinde erimesi ve epistemolojinin bu merkezi noktasına kadar tecrübeciliğine (*expérimentalisme*) uygulanacak alan bulması ilginçtir.

Bu Fransiskenlerin hiçbiri Tarikatlarının öğretisel geleneğinden tamamen kopmamış, aynı zamanda bunların her biri az çok gözü pek bir biçimde bunu değiştirmeye –en azından bu geleneği arındırarak ve basitleştirerek– çalışmıştır. Fakat Augustinusçu külliye XIII. yüzyılın sonlarında yaşamış bazı Fransiskenlerde –özellikle uzun bir direnmeden sonra İngiliz olduğuna karar verilen ve dolayısıyla da kendisine Richard of Meddleton adı verilen Richardus de Mediavilla eserinde– daha net bir biçimde da-

ğılmaktadır. *Hikmetler Üzerine Yorum*'un IV. Kitabı 1294'ten daha sonra kaleme alındığına göre, bu kişinin ölüm tarihi XIV. yüzyılın ilk yıllarından önceye ait olamaz. O, düşüncesi hür, tarafsız, nereden gelirse gelsin hakikati kucaklamaya hazır ve gerektiğinde yeni yollar izleyen birisiydi. Yakın zamanda yapılan araştırmalar (E. Hocedez), bu Fransisken'i Thomasçı noetikusunun bazı temel duruşlarını kabul etmiş birisi olarak sunmaktadır: algılanır tecrübeden yola çıkıp soyutlama yaparak kavramları oluşturan her akıllı ruha özel bir faal akıl tanımıştır; ruh kendiliğinden hiçbir doğrudan sezgiye sahip değildir; ilahi aydınlanmayı, faal aklın doğal ışığına indirger; doğuştan Tanrı fikri olmaz; algılanır tecrübeden Tanrı'nın varlığının *a posteriori* ispatı; işte bütün bunlar, Aziz Aquinolu Thomas'tan etkilenmiş bir Dominiken'de görülebilecek temalardır. Bununla beraber şunu da belirtelim ki burada bile Richard, değirmeninin suyunu başkasına borçludur, çünkü bu ilkelerde Aquinolu Thomas'ın ona tanımayı reddettiği tikel bilgiyi insan aklına atfetmesini sağlayacak bir şeyler bulmayı umut etmiştir. Tinsel olan gibi algılanır olan tikelleri, aklımızın tümele doğrudan ulaştığı ve onun aracılığıyla da bireysele ulaştığı tek ve aynı idrak edilebilir tür aracılığıyla bilmekteyiz. Demek ki belli bir anlamda tikelin bilimi olabilir. Tam tersine metafizikte Richard, teolojisinden dolayı Augustinusçu ve Bonaventurecü ontolojinin sınırları içinde kendini tutmuş gibi görünmektedir. İlk önce iyiliğin önceliği: *melior est raito bonitatis quam ratio entitatis vel veritatis*, kaçınılmaz olarak psikolojide ve ahlakta iradenin önceliğini gerektiren bir ilkedir bu; sonra yalnızca akıl tarafından yapılmış bir ayrım olarak gördüğü Thomasçı öz ve varoluş ayrımının reddi; ruhani veya cismani her tür mahlukta madde ve şekil ayrımının korunması; maddeye minimum bir edimsellik tanınması, çünkü Duns Scotus'un da söyleyeceği gibi *Deus potest facere materiam sine omni forma.* Bu şekilde tasavvur edilen maddenin dışında Richard, hiçlik olmayan mutlak mümkünlük olan, yalnızca şekille eş yaratılışıyla vardır ve varolabilir olan ve doğal etkeninin eylemi sayesinde bir şekilden diğerine geçebilir olarak tasavvur ettiği başka bir maddeyi kabul etmektedir. Şekli bu tarzda maddenin salt mümkünlüğüne bağlı olarak tasavvur etmek onu, tohumsal nedenleri kabul etmekten kurtarmıştır; ancak belki insanın altında bulunan cevherlerde, kesin olarak beşeri bileşimde şekillerin çokluğunu kabul etmiştir ve ona göre özün bölünmez olması onun bireysel olması için yeterli bir nedendir. Madde teriminin anlamının çeşitliliğini ve Richard'ın *principium pure possibile*'ini Cebrol tarafından geliştirilen madde kavramına ilintilediğini burada belirtmek gerekir.

Böylesine uzlaşmacı bir öğreti, sahibinin fizik alanında bir mucit olacağını asla düşündürtmemektedir. Bilimler tarihi (P. Duhem) ise onun bir mucit olduğunu söy-

lemektedir. Geleneksel sınırlı evren görüşünden kopan Richard de Middleton, şu an sınırsız veya sonsuzca bölünen değil de şu an bilinen her tür sınırın ötesinde büyüyebilir veya bölünebilir bir evrenin mümkün olduğunu savunmuştur: "Tanrı durmadan büyüyen bir büyüklük veya bir boyut meydana getirebilir, bunun tek koşulu her an gerçekleşen büyümenin o anda sınırlı olmasıdır: Tanrı bir içeriği şu an gerçekten bölünmüş bölümlerin sonsuz bir sayısının varolmaması koşuluyla her tür sınırın altına düşecek sınırsız kısımlara bölebilir" (E. Hocedez). Bu, 1277 yılında Arap peripatetizminin yasaklanmasının beklenmedik bir sonucudur ve felsefe alanında olduğu gibi bilim alanında da bunun başka örneklerine rastlayacağız. Yunan zorunlulukçuluğuna bir itiraz olarak algılanan bu yasaklama, çok sayıda teologu, eşyanın özünden dolayı geleneksel olarak imkânsız kabul edilen felsefi veya bilimsel duruşlarını Tanrı'nın kadiri-mutlaklığından dolayı mümkün saymaya götürmüştür. Gücü sonsuz bir Tanrı'yı kabul eden teolojik görüş, yeni zihinsel deneylere imkân vererek, Yunan düşüncesinin evreni hapsettiği sınırlı çerçeveden düşünceyi kurtarmıştır. Bu ilkeden dolayı öne sürülen çok sayıdaki hipotez arasında bazıları bazen farklı nedenlerden ve her zaman farklı bir yöntemle batı biliminin daha sonra ispatlayacağı hipotezlerle hemfikir olmuşlardır. Demek ki Hıristiyan teolojisi, bilimde bile yeni bakış açılarının çıkışını kolaylaştırmıştır. Etienne Tempier'in *Quod prima causa non posset plures mundos facere* savının yasaklamasına dayanarak Richard, âlemlerin çokluğunun mümkün olduğunu savunmuştur. Yine bu öğretisel eylemin etkisi altında Richard, Tanrı'nın geleneksel olarak sabit kabul edilen son göğe bir ötelenme (translation) hareketi verebileceğini ve bu hareketin bir boşluk –bilindiği gibi o dönemde bu mümkün sayılmaktaydı– oluşturacağı bahanesiyle inkâr edilemeyeceğini savunmuştur. Boşluk, iki cismi birbirinden ayıran ortayı ortadan kaldırarak mesafeyi ortadan kaldırır, fakat bu cisimler yine de birbirlerinden ayrı kalmaya devam ederler, diye itiraz etmiştir Richard. P. Duhem, XIV. yüzyılın Paris skolastiğinde bu fikirlerin tekrar ortaya çıktığını gösterdikten sonra şu sonuca varabileceğine inanmıştır: "Modern bilime bir milat belirlemek gerekirse kuşkusuz Paris piskoposunun tumturaklı bir biçimde birkaç âlemin varolabileceğini ve gök kürelerinin tezat oluşturmadan düz bir çizgide hareket edebileceğini ilan ettiği 1277 tarihini verebiliriz." Fakat şunu unutmamak gerekir ki Paris piskoposu bilimi pek umursamamaktaydı; o, yalnızca, o zamanlar gerçek olarak kabul edilen Yunan âleminin öz itibariyle zorunluluklarından dolayı Tanrı'ya farklı yapılara sahip bir veya birkaç âlem yaratmayı yasaklayamayacağımızı ilan etmiş ve bunu da bir teolog olarak Tanrı'nın kadiri mutlaklığı adına yapmıştır. Modern bilim 1277'de doğmuş olmasa da bu tarih Hıristiyan çevrelerde modern kozmolojinin

mümkün hale geldiği tarihtir.

Kaynağı her ne olursa olsun bilimsel alandaki bu hipotez özgürlüğü değerli bir tohumdu ve kuşkusuz Richard de Middleton, gördüğümüz gibi hem kozmoloji hem de kinetik alanında bundan ilk faydalanan kişi olmuştur. P. Duhem, Themistius ve Aristoteles'e karşı bir cismin düşüş hızının yalnızca cismin dünyanın merkezine olan mesafesine değil aynı zamanda da geçen süreye ve kat edilen mesafeye bağlı olduğunu ortaya koyma şerefini Richard'a mal etmiştir. Richard'ın havaya fırlatılan bir cismin yükselişi ile düşüşünün ilk anı arasında bir hareketsizlik anının varolduğu türündeki başka görüşleri kendisinden sonra kullanılmış görünmektedir. Demek ki burada yeni akli ilgilerin doğuşuna şahit olmaktayız ki kuşkusuz bunların en eski tanığı ve en zeki temsilcisi Richard'dır. Felsefeye gelince onun en iyi tarihçisi şunları söyleyerek onu tam yerine yerleştirmiştir: "Richard bir dönemi bitirmiştir. [Aziz Bonaventure'ün] meleki okulunun son temsilcisi olan Richard temkinli bir tavırla yeni bir senteze girişmiş, daha derinliğine inilen ve daha da mükemmelleştirilen büyük Bonaventurecü tezlerin ve Aristotelesçilik ile Aziz Thomas'da ona uygun gelen şeylerin bu sentezin içinde özümsenmesini hedeflemişti. Maalesef bu girişimin yarını olmamıştır."

Aynı dönemde onun dışında başka kişiler, en azından felsefe alanında benzer yollara girmişlerdi ve kendi tarzlarında Fransisken Tarikat'ının Augustinusçu külliyeden kurtulmaya çalıştığını doğrulamışlardır. İngiliz üstadı Guillaume de Ware'ın (Guarro, Warro) eseri henüz pek bilinmediği için eserin geneli hakkında bir yargıya varmamız mümkün değildir. Richard de Middleton'un çağdaşı olan Guillaume de Ware (ölüm tarihini 1300'den sonra olarak tahmin edilir) yayımlanmamış *Hikmetler Üzerine Yorum*'unda Aziz Thomas gibi ruhun, doğal melekesi olan akli bilginin elde edilmesi için gerekli melekelerle donatılmış olması ilkesini temel alarak Augustinusçu ilahi aydınlanma yorumunu terk etmiştir. Geleneksel Augustinusçuluk, bağlı olduğu başka ilkeleri terk etmeden bu duruştan sapamazdı. Aslında Guillaume de Ware, ruhani cevherlerin hilemorfik bileşimi görüşünü terk etmiş ve şeklin birliği öğretisine katılmıştır. Bununla beraber Guillaume d'Auvergne'in yaptığı gibi ruhun melekelerini onun özüyle benzer kabul etmiştir; çünkü *virtutes sunt ipsa essentia et distinguuntur inter se sicut attributa divina* olduğunu savunmaya kadar varmıştır. Bu benzetme, temel olarak bir olan melekeler arasındaki kaçınılmaz etkileşimin altını çizmeye götürmüş görünmektedir. Böylece Guillaume, Augustinus'la hemfikir olarak türün bellek veya akıldaki izinin onları bütünleştiren iradenin fiili yardımı olmadan yeterli olmayacağını bildirmiştir. Bu yüzden ruhun faaliyetlerinin genel sınıflandırmasında "spekülatif

irade" olarak adlandırdığı şeyi spekülatif aklın üstüne ve pratik iradeyi de pratik aklın üstüne yerleştirmiş olmasına şaşırmamak gerekir. Guillaume de Ware'ın Duns Scotus'un hocası olduğunu ileri süren, aslında XIV. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış rivayeti doğrulamak için bu volantarizm gerekçe gösterilmiştir. Bunun doğru olması kesin değildir; fakat Guillaume de Ware'dan sonra Duns Scotus, Fransisken Tarikatının içinde yenilikleri skandal yaratmadan ortaya çıkarabilirdi.

Fransisken düşünce tarihini Scotusçu reformun eski Bonaventurecü ibretçiliğini tamamen ortadan kaldırmış gibi görmemek gerekir. Aziz Bonaventure, Francesco d'Assisi'nin maneviyatına derinden bağlı olduğu için Fransisken Tarikat'ında her zaman taraftar bulmuştur. Duns Scotus'un çağdaşı Raymond de Lulle (1235-1315) kendi tarzında aynı temayı tekrar ele almış ve ona yeni bir canlılık kazandırmıştır. Hayatı mükemmel bir roman konusu olabilir, zaten kendisi de *Disputatio clerici et Raymondi phantastici* adlı eserinde hayatını hem sade hem de kesin bilgiler sunarak özetlemiştir: "Evli bir adamdan, aile babasıydın, parasal durumum iyiydi, zevkine düşkün ve kibarlar âlemine ait birisiydim. Tanrı'yı onurlandırabilmek, kamuya hizmet etmek ve kutsal inancımızı yüceltmek için bütün bunlardan kendi isteğimle vazgeçtim. Arapça öğrendim; birkaç kez Müslümanlara inancımızı tebliğ etmeye gittim. Tutuklandım, hapishaneye atıldım ve inancımdan dolayı işkence gördüm, beş yıl Kilise başkanlarını ve Hıristiyan prenslerini kamu yararına duygulandırmaya çalıştım. Artık yaşlıyım, fakirim, ama sözlerim değişmedi ve Rabb'im izin verirse ölüme kadar da aynı sözlerle devam edeceğim." Demek ki onun hayatı Roger Bacon'un eserine ilham veren havarice kaygıların egemen olduğu bir hayattı. Simyacı ve biraz da sihirbaz bir Raymond Lulle efsanesi, hayatının veya eserlerinin incelenmesinde hiçbir dayanak bulamamaktadır. Ona iki yüz eser atfedildiği için kimse bütün eserlerini okumuş olmakla övünemez; bununla beraber bu eserler birbirine çok benzemektedir ve Lulle orada sık sık kendisinden bahsettiği için onu, öğretisini ilahi bir vahiyden aldığına inanan ve biraz düşçü bir ateşlilikle kendisinin icat ettiği ve başarısı kâfirlerin dine girmesini sağlayacak havarice bir yöntemin yayılması için çabalayan büyük bir hayalperest (*pliantasticus*) hatta bir esinli (*Doctor illuminatus*) olarak düşünebiliriz.

Lulle'ün ünlü *Art*'ı, bu yöntemin sunumundan başka bir şey değildir. Bu yöntem, üzerlerinde temel kavramların yazılı bulunduğu cetvellerdir; böylece bu cetvellerdeki çeşitli mümkün duruşları birbiriyle kombine ederek mekanik olarak dinin esas hakikatlerine karşılık gelen bütün kavram ilişkilerini elde ederiz. Günümüzde bu cetvelleri kullanmaya çalıştığımızda aşılmaz sorunlarla karşılaşmaktayız ve Lulle'ün bunları kullanabildiğine emin değiliz. Kendi ifadelerine baktığımızda ona inanmak duru-

mundayız ve İbn Rüştçülerin ve Müslümanların hatalarına karşı korunmak için *Art*'ının kullanımını ısrarla önermesini de başka türlü anlamak mümkün olmazdı.

Raymond Lulle'de son derece canlı olan kâfirleri ikna etmek için havarice bir eserin zorunluluğu duygusu aslında ona has değildir ve yeni bir olgu değildir. Raymond Martin *Pugio fidei* [*İnancın Hançeri*] adlı eserinde ve Aziz Thomas *Summa contra gentiles* [*Paganlara Karşı Risale*] adlı eserinde açıkça aynı amaca yönelmişlerdi. Özellikle havarice ispatın gerçek bir tekniği olan *Ars catholicae fidei*'in [*Katolik İnanç Sanatı*] yazarı Nicolas d'Amiens'i, Lulle'e daha yakın ve onun gibi Fransisken olan, sönmek bilmez havarice bir gayret taşıyan ve yine onun gibi dünyayı Hıristiyan hikmetinin fethedici gücü sayesinde Kiliseye kazandırmakla meşgul olan Roger Bacon'un *Büyük Yapıt*'ını unutmamak gerekir. Fakat bu kaygının Raymond Lulle'de doğrudan felsefi öğretiyi en orijinal haliyle meydana getirdiği söylenebilir. Gerçekten de bir yöntem gerekir, ama Müslümanları ve İbn Rüştçüleri yanlıştan kurtarmak için tek bir yöntem gerekmektedir. Her iki durumda da paganlarla karşı karşıya olunduğu için sorun değişmez. Müslümanlar vahyimizi inkâr etmekteler ve İbn Rüştçüler de ilkesel nedenlerden dolayı vahyi göz önünde bulundurmayı reddetmekteler. Demek ki felsefe ve din bir uçurumla ayrılmış bulunmaktadır; biri yalnızca akıl adına kanıtlar diğeri ise pozitif bir yöntemle (*positiva consideratio*), yani önce olgu olarak ortaya konan ve ondan sonuçlar çıkarttığı vahiyedilen veriler adına kanıtlar. Oysa iki bilimin uzlaşması gerektiği *a priori* ortadadır. Teoloji felsefenin annesi ve sevgilisidir; o halde neden ile sonuç arasındaki uzlaşmanın aynısı teoloji ile felsefe arasında da olmalıdır. Bu temel uygunluğu göstermek için tanınmış ve herkes tarafından kabul edilmiş ilkelerden yola çıkmak gerekir ve bu yüzden Raymond genel cetvelde bulunanları sunmuştur: Genel ve bütün bilimlerde ortak, kendiliğinden ortada olan ve bilinen ilkeler ki, onlar olmadan ne bilim ne felsefe olurdu. Bu ilkeler şunlardır: İyilik, büyüklük, ebedilik veya süre, güç, hikmet, irade, erdem, hakikat ve ihtişam; farklılık, uygunluk, tezat, ilke, araç, gaye, daha büyük, eşitlik, daha küçük. Bütün varlıklar ya bu ilkelere karışmışlardır ya da bunların özlerine ve doğalarına göre gelişmişlerdir. Raymond Lulle, listesine bu ilkeleri düzgün bir biçimde kombine eden ilkeleri eklemiştir ki *Grand Art*'ının da sırrı burada yatmaktadır; hatta bunları daha rahat kombine etmek için dönen şekiller icat etmiştir ve Lulle'ün cetvellerinin mümkün bütün kombinezonları, insan aklının bu hayatta ulaşabileceği bütün doğa sırlarına ve hakikatlerine karşılık gelir.

İlkelerin kombinezonunu belirlemeyi sağlayan kurallar, çok genel ve diğerlerine uygulanabilir bir dizi sorudur: Nereden, neden, ne kadar, hangi, ne zaman, nerede

ve bu türden başka sorular. Tikel şeyleri kurallar aracılığıyla ilkelere bağlamayı sağlayan işlemlere gelince bunlar, Lulle'ün aynı düzleme yerleştirmiş göründüğü ve kendiliğinden apaçık olan mantıklı ve metafizik kavramlar varsaymaktadır. Lulle'ü olağanüstü iyi huylu bir Sokrates'i ikna ederken gördüğümüz bir diyalogda Yunan filozofun Teslis'in ispatının hemen sonuç olarak ortaya çıkardığı önermeleri tartışmasız kabul ettiğini görmekteyiz. Lulle, insan aklının duyularla yapılmış saptamaların ötesine geçebileceğini, hatta bunları düzeltebileceğini icat etme sanatının bir kuralı olarak algılamaktadır; Sokrates'ten aklın Tanrı'nın yardımıyla kendi kendini eleştirebildiğini ve anlayamasa da hissettiği ilahi bir etkinin gerçekliğini kendi içinde kabul etmesini istemiştir. Sokrates, idrakin duyudan üstün olduğunu ayırt edebildiğini, hatta anlamadığı şeylerin zorunlu varlığını kabul ederek bazen kendisini de aştığını seve seve kabul etmiştir: *Intellectus transcendit seipsum, intelligens aliqua esse necessario quae non intellegit.* Demek ki Lulle'ün sanatı, varacağı sonuçlarının zorunlu olarak çıkarsanacağı ilkeleri önceden kabul edilmiş saymaktan ibarettir. Ama cahillere ulaşmasını ve kâfirleri bile ikna etmesine yarayacağını zannettiği teknik yöntemler ileride büyük ölçüde tutulacak bir fikrin tohumunu taşımaktaydı; Lulle'ün üzerine temel kavramları yazdığı o dönen cetveller, Leibniz'in –ortaçağdaki selefini de zikrederek– oluşturmayı hayal ettiği "bileştirme sanatı"nın ilk denemesidir. Evrensel toplumu, ortaçağ, iman temeli üzerine bina ederken modern çağ, salt akıl üzerine bina etmeye çalışmış; modern çağ, ortaçağın imanın hizmetinin sunmak istediği bu evrensel ispat sanatını bilimin hizmetine sunmayı amaçlamıştır. Modern dünya, bir sürü delirmiş Hıristiyan fikirlerle doludur, diye yazmıştır G. K. Chesterton. Tarihin durmadan doğrulayacağı derin bir görüş.

Aydınlanmış hoca (Doctor Illuminatus) başka noktalarda da etkili olmuştur; ki bunlardan en azından biri tarihçilerin dikkatini çekmeyi hak etmektedir. Tanrı'nın iki kitapta –Tevrat ve Âlem Kitabı– kendini açığa vurduğu düşüncesi eski bir Hıristiyan düşüncesidir. Scotus Eriugena'nın "teofanik" evreni, Guillaume d'Auvergne ve Aziz Bonaventure'ün *liber creaturarum*'u, Özlü deyişlerin ve Hayvan Öyküleri kitaplarının sembolizmi, katedrallerimizin girişlerini süsleyen veya vitraylarında parlayan sembolleri, bütün bunlar, her varlığın Tanrı'nın mevcudiyetinin canlı işareti olduğu bir evrenin şeffaflığına ortaçağın duyduğu güvenin tanığıdır. Fransisken bir rahip olan Lulle'ün, bunları öğrenmek için uzaklarda aramasına gerek yoktu: Aziz Francesco d'Assissi ve Aziz Bonaventure, bundan farklı bir evrende ikamet etmemişlerdi. Aziz Bonaventure'nin sözünü hatırlayalım: *Creatura mundi est quasi, quidam liber in quo legitur Trinitas fabricatrix* ve bu sözlerle Lulle'ün Randa dağında yalnızken yaşadı-

ğı aydınlanmayı tasvir ettiği sözleri karşılaştıralım: "İlahi mükemmellikleri, bunların kendi aralarında sahip oldukları tüm ilgilere göre bazı özelliklerini ve karşılıklı ilişkilerini ayırt edebilmesi için sanki ona bir ışık verilmişti... Aynı ışık sayesinde mahlukun bütüncül varlığının Tanrı'nın suretinden ibaret olduğunu bildi: "*eodem lumine, cognovit totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei.*" Şu açıktır ki aydınlanmanın *Doctor İlluminatus*'un bu anlatılan aydınlanması ile *Doctor Seraphicus*'unki çakışmaktadır. Bu Lulle'ün eserinin nasıl temeli haline geldiğini görüyoruz: *Ars mangna*, bütün mahluklar Tanrı'nın birer sureti oldukları için temel özellikleri ve bu özelliklerin kendi aralarındaki ilişkiler Tanrı'yı bilmemizi sağladığından, mümkündür. Diyelim ki durum böyle, o zaman mümkün her tarzda mahlukların mükemmelliklerini bileştirme etme sanatı bizlere aynı anda Tanrı'nın mükemmelliklerinin mümkün bütün bileşimlerini sunar, fakat şunu eklemek gerekir ki bu açıdan bakıldığında eşyanın bilgisi teolojiye dönüşür ve Lulle'ün bazı öğrencileri de bunu açıkça fark etmişlerdir.

Lulle'ün etkisini, teoloji ve tıp hocası olan ve Montaigne'den beri Raymond Sebond olarak bilinen Sibiuda'nın eserinde görebiliriz. Bu kişi, *Mahluklar Kitabı, seu Naturae, seu Liber de Homine propter quem suni creaturae aliae* adında bir eser bırakmıştır; Toulouse Belediyesi Kütüphanesi'nde bulunan bir elyazması bizlere bu eserin, kutsal Toulouse Üniversitesi'nde, MS 1334 yılında kaleme alınmaya başlandığını (*inchoatus et inceptus*) ve aynı Üniversite'de sürdürülüp MS 1436 yılının, Şubat ayının onbirinci günü tamamlandığını bildirmektedir. Sebond, tarihinden dolayı ortaçağın geleneksel sınırlarının dışına çıkmış bu eseri bitirdikten sonra aynı yılın 29 Nisan'ında ölmüştür, bununla beraber bu eser, düşünüldüğünün tersine dönemler ve kültürler arasındaki derin devamlılığa örnek oluşturmaktadır. Eserin günümüzde bilinen başlığı olan *Theologia naturalis* [*Doğa Teolojisi*], yazarın bizlere sunduğu eserler arasında yer almamaktadır ve ilk kez Deventer'in baskısında (yaklaşık 1484) ortaya çıkmıştır. Trento konsilinde yasaklanan eserin çok önemli "Giriş" bölümü bu tarihten sonra yayımlanan eserlerden kaldırılmıştır ve konsilden önceki yayımlarında da budanmış veya silinmiştir. Aslında Sebond, burada bizlere *Mahluklar Kitabı*'nın (*Livre des creatures*) sadık kaldığı gerçek niyetini açıklamıştı. 1434'te dünyanın sonunda (*in fine mundi*) bulunduğunu düşünen Sebond, her Hıristiyanın savunmak ve gerektiğinde onun uğruna ölebilmek için sahip olması gereken "mahluklar kitabının bilimini" sunmaya girişmiştir. Bu bilimin ayırt edici özelliği kolaylığıdır. Onun sayesinde herkes "gerçekten ve zorluk çekmeden ve çaba göstermeden insan için gerekli olan bütün hakikatleri" bilebilir. Yüzlerce yıllık bir Hıristiyan idealini kendi hesabına kulla-

nan ve tehlikeli bir biçimde katılaştıran Sebond, sunduğu bilimin bütün Katolik inancını yanılgıya uğramadan bilmeyi ve doğruluğunu kanıtlamayı sağladığını söyler: *et Per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera.* Şunu da ekleyelim ki bu bilim kendi kendine yeterlidir; başka hiçbir bilime ve ister gramer ister mantık, fizik veya metafizik olsun sanata ihtiyaç duymaz. İnsana neyin onun için iyi veya kötü olduğunu öğreterek, birinin neşeli sevgisini ve diğerinin de nefretini ilham vererek, ona aynı zamanda hem gereklidir hem de yeterlidir: *Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiat.* Her şeye "gerekli nedenler" verme isteğinin çıkış noktasını oluşturan Aziz Anselmus gibi, Sebond da asla Kutsal Metni, hatta herhangi bir âlimi zikretmemeye söz vermiştir ve eserinin 330 bölümünde de sözünü tutacaktır. Tanrı'nın bizlere verdiği iki kitap, Doğa kitabı ve Kutsal Metin'dir: *Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae.* Bununla beraber bu iki kitaptan ilki, yaratılış sırasında diğerinden önce verilmiştir; orada her mahluk Tanrı'nın yazdığı harflerden biridir ve bunların birincisi de insandır. Kutsal Kitap, bizlere daha sonra, ilk günahla birlikte insan okur-yazar hale geldikten sonra verilmiştir ve herkes için uygun değildir, çünkü yalnızca kilise insanları onu okuyabilmektedir, oysa Doğa Kitabı herkese ortaktır. Bu son kitabı bozmak, düzeltmek veya yanlış yorumlamak imkânsızdır; bu yüzden de onu okumak kimseyi kâfir etmez, oysa Kutsal Metin değiştirilebilir ve yanlış yorumlanabilir. Aynı Yazar'ın eserleri olan bu iki kitap asla ters düşemez; her iki kitapta da aynı ve tek bilim öğrenilir. Ama Sebond, kendisinin laiklere ve din adamlarına önerdiği seçeneğin (Doğa Kitabı) çok daha avantajlı olduğunun bilincindedir. Onu bir ayda zorlanmadan öğrenebiliriz (*potest haberi infra mensem et sine labore, nec opus aliquod impectorari*), öyle ki din âlimlerini yüz yıl boyunca inceleyerek öğrendiklerimizden çok daha fazla şey öğreniriz, üstelik bunu hatasız olarak biliriz: "Bu bilim, kimsenin itiraz edemeyeceği yanılmaz delillerle kanıtlamaktadır, çünkü insanlar için kesin olanla, yani tecrübeyle veya bütün varlıklar veya insanın bizzat kendisi aracılığıyla kanıtlar. Çünkü her şeyi insanın kendisiyle ve tecrübe sayesinde ve esas olarak kendi içindeki tecrübeyle insanın kesin bildiği şeylerle ispatlanmaktadır (*et Per illa quae homo certissime cognoscit de seipso Per experientiam, et Maxime Per experientiam cujuslibet intra seipsum*). Bu yüzden de bu bilim insanın kendisinden başka tanığa ihtiyaç duymaz (*Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem*)."

Bu eser gerçekten bu programdan ilham almış olmalı ki Montaigne'in dikkatini çekmiştir. Montaigne daha sonra onu Fransızcaya çevirecek ve ünlü *Apologie de Raymond Sebond*'unda [*Raymond Sebond'un Savunusu*] kendi tarzında yorumlayacaktı.

Montaigne'in çevirisinin, açıkça Giriş'i düzelterek dinsel ortodoksluğa uygun hale getirmesi ilgi çekicidir. Bu tehlikeli yamaç aşıldıktan sonra Montaigne, Fransızcaya, merkez noktası kendini bilme olan ve Trento konsilindeki Babaların sansürleri içine dahil edilmeyen bu Hıristiyan natüralizmini tereddüt etmeden çevirebilmiştir. Bunu yaparken Fransız düşüncesinin büyük akımına Lulle ve Aziz Bonaventure'ün ibretçiliğini (*exemplarisme*) aktarmıştır, aynı zamanda, hem klasik hem de modern olan Augustinusçu kendini bilme yöntemini de haleflerine dayatacaktı. "Herkese kendi bilincinden daha kesin ve yakın başka bir şey yoktur," diye yazmıştır Montaigne. Bundan daha saf bir Montaigne arzulayabilir miyiz? Ama bu ifade sadece Raymond Sebond'dan bir çeviridir ve bu modern ifadenin arkasında gizli kalan Aziz Augustinus'un *nihil sibi ispt praesentius quam anima*'sıdır.

KAYNAKÇA

HALESLİ ALEXANDRE. — **Alexandri de Hales** (O. M.), *Summa theologica*, ad Claras Aquas (Quaracchi), yayımlanmış 3 cilt ; c. I, 1924, c. II, 1928; c. III, 1930. — Metnin sahihliği hakkında bkz. **M. Gorce**, *La Somme Théologique d' Alexandre de Hales est-elle authentique?* in *The New Scolasticism*, c. V (1931), s. 1-72.

JEAN DE LA ROCHELLE, *La "Summa de Anima," di Frate Giovanni della Rochelle...*, Teofilo Dominichelli tarafından yayımlanmıştır, Prato, 1882. — Öğretisi hakkında bkz. **G. Manser**, *Johann von Rupella, Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenninislehre*, in *Jahrb. F. Philos. Und spek, Theologie*, c. XXVI (1912), s. 290-324. — **P. Minges**, *Zur Erkenninislehre des Franciskaners Johannes de Rupella*, in *Philos. Jahrbuch*, c. XXVI (1914), s. 461-477.

SAINT BONAVENTURE, *Doct. Seraph. S. bonaventurae... Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 10 cilt., 1882-1902. — *La première partie du Commentaire sur les Sentences a été réimprimé*, moins le scholies, à Quaracchi, 1934; *les Collatines in Hexaemeron*, aynı editör, 1934; *le Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, in *Tria opuscula*, Quaracchi, 3. baskı., 1911. — Doktrin üzerine: **G. Palhoriès**, *Saint Bonaventure*, Paris, Bloud, 1913 (Itinerarium'un fransızca çevirisine sahiptir). — **E. Lutz**, *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster i. Weft., 1909. — **B. Luychx**, *Die Erkenninislehre Bonaventuras*, Münster i. Weft., 1923. — **É. Gilson**, *La philosophie saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924. — **J. M. Bissen**, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1929. — **J. Rohmer**, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, c. II (1927), s. 73-77; aynı yazar: *La théorie de l'abstraction dans l'école franciscaine d' Alexandre de Hales à Jean Peckham*, aynı derleme, c. III (1928), s. 105-184.

EUSTACHE D'ARRAS, Metinler in *De humanae cognitionis ratione anectoda quaedam*, Quaracchi, 1883, s. 183-195; ve *France Franciscaine*, c. XIII (1930), s. 147-152.

GAUTHIER DE BRUGES, Metinler in Eph. Longpré, *Les Quaestionesdisputatae du Bx. Gauthierde Bruges* (Les Philosophes Belges, c. X), Louvain, 1928; ve *Questions inédites du Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges, Arch. d'hist. doct. et litt. Du moyen âge*, c. VII (1933), s. 251-275. — Aynı yazarın: *Gauthier de Bruges O. F. M. ve l'augustinisme franciscain au XIII ème siècle*, in *Miscellanea Ehrle*, Rome, 1924, c. 1, s. 190-218; ve *Le Commentaire sur les Sentences du Bx. Gauthier de Bruges* (1225-1307), in *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XII ème siècle*, Paris, J. Vrin, 1932, s. 5-24.

MATHIEU D'AQUASPARTA, Metinler in *Fr. Matthaei ab Aquasparta quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903. — Ephr. Longpré, *Thomas d'York et Mathieu d'Aquasparta. Textes inédits sur le problème de la création*, in *Archive d'histoire doct. et litt. Du moyen âge*, c. I (1926-1927), s. 293-308. — Aynı yazarın: *Matthieu d'Aquasparta, art.* Dans *Dict. de théol. Cath.*, t. X, kol. 375-389.

ROGER MARSTON, Metin in *Fr. Rogeri Marston, O. F. M., questiones disputatae*, Quarachi, 1932. — F. Pelster, *Roger Marston, O. F. M. († 1303), ein englischer Vertreter des Augistinismus*, in *Scholastik*, 1928, s. 526-556. — É. Gilson, *Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant*, in *Arch. d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, c. VIII (1932), s. 37-42.

PIERRE OLIEU (OLIVI), Metinler in *Petri Johannis Olivi O. F. M. Quaestines in IIm lib. Sententiarum*, baskıya hazırlayan B. Jansen, 3 cilt., Quaracchi, 1922, 1924, 1926. — Bernh. Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin, Dümmler, 1931 (bibliografya, s. IX-XII); *Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung*, in *Franziskanische Studien*, 1922, s. 49-69. — L. Jarraux, *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine*, in *Etudes Franciscaine*, 1933, s. –129-153, 277-298, 513-529. — F. Callaey, *Olieu ou Olivi*, madde in *Dict. de théol. Cath.*, c. XI, kol. 982-991.

PIERRE DE TRABIBUS. — E. Longpré, *Pietro de Trabibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, in *Studi francescani*, Temmuz- Eylül 1922, sayı 3 — B. Jansen, *Petrus de Trabibus, seine spekulative Eigenart oder sein Verhältnis zu Olivi*, in *Festgabe Clemens Baeumker*, Münster i. Weft., 1923, s. 243-254.

VITAL DU FOUR. — Ferd. Delorme, *Le Quodlibet I du cardinal Vital du Four* in *La France Franciscaine*, c. XVIII (1935), s. 104-144. — Du même auteur: *Le cardinal Vital du Four, Huit Questions disputées sur le problème de la connaissance*, in *Archives d'hist. Doct. et litt. du moyen âge*, c. II (1927), s. 151-337.

RICHARD DE MIDDLETON, *Quodlibeta*, Venedik, 1509 ve Brescia, 1591. — *Supra quator libros Sententiarum*, 4 cilt, Brescia, 1591. — Edg. Hocedez, S. J., *Richard de Middleton, sa vie, ses Oeuvres, sa doctrine*, Paris, Champion yay., 1925. — P. Rucker, *Der Ur, sprung unserer Begriffe nach Rich. von Mediavilla*, Münster, i. Weft., 1934.

GUILLAUME DE WARE. — H. Spetmann, *Die philosophie geschichtliche Stellung de Wilhelm von Ware*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1927, s. 401-413; 1928, s. 42-52.

RAYMOND LULLE, *Opera omnia*, Y. Salzinger yay., Mayence, 8 cilt. 1721-1742. — Edebiyat tarihi: LITTRÉ, *Raymond Lulle*, dans *Histoire littéraire de la France*, c. XXIX (1885), s. 1-386 (1-67. sayfalar Lulle'ün B. Hauréau tarafından kaleme alınmış bir kaynakçasıdır). — Lulle'ün

incelemesi konusunda mükemmel bir giriş için bkz. Ephr. *Longpré Lulle*, mak. in Vacant-Magenot, *dict. de théol. Cath.*, c. IX, kol. 1072-1141 (kaynakçalar). — J. H. Probst, *caractere et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull)*, Toulouse, 1912. — Aynı yazarın: *la mystique de Raymond Lull et l'art de Contemplatio*, Münster i. Weft., 1914.

RAYMOND SEBOND, Birçok eskisi bulunur ve anlaşılan ilk baskısı şudur: *Liber creaturarum sive de homine compositus a revendo Raymundo Sebeydem*, yer ve tarih belirtilmemiştir (Lyon, Balsarin, yaklaşık 1484). Bu eser daha sonra şu başlıkla tekrar yayımlanmıştır: *Theologia naturalis*; çok önemli olan Giriş bölümü ise aşağıdaki başlıklı baskıdan sonra kaldırılmıştır: *Theologia naturalis Raymundi de Sabunde Hispani viri subtilissimi...*, Venetiis, 1581. — G. Compayre, *De Ramundo Sebundo et Theologiae naturalis libro*, Paris, 1872. — Jean- Henri Probst, *le lullisme de Raymond de Sebonde*, Privat Yay., Toulouse, 1912. — T. Carreras Y Artau, *Origene de la filosofia de Raimundo Sibiuda (Sabunde)*, Barcelona, 1928. — Jos. Coppın, *Montaigne traducteur de Raymond Sebon*, Lille, H. Morel, 1925.

III

ROBERT GROSSETESTE'TEN JEAN PECKHAM'A

XII. yüzyılın sonlarında Chartres okullarının içine düştükleri ani karanlık hatırlardadır: Bu okullar fazla yakınlarındaki yeni doğan Paris Üniversitesi'nin ışığında kaybolmuşlardır. Yine de başlattıkları eser, kendileriyle birlikte son bulmamıştır. Paris Abélard'ın derslerinden beri bütün Batı'nın en önemli mantık eğitim merkeziydi; XIII. yüzyılda da bu durumunu korumuştur ve orada oluşan felsefe ve teoloji tarzını büyük ölçüde belirlediğini söyleyebiliriz. Diyalektik, Paris bilgisinin kendine has temeli ve tekniği haline gelmiştir. XIII. yüzyılın İngiliz kültürü, özellikle başlangıcında ve Paris okul çevrelerinin etkisinin yayılmasından önce, felsefede ve bilimde Arap Platonculuğunun son katkılarıyla zenginleştirilmiş Chartres kültürüne çok benzemekteydi. Chartres, XIII. yüzyıl İngiliz düşüncesi üzerinde doğrudan bir etkide de bulunmuş olabilir. Zaten o dönemin iki kültürü nasıl birbirinden ayrılabilir ki? İngiltere ve Fransa Alcuin'den beri tek bir kültüre sahipti; Citeaux tarikatı hareketi başından beri Anglo-Fransız olmuştu ve birçok İngiliz hocasının –ki Jean da Salisbury orada piskopos olmuştur– eğitim almak ve eğitim vermek için Chartres'a geldiğini unutmayalım. Bu şehirde gerçek bir hümanist, Platoncu ve matematikçi Anglo-Fransız çevre oluşmuştu. Araplardan alınan yeni bilimlerin akın edeceği Oxford'un Chartres'ın hizmet ettiği ideale uzun zaman sadık kaldığı kesindir. Orada Augustinusçu Platonculuk korunacak, bilim dilleri, özellikle doğa bilimlerinin gelişimi için vazgeçilmez olan Arapça bilinecek ve Parisli teologların ihmal ettikleri matematik öğretile-

cekti. Bu çeşitli eğilimlerin ilk temsilcisi, Lincoln piskoposu olarak ölecek olan, Oxford'un ünlü üstatlarından İngiliz Robert Grosseteste oldu (*grossi capitis sed subtilis intellectus*) (1175-1253).

1. Oxford Üstatları

Robert Grosseteste (Lincolniensis), kendi döneminde Yunanca bilen nadir filozoflardan biriydi. *Ethique a Nicomaque*'ın [*Nikomakhos'a Etik*] ve bu eserin Eustrate'a atfedilen yorumunun *antiqua translatio*'nu ona borçluyuz. Bununla beraber *İkinci Analitikler* üzerine önemli bir yorum kaleme almıştır; bıraktığı etkiden dolayı bu eserin yeniden yayımlanmasını çok arzu ederiz; Fizik üzerine hâlâ yayımlanmamış bir Yorumu, Dionysos Aeropagos'un (*Mystica theologia* [*Gizemli Teoloji*] üzerinde kısa yorumu dışında) yayımlanmamış çevirisini ve yorumunu, *Hexaemeron* üzerine yine yayımlanmamış geniş bir derlemeyi kaleme almıştır; bu son eserinde, daha sonra bahsedeceğimiz birkaç kitapçığında geliştireceği ışık öğretisinin bir taslağı sunulmuştur.

Grosseteste Yeni-Platonculuğun ve Arap optik risalelerinin etkisiyle evrenin oluşumunda ve üretiminde ışığa hayati bir önem atfetmiştir; fakat *De luce seu de inchoatione formarum*'unda [*Işık Üzerine ya da Biçimlerin Belirsizliği Üzerine*] bu eski görüş kendi hakkında tam bir bilince erişir ve tamamen mantıklı bir gelişme gösterir. Başlangıçta Tanrı heyûlayı (ilk madde) ve bu maddenin şeklini aynı anda yoktan yaratmıştır. Birazdan göreceğimiz nedenlerden dolayı Tanrı'nın bu şekilde biçimsiz olan basit bir maddi nokta yarattığını varsaymak yeterlidir. Bu şekil de ışıktır; fakat ışık, gayri-cismaniye yakın, çok latif olan ve kendiliğinden durmadan meydana gelme ve ani bir şekilde bir noktanın etrafından dairesel olarak yayılma özelliklerini taşıyan cismani bir cevherdir. Bir ışık noktası varsayalım, bu ışık ansızın devasa bir ışık küresinin merkezi gibi bu noktanın etrafında büyür. Işığın bu yayılmasına yalnızca iki neden engel olabilir: Ya onu durduran ışık geçirmez bir engelle karşılaşır ya da mümkün seyrelmesinin en uç sınırına ulaşır ve kendiliğinden yayılması son bulur. Bu şekilsel töz, her şeyin aktif ilkesidir; o bazıların cismanilik olarak adlandırdıkları ilk cismani şekildir.

Böylesi bir hipotezde âlemin oluşumu, şu şekilde açıklanır. Mekânın üç boyutuna göre yayılan bir maddeye sahipsek o zaman cismaniliğe de sahip oluruz. Aslında ışık için de bu geçerlidir. İlk önce her ikisi de tek noktaya indirgenebildiği için şekil ve ışık maddesi yayılmış değildirler; fakat şunu biliyoruz ki bir ışık noktasını kabul etmek aynı anda bir küreyi kabul etmeye gelir. Demek ki ışık varolur olmaz hemen yayılmaya başlar ve yayılmasında ayrılmaz olduğu maddeyi kendisiyle birlikte getirir ve

yayar. Demek ki ışık cismaniliğin bizzat özüdür, hatta bizzat cismaniliğidir demekte haklıyız. Heyûlada Tanrı tarafından yaratılan ilk şekil olarak sonsuza kadar kendi kendini çoğaltır aynı zamanda her yöne yayılır, zamanın başlangıcında beri bağlı olduğu maddeden uzaklaşır ve temaşa ettiğimiz evrenin kütlesini oluşturur.

İnce bir akıl yürütme sayesinde R. Grosseteste, ışığın ve maddenin sonsuz çoğalmasından çıkan sonucun mecburen sınırlı bir evren olacağını ispatlayabileceğini düşünmüştür. Çünkü bir şeyin sonsuz çoğalmasının ürünü, çoğaltılan şeyi sonsuzca aşmaktadır. Bununla beraber basitten yola çıkarsak onu sonsuzca aşmak için belli bir miktar yeterlidir. Sonsuz bir miktar, yalnızca ona sonsuzca üstün gelmez, aynı zamanda da sonsuzca kez ondan sonsuzca üstün olur. Basit olan ışık, sonsuzca çoğaldığında aynı şekilde basit olan maddeyi sınırlı büyüklükte bir boyuta kadar yaymalıdır. Böylece sonlu bir küre oluşur, madde bu kürenin kenarında seyrelmenin sınırlarına ulaşır ve tam tersine merkeze yaklaştıkça daha yoğun ve daha kalın olur. Evrenin sınırlarını belirleyen bu ilk yayılma hareketinden sonra merkezdeki madde yine seyrekleşebilir haldedir. Bu yüzden dünyevi âlemin cismani tözleri, faaliyete geçebilme kabiliyetine sahiptirler.

Işığın (*lux*) bütün seyrelme olasılığı tükendiğinde dış sınırdaki küre, ışığı (*lumen*) dünyanın merkezine doğru yansıtan gök kubbeyi oluşturur. Dokuz gök küreyi –ki en altta Ayın küresi bulunur– oluşturan işte bu yansıtılan ışığın (*lumen*) eylemidir. Değişmez ve bozulmaz olan bu son gök kürenin üstünde, elementlerin küreleri yükselir: Ateş, hava, su ve toprak. Demek ki Dünya, bütün bu üst kürelerin eylemini alır ve kendinde yoğunlaştırır; bu yüzden şairler buna Pan, yani Bütün adını verirler; çünkü bütün üst ışıklar onda toplanır ve orada herhangi bir kürenin işlemini bulabiliriz. O bir tür Kybele'dir; bütün tanrıların ondan doğabileceği ortak anadır.

Robert Grosseteste'in önemli övüncü bu ışık kozmolojiyi düşünmüş olması değildir belki de; bu madde görüşünü seçtiği için onu daha da çok övmek gerekir, çünkü bu görüş, doğa bilimlerine pozitif bir yöntemin uygulanmasını sağlamaktadır. Öğrencisi Roger Bacon'dan önce ve hiç eksiği olmayan bir netlikle, fiziğe matematiği uygulamak gerektiğini söylemiştir. Çizgileri, açıları ve şekilleri incelemekte büyük fayda vardır, onların yardımı olmadan doğal felsefeyi bilmek imkânsızdır: *utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis.* Bunların eylemi bütün evrende ve onun her zerresinde hissedilmektedir: *valent in toto universo et partibus ejus absolute.* Bu yüzden Grosseteste, *Sur les lignes, les angles et les figures* [*Çizgilere, Açılara ve Şekillere Dair*] risalesini kaleme almıştır. Ya doğrudan ya da yansıma ve seyrelme yasalarına göre düz çizgiler şek-

linde gerçekleşen tabii eylemlerin normal yayılma tarzını bu eserinde tanımlamıştır. Şekillere gelince, bilinmesi ve incelenmesi vazgeçilmez olan ikisi, küre –çünkü ışık dairesel bir biçimde yayılır– ve piramit –çünkü bir cismin başka bir cisim üzerinde uygulayabileceği en güçlü eylem, etken şeyin bütün yüzeyinden çıkıp karşı cismin tek noktasında yoğunlaşır– şeklidir. Fiziğin özü, Ayaltı âlemde varolduğu şekliyle hareketin şekillerinin ve yasalarının özelliklerini incelemektir. Bütün doğal sonuçlar bu sayede açıklanabilir: *his igitur regulis et radicibus et fundamentis datis ex protestate geometriae, diligens inspector in rebus naturalibus potest dare causas omnium effectuum naturalium Per hanc viam*; bu Optiğin ve Geometrinin zaferidir. Bütün doğal olayları çizgilerle, açılarla ve şekillerle açıklamak gerekir; *omnes enim causae effectuum naturalium habent dari Per lineas, angulos et figuras.* Böyle bir ifade Roger Bacon'ın üstadına niye her zaman derin bir saygı duyduğunu anlamamızı kolaylaştırır.

Grosseteste, hipotezini, maddi âlemin ve inorganik âlemle sınırlı tutmamıştır; bunu hayat olgularına ve bizzat bilgi düzenine kadar yaymıştır. Tanrı ışık sayesinde âlem üzerinde etkide bulunur; bununla beraber insan, küçük bir âlem gibidir ve Tanrı'nın büyük âlemde tuttuğu yeri insanda ruh alır. Demek ki ruh da ışık sayesinde duyularda ve bütün bedende etkide bulunur. Augustinus'un öğretisine sadık kalan Grosseteste, ruhun bedeni etkileyebileceğini söyler, fakat az asil olan çok asil olanı etkileyemeyeceği için beden ruh üzerinde etkide bulunamaz. Ruh beden üzerinde nasıl etkili olabilir? Bu sorun, ruhun üst kısmı, yani bir cismin eylemi olmayan ve etkide bulunmak için hiçbir cismani araca ihtiyaç duymayan akıl (*intelligentia*) konusunda bütün yoğunluğuyla ortaya çıkmaktadır. İşte bunu çözmek için Grosseteste, Alcher de Clairvaux'nun *De spiritu et anima*'sından [*Tin ve Ruh Üzerine*] ilham alarak ruh denen bu tamamen tinsel töz beden denen kabaca maddi töz arasında ışığı aracı olarak ekler.

Işığın kökten enerji, ilk şekil ve bütün tözlerin bağı olduğu bir öğretide bilgi teorisi, kaçınılmaz olarak Augustinusçu aydınlanma teorisine yönelecekti. Algılanır eşyanın cismani bir ışığa sahip olduğu gibi akledilir eşyanın da bir ruhani ışığı vardır. Bir şeyi bilmek, kendi içindeki şekilsel nedeni, yani bu eşyanın olduğu gibi olmasını sağlayan şekli bilmektir. Bu şekli bilmemizi sağlayan işlem ise soyutlamadır. Doğası itibariyle ruhumuzun üst kısmı olan akıl (*intelligentia*), bedenin eylemi değildir ve işlemi için hiçbir cismani organa ihtiyaç duymaz. Bedenin kütlesinden dolayı ağırlaşmış olmasaydı, meleklerin ve Tanrı'nın bildiği gibi, doğrudan algılanır şekilleri bilebilirdi. Aslında Tanrı aşkının bu hayatta cismani eşyanın suretinin her tür temasından özgürleştirdiği bazı seçilmiş ruhların ve tabii öbür dünyada kurtulmuş olanların dı-

şında bunu yapamaz. Grosseteste, Platon'un *Menon*'unu hatırlatan bir incelemesinde bedende bir anlamda uyuşan ruhun duyuların tekrarlanan şokunda nasıl idrak edilebilire uyandığını açıklamış, nesnelerin karmaşık oluşunu incelemiştir; büyüklüğün, şeklin ve kütlenin rengini, sonra kütlenin şeklini ve büyüklüğünü bölmüş ve bu çeşitli arazları taşıyan cismani tözü bilene kadar bu işlemi sürdürmüştür. Duyuları aracı olarak kullanmamızın nedeni, kendi bedenine duyduğu sevgiden hiçbir şey göremez hale gelen ruhun yalnızca sevdiğini görmesidir: *affectus et aspectus animae non sunt divisi, nec attingit aspectus nisi quo attingit amor et affectus*. Bedene duyduğu sevgiden kopan ruh ise tam tersine arınır, ilahi İdeaların etkilerine açılır ve bunların ışığında onların yansıması gibi olan eşyanın hakikatini fark eder.

Alimlerin, Roger Bacon'un hakkında güzel şeyler söylediği Adam de Marsh'ın (ölüm 1258) ve Roger Bacon'un hakkında hiç de iyi şeyler söylemediği Richard de Cornouaille'ın (*Rufus, Cornubiensis*) eserlerini belirlemek için sarf ettikleri gayretler henüz kesin sonuçlar vermemiştir; bununla beraber, Adam de Marsh'ın Oxford'da öğrencisi daha sonra da halefi olan Fransisken Yorklu Thomas'ın (ölüm 1260) maalesef henüz yayımlanmamış temel eseri elimizde mevcuttur. 1256'tan önce kaleme alınmış görünen bu önemli eserin başlığı *Sapientiale*'dir [*Bilgeliğe Dair*]. Bu eser, Aristoteles'in ilkelerine göre metafizik bilimini sunmayı amaçlayan –bunların aydınlatılması için bilinen bütün Arap yorumculara, yani el-Farabî, İbn Sina, İbn Rüşt, bir de Cebrol ve Maimonide'e başvurulmuştur– altı Kitaptan oluşan bir metafizik incelemesidir. Eserde Cicero ve Augustinus Latin geleneğini, Boetius ve Anselmus ise ortaçağ geleneğini temsil etmektedir; aynı zamanda daha çağdaş eserler de kullanılmıştır: Gundissalinus'un *Dünyanın Oluşumu Üzerine*'si, Nicolas d'Amiens'in *De articulis fidei*'si [*İnancın Bölümleri Üzerine*] ve Guillaume d'Auvergne'in *Evren Üzerine*'si. Günümüzde anladığımız kadarıyla Yorklu Thomas'ın Aristoteles olarak adlandırdığı şey, büyük ölçüde Cebrol ve Gundissalinus'un izlerini taşımaktadır. Ona göre madde, tıpkı Cebrol için de olduğu gibi şekilden yoksun kalmayı kaldıracak bir varlıktır. Bu yoksunluk da, karanlığın kendiliğinden havada bulunması gibi maddede bulunmaktadır, ki maddenin şekle göre bilkuvve halinde bulunan bir varlık olması gibi karanlık da ışığa göre bilkuvve halinde bulunan bir varlıktır. Tanrı tarafından yaratılmış madde, olduğu gibi olduğu için iyidir. Genel anlamda madde olarak sahip olduğu birliğin dışında her özel madde, şeklinden gelen başka bir birliğe sahiptir. Farklı kaynaklardan elde ettiği verileri birleştiren Thomas sonunda *madde* terimine üç farklı anlam atfetmiştir: Özanlamında genel ve bozulabilir her tözün oluşumuna giren Aristotelesçi ve İbn Rüştçü madde, ki bu madde yoksunluğun merkezidir; bu kadar öz sayılamayacak

anlamında mekâna ve boyuta maruz kalan aynı zamanda da her tür yoksunluktan kurtulmuş semavi cisimlerin maddesi, ki bu maddeden çok öznedir; kelimenin en genel anlamında mekânsız ve yoksunluksuz olarak tasavvur edilen madde, *sed tantum sub esse potentiali subjicibile formae*, ki bunun sayesinde ebedi tözler var olabilir veya olmayabilirler. Zikrettiğimiz bu sonuncu madde Cebrol'ün, varolan her şeyde ortak olan ve Richard de Middleton'un daha ileri bir tarihte kabul edeceği *principium pure possibile*'yle daha yakında benzerlik kurduğumuz evrensel maddesidir. Zaten bu yüzden, Richard'ın yapacağı gibi Yorklu Thomas da meleklerin ve insan ruhlarının hilemorfik yapısını –ki bu görüş bu nokta da Cebrol'ün öğretisine katılmalarının kaçınılmaz sonucudur– kabul etmiştir.

Maddenin bilkuvve halinde bulunduğu şekiller, idrak edilebilir tözlerde bilfiildirler ve bunlar cisimlere bağışlandıklarında orada daha da asildirler; çünkü bunlar orada gayri-cismanidirler. Bu idrak edilebilir tözlerin kendilerine özgü eylemi, "etkilemek"tir (*influere*), yani maddeye şekil vermektir. Bu yüzden bilgeler, saf Akıllara "şekil verenler" derler: *nominaverunt sapientes intelligentias istas datores potius quam eductores vel extractores*. Bununla beraber Thomas, Akılların maddeye şekil veremeyeceklerini vurgulamıştır, çünkü madde onlara göre gerçekten bilkuvve halindedir: Ona yalnızca gizilgüçlülüklerinden birini güncelleştirerek şekiller verilebilir. Madem ki madde tözün temel nedenidir, o zaman şekil de onun bireyselleşmesinin ve birliğinin temel nedenidir.

İnsan bileşiğinde şekil ruhtur, fakat ruhun kendisi bir tözdür, çünkü o zaten daha önce salt varoluş ve değişim imkânı olarak tanımladığımız tinsel maddeden ve şekilden oluşmaktadır. Akli bilgi mümkündür, çünkü algılanır nesnede varolan şekil ruhta olan şeklin modeli (*exemplar*) olabilir; demek ki aynı şeklin iki farklı tarzı söz konusudur. Burada Guillaume d'Auvergne'in *Evren Üzerine* adlı eserine başvuran Yorklu Thomas, düşüncede tümelin oluşumunu, bireyin onu ayırt eden genelliğini alan algılanabilir imgemin gerçeğe dayattığı şematik basitleştirmeye dayandırmaktadır. İdrak aynı türden varlıkların suretlerinde ortak olan bu unsuru derlemek için müdahale eder ve böylece bireylerin kendilerine yüklenmiş tümellerini oluşturur. Aristoteles'in soyutlamasını bu psikolojik açıklamaya indirgemekten hoşnut kalmayan Thomas, bu ilk bilme tarzının dışında başka bir bilme tarzı olduğunu Aristoteles'in görmemesini eleştirir; bu bilme tarzında bilgi ruha duyulardan değil de Tanrı'dan gelir ve bunu Hıristiyanlar ile bazı filozoflar çok iyi fark etmişlerdir. Yalnızca Aristoteles bütün bilginin duyudan geldiğini söylemiştir: *non autem, secundum sapientiam christianorum et philosophorum, scimus esse aliam, videlicet a superiori et non a sen-*

su, hoc est per viam influentiae et receptionis a Primo, et haec cognitio est certior alia, et haec via quae currit ab idea in idea, quae non est Per doctrinam exteriorem, sed tantum illuminationem interiorem. Böylesi bir öğretide Tanrı'nın varlığının kanıtlarının mahluktan çıkıp çıkmadığını bilmek önemli değildir, çünkü bizzat algılanır bilgi ruhu ilahi aydınlanmalara açar. Gerçekten de Yorklu Thomas, böylesi kanıtları kabul etmiştir, fakat bunun dışında Cicero'nun *Tanrıların Doğası Üzerine* (II:2) ile, Lucilius ve Ennius'un bütün halklarda mevcut bulunduğunu söyledikleri doğuştan Tanrı bilgisini de kabul etmiş ve daha da emin olmak için bu kanıtlara Aziz Anselmus'un *Proslogiom*'unun ve Aziz Augustinus'un *De libero arbitrio*'sunun [*Özgür İrade Üzerine*] kanıtlarını eklemiştir. Thomas d'York'un öğretisi, o dönemde okullara nüfuz eden Yunan-Arap kaynaklı metafizik bilgi yığınını özümseme gayreti sarf eden açık, meraklı ve büyük ölçüde bilge bir kişiliği göstermektedir; fakat öyle görünüyor ki Thomas imkânsız sentezlere girişmişti ve kendi düşüncesinin ekseni de Gundissalinus ve Cebrol'ün düşüncesinin bir uzantısından ibarettir.

Robert Grosseteste'in öğrencisi ve onunla aynı uyruktan olan Roger Bacon'la birlikte bilimsel araştırmalara ve yöntemlere olan ilgi daha da büyüyecekti. Matematik gereklerine bir de –onun kadar buyurgan olan– deneysel bilginin gerekleri eklenecek, yine de bilginin nihai gayesi inancın teyidi ve evrensel yayılması olmaya devam edecekti. Bu ilginç adam 1210-1214 yılları arasında, Dorsetshire'deki Ilchester civarında doğmuştur. İlk eğitimini Oxford'da almış, buradaki hocaları Robert Grosseteste ve Adam de Marsh olmuştur; sonradan bilimler konusunda Paris hocaları ne denli cahilse, Grosseteste ve Marsh'ın o oranda bilgili olduklarını söyleyecektir. Altı ilâ sekiz yıl kadar, yani yaklaşık 1250 yılına kadar Paris'te kaldıktan sonra 1251-1257 yılları arasında Oxford'da ders vermiş, sonra anlaşıldığı kadarıyla bu işine son vermek durumunda kaldığı için mensup olduğu Fransisken Tarikatının merkezi olan Paris'e dönmüştür. Orada koruyucusu Guy Foulques'un IV. Clementius adıyla Papa olana kadar (1265) kuşkuyla karşılanmış ve baskılara maruz kalmıştır. Papalığın karşılık geldiği bu kısa arada (1265-1268) Roger Bacon, bizzat Papa'nın isteği üzerine *Büyük Yapıt*'ını kaleme almıştır. Edebi faaliyeti 1277 yılına kadar devam etmiştir. Bu tarihte astrolojiye ilişkin düşünceleri piskopos Etienne Templier tarafından yasaklanan savlar arasına alınacak, 1278'de bu fırsat bilinerek hapse mahkûm edilecekti. 1292 yılında hapisten çıktığını bilmekteyiz, bu tarihte son eseri *Compendium studii theologiae*'yı [*Teoloji Çalışmalarının Özeti*] kaleme alacaktı. Ölüm tarihini bilmemekteyiz.

Roger Bacon'un kişiliği kendi döneminin en parlak kişilikleriyle karşılaştırıldığında bize çok şaşırtıcı gelse de, kendi döneminin derin izlerini taşıdığını unutmamak

gerekir. Bacon her şeyden önce bir skolastikti, fakat skolastiği Albertus Magnus ve Aziz Aquinolu Thomas'tan çok farklı olarak tasavvur etmiştir. Ortaçağın özelliği olan teoloji saplantısından nasibini almıştır ve Bacon'u yanlış tanımamak için bunun altını çizmek son derece önemlidir. *Büyük Yapıt*'ın ikinci bölümünün tümü felsefenin teolojiyle ilişkisini tanımlamaya ayrılmıştır. Bununla beraber onun bu noktadaki tutumu son derece nettir: Tek bir mükemmel hikmet ve bütün diğer alanlara egemen olan tek bir bilim –teoloji– vardır, bunu açıklamak için iki bilim kaçınılmazdır: Kilise hukuku ve felsefe: *est una scientia dominatrix aliarum, ut theologia.* Bütüncül hikmet, yalnızca bir âleme ve tek bir gaye için tek olan Tanrı tarafından verilmiştir, diye yazmıştır. Demek ki Bacon, tamamen Bonaventure gibi davranarak bütün sanatları teolojiye indirgeyecektir ve bu indirgeme Augustinusçu aydınlanma öğretisinin derin etkilerini taşıyan bilgi görüşünü varsaymaktadır.

Felsefenin teolojiye dahil olduğu ve onun altında bulunduğunu gösteren iki kesin neden vardır. Birinci neden, felsefenin zihnimizdeki ilahi bir aydınlanmanın sonucu olmasıdır (*ut ostendatur quod philophia sit Per influentiam divinae illuminationis*). Bacon ateşli bir şekilde karşı çıktığı İbn Rüştçülere karışmasa da İbn Rüştçü bir terminoloji kullanmıştır. Bizi bilgilendiren ve Aziz Augustinus ve Aziz Bonaventure'ün Söz olarak adlandırdıkları içsel üstada faal akıl adını verir. Demek ki bilgi ve bilimi aktararak –öyle ki bunları kendiliğimizden elde edemeyiz ve dışarıdan bir yardıma ihtiyaç duyarız– ruhlarımız üzerinde etkide bulunan faal akıldır: *anima humana scientias et virtutes recipit aliunde.* İkinci olarak ve biraz önce söylediklerimizin doğrudan sonucu olarak felsefe bir vahyin sonucudur. Tanrı insanların hikmete ulaşması için zihinlerini aydınlatmış aynı zamanda da onlara bunu vahyetmiştir: *causa propter quam sapientia philosophiae reducitur ad divinam, est quia non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientiae adquirendam, seb ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit.* İşte Bacon felsefe tarihini bu şekilde tasavvur etmektedir. İlk önce Âdem'e ve Atalara vahyedilmiştir ve Kutsal Metni doğru yorumlamasını bilirsek, renkli ve imgelenmiş bir tarzda ve lafzi anlamda olsa da felsefenin orada bütüncül olarak bulunduğunu görürüz. Pagan filozoflar, ilkçağ şairleri ve Sibylle'ler, Seth ve Nuh'un soyundan gelen gerçek filozof ve inananlardan daha sonra gelmişlerdir. Tanrı onlara altı yüz yıllık ömür vermiştir, çünkü felsefeyi ve özellikle de çok zor olan astronomiyi tamamlamak için bu kadar zaman gerekmiştir. Demek ki Tanrı onlara her şeyi vahyetmiş ve felsefeyi deneyle tamamlamak için de uzun bir ömür vermiştir (*Deus eis revelavit omnia, et dedit eis vitae longitudinem, ut philosophiam Per experentias complerent*). Fakat daha sonra insanların kötülük eğilimleri ve her tür aşırılıkları o hale gelmiştir ki Tanrı bunların

kalplerini karartmış ve felsefe kullanımı yürürlükten kalkmıştır. Bu dönem Nemrut ve Zerdüşt'ün, Atlas, Prometeus, Mercurios veya Trismegistos'un, Apollon'un ve bilimlerinden dolayı kendilerine tanrılara tapıldığı gibi tapınılmasını isteyenlerin çağıdır. Bir çeşit rönesansa şahit olmak ve felsefenin ilk mükemmelliğine kavuşmasını görmek için Süleyman dönemine varmak gerekmiştir. Süleyman'dan sonra insanların günahlarından dolayı hikmet tekrar ortadan kalkar, ta ki Thales bunu tekrar alıp halefleri de bunu yeniden geliştirene dek ... Böylece felsefeyi kendi döneminde olabildiği kadar mükemmel kılan Aristoteles'e varırız. Demek ki Yunan filozofları, İbranilerin öğrencileri ve halefleridir; Tanrı tarafından atalara ve peygamberlere indirilen vahyi bulmuşlardır, felsefe, Tanrı'nın çocuklarına yararlı, akıl ve imanın savunulması için gerekli olan kutsal yasaya uygun olmasaydı bu vahiy varolmazdı. "Demek ki felsefe, öğreti ve ahlaksal davranış aracılığıyla ilahi hikmetin açıklamasından başka bir şey değildir ve bu yüzden de Kutsal Metinlerde bulunan tek bir mükemmel hikmet vardır."

Şu açıktır ki bu felsefe görüşü sadece R. Bacon'un soyut öğretisi hakkında değil aynı zamanda onun kendi kişisel misyonunu nasıl gördüğü hakkında da bilgi vermektedir. Bu da üzerinde yeterince durulmamış bir noktadır, oysa bu nokta kendisinin uğradığı zulümleri daha anlaşılır kılmaktadır. Bacon yalnızca bir filozof değil aynı zamanda bir peygamberdir. Kendi döneminin felsefi düzensizliği ve gerilemesi hakkındaki bütün eleştirileri, Halesli Alexandre, Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas'a şiddetli karşı çıkışları, sahte peygamberlerin eylemine engel oldukları ve geciktirdikleri reformcunun doğal tepkileridir. Bacon'u hareket ettiren gizli düşünce, XIII. yüzyılın, insanlığın günahlarından dolayı yaşamak durumunda kaldığı önceki iki döneme benzer bir barbarlık dönemi olmasıdır. Bu durumda kişinin kendi misyonunu Süleyman ve Aristoteles'in misyonuna benzeterek tasavvur etmemesi mümkün müdür? Uzun zamandır unutulmuş olan gerçek felsefe fikrini tekrar keşfeden ve yıkılmış olan bu yapının harabelerinden tekrar ayağa dikilmesini sağlayacak yöntemi bilen odur. Gerçekleştirilmesi gereken yüksek misyon bilinci, dünya ve insan düşüncesi tarihinin onurlu bir yerinde yer alma hissi, muhaliflerine duyduğu küçümsemeyi, bizzat Papa'ya seslenirken kullandığı reformcu ve kurucu dili ve üstlerinin kendisine karşı duydukları acımasız düşmanlığı açıklamaktadır.

Birinci Bacon'un eseri, deneyin gerekliliği konusundaki ünlü beyanlarını okurken tahayyül ettiğimizden çok daha karmaşık görünür. Aslında o, Aziz Thomas'ın düşündüğünden daha sıkı bir şekilde felsefenin teolojiye boyun eğdiğini düşünür. Felsefeyi yeniden bulunan bir vahiy olarak tasavvur eden bu kişinin insan bilgisinin mükem-

melliğini yaratılış dönemine yerleştirdiğini fark ederiz. Demek ki bizlere kendi felsefe yöntemini önerirken geriye doğru ilerlemeyi gerçekleştirmeye davet etmektedir. Ama öte yandan Roger Bacon bu olağanüstü tarihsel perspektif içine çok derin bir bilimsel yöntem anlayışı sokmayı başarır. Öncelikle şunu belirtelim; her şeyden önce bir restorasyon olan bu girişinde yine de gerçek bir ilerlemeye de yer vardır. Bacon'un ilkel felsefi vahiy için kullandığı terimler, bunun yalnızca ilkelerle ilgili olduğunu gösterir, çünkü bu felsefi vahyin sonuçlarını geliştirmek için altı yüz yıl gerekmiştir. Ama bunun ötesi de var. Felsefe asla tamamen eksiksiz bir hal alamaz ve yerleştirilmiş bulunduğumuz uçsuz bucaksız âlemin ayrıntılarını açıklamanın sonu yoktur. Demek ki yeni keşifler her zaman mümkündür ve olacaktır da, fakat bunun tek koşulu bu keşifleri gerçekleştirecek doğru yöntemleri kullanmamızdır.

Felsefeyi geliştirmenin ilk koşulu, gelişmesine mani olan engelleri ortadan kaldırmaktır. Bu engellerin en ölümcülü, otorite batıl inancıdır ve bu batıl inanç Bacon'un çağdaşları arasındaki yaygınlığa hiçbir dönemde erişmemiştir. Hiçbir insanı ve hiçbir tarikatı –kendisininkini bile– bağışık tutmadan acı alaylarıyla onları kovuşturur. Kişileri eleştirmesi, kavga etmeyi sevmesinden değil hakikatin ve Kilisenin iyiliği içindir. *Opus minus*'unda [*Küçük Yapıt*] teolojinin yedi kusurunu eleştirdiğinde bu eleştirileri Fransisken Halesli Alexandre ve Dominiken Albertus Magnus'a yöneliktir. Birisi, bir atın bile çözebileceği ve aslında kendisine ait olmayan bir Külliyat'tan dolayı üne kavuşmuştur; bu kişi Aristoteles'in fiziğinden ve metafiziğinden habersizdir ve zaten bu yüzden ünlü Külliyat'ta kimsenin göz atmadığı bir biçimde bir kenarda çürümektedir. Albertus Magnus'a gelince kuşkusuz değersiz birisi değildir ve pek çok konuda bilgisi vardır; fakat hiç dil bilmemekte, perspektif ve tecrübeye dayalı bilimler hakkında hiçbir şey bilmemektedir; eserindeki yararlı şeyleri bir araya toplarsak eser yirmide bir oranında küçülür. Albertus'un, öğrencisi Thomas'ın ve pek çok kişinin kusuru, öğrenmeden önce öğretmeye girişmiş olmalarıdır.

Bacon'a göre kendisinin hiç gerçek bir hocası olmamış mıydı? Bu kesinlikle yanlıştır; fakat onun üstat olarak tanıdığı kişiler, öğreti üstatlarından çok yöntem üstatlarıdır. Onun seve seve zikrettiği iki kişi Robert Grosseteste ve Pierre de Mauricourt'dur. Robert Grosseteste'te hoşuna giden yön, bu kişinin Aristoteles'ten habersiz kalmadan onun kitaplarını başka yazarlar ve kendi tecrübesi aracılığıyla öğrenmesidir; Adam de Marisco [Adam de Marsh] ve başkalarıyla birlikte bütün olguların nedenlerini matematiksel olarak açıklayabilmiş ve bu bilimin bütün diğer bilimler için olduğu gibi teoloji için de gerekli olduğunu göstermiştir: *Per potestatem matnematicae sciverunt causas omnium exponere.* İngiliz hocalarından matematik sevgisini ve saygısını

almış olsa da onda çok canlı görünen deneyin gerekliliğine dair düşüncesini bir Fransıza borçludur. Hakkında bin bir övgüde bulunmaktan asla geri kalmadığı gerçek hocası, XVII. yüzyılın başlarında W. Gilbert'in zikredeceği ve o tarihe kadar manyetizma hakkında en iyi eser olarak kalmış olan mıknatıs üzerinde bir incelemenin yazarı Pierre de Maricourt'dur. Aslında bu *Epistola de magnete*'da [*Mıknatıs Üzerine Mektup*] matematik yöntemini deney yöntemiyle tamamlamak gerektiğini ilan etmiştir: Hesap yapmayı ve akıl yürütmeyi bilmek yetmez, eller de becerikli olmalıdır. Salt fizik ve matematik kaynaklar sayesinde sonsuzca uğraşsak da bulamayacağımız bir hatayı el becerisiyle (*manuum industria*) kolaylıkla düzeltebiliriz. Roger Bacon bu yeni yöntemden ve Pierre de Maricourt'un ona borçlu olduğu bilimden çok etkilenmiştir. Onu deneyler üstadı olarak adlandırmıştır: *dominus experimentorum* ve hakkında çok az şey bildiğimiz bu yalnız âlimin gerçekten çarpıcı bir portresini sunmuştur. Yöntemini aldığını ve gayretlerini devam ettirdiğini söylediği üstatlar, insanlardan uzak yaşayan tanınmamış araştırmacılardır.

Demek ki bilimin oluşumunda matematiğin oynayacağı rolün üzerinde durmak gerekir. Matematik bilmeden bu dünyadaki –dünyevi veya semavi– eşya hakkında bir şeyler bilmemiz mümkün değildir: *impossibile est res hujus mundi sciri, nisi sciatur mathematica*. Bu söylenen, astronomik olaylar için de geçerlidir ve dünyevi olaylar gökcisimlerine bağlı oldukları için gökte olup bitenleri bilmezsek yeryüzünde olup bitenleri bilemeyiz. Bunun dışında şu da kesindir ki –Grosseteste bunu çok iyi ispatlamıştır– bütün doğal eylemler çizgilerin ve açıların matematiksel özelliklerine uygun olarak gerçekleşir ve yayılırlar.

Deneye gelince bu daha da gereklidir, çünkü meydana getirdiği kesinlikle öyle üstündür ki bazen matematiğin sunduklarını kuvvetlendirebilirler. "Gerçekten de iki bilme tarzı vardır: akıl yürütme ve deney. Teori sonuca ulaştırır ve bizlere bu sonuçları kabul ettirir, fakat sonuç zihnin hakikat sezgisi içinde yatışmasını sağlayan deney yoluyla bulunmadığında teori kuşkulardan uzak olamaz. Birçok insan bazı nesneler hakkında teorilere sahiptir, fakat bunları tecrübe etmemişlerdir, bu yüzden bu teoriler onlar tarafından kullanılmamakta ve şu veya bu iyiliği veya kötülüğü aramalarına yol açmamaktadır. Hiç ateş görmemiş bir insan ateşin yaktığını, eşyaya zarar verdiği ve bunları yok ettiğini sonuca götüren kanıtlarla ispatlamış olsa da bu ispatı yapan kişinin zihni yine de rahat olmaz ve teori ile öğrettiği şeyi deneyle ispatlamak için ateşe elini tutmadan veya içine bir eşya atmadan duramaz. Fakat yanma deneyi yapıldıktan sonra zihin ikna olmuştur ve hakikatin apaçıklığı içinde dinlenir; demek ki akıl yürütmek yetmez, oysa deney yeterlidir. İspatları bütün bilimlerden daha kesin

olan matematikte bunu açıkça görmekteyiz." Bu konularda birisi ikna edici bir ispata sahipse, fakat bunu deneyle doğrulamamışsa zihni ona bağlanmaz, ona ilgi duymaz ve bir deneysel gözlem bunun hakikatini gösterene kadar bu sonuca karşı kayıtsız kalır. Yalnızca deney olduğunda rahatlıkla bu sonucu kabul eder.

Roger Bacon'un tasavvur ettiği şekliyle deney çifttir. Biri içsel ve manevidir, en üst dereceleri bizi deruni hayatın ve mistiğin doruğuna götürür; diğeri ise zahiridir ve onu duyularımız aracılığıyla elde ederiz. Gerçekten kesin olan bütün bilimsel bilgilerimizin ve özellikle de en mükemmel bilim olan deneysel bilimin kaynağında bu sonuncu deney bulunmaktadır.

İnsan düşüncesi tarihinde kullanımı ilk kez Roger Bacon'la ortaya çıkan deneysel bilim (*scientia experimentalis*) üçlü bir ayrıcalıktan dolayı diğer bütün bilgi türlerine üstün gelir. Bunların birincisi daha önce de söylediğimiz gibi eksiksiz bir kesinlik doğurmasıdır. Diğer bilimler ilke olarak kabul edilen deneylerden yola çıkıp akıl yürütme sayesinde sonuçlara varırlar; fakat bizzat sonuçlarının eksiksiz ve özel ispatlarına ulaşmak isterlerse bunu deneysel bilimden istemek durumundadırlar. R. Bacon bunu gökkuşağına ayrılmış bir dizi bölümde uzun uzadıya ortaya koymuştur. Bu bilimin ikinci ayrıcalığı, diğer bilimlerin bittikleri noktada gerçekleşmesi ve kendi araçlarıyla ulaşamayacakları hakikatleri ispatlayabilmesidir. Ne ilkeleri ne de sonuçları olan bu bilimlerin sınırındaki keşiflerinin bir örneği, tıbbın tacı olacak olan aynı zamanda da tıbbın tek başına başarması imkânsız olan beşeri hayatın uzamasıdır. Deneysel bilimin üçüncü ayrıcalığı ise diğer bilimlere ilişkin değildir; bu ayrıcalık doğanın sırlarını araştırmayı, geçmişi ve geleceği keşfetmeyi ve sahip olacak kişilere güç kazandıracak etkileri meydana getirmeyi sağlayan güçtedir. Kilise kâfirlere karşı Hıristiyanların kanlarının dökülmemesinden kaçınmak ve özellikle Deccal [Antechrist] döneminde bizleri tehdit edecek tehlikeleri önlemek için bunu göz önünde bulundurmalıdır; Tanrı'nın yardımıyla yeryüzü hükümdarlarının ve Kilisenin deneysel bilimin incelenmesini sağlayarak ve doğanın ve sanatın sırlarını izleyerek bu tehlikeler kolaylıkla önlenebilir.

Roger Bacon'un *Büyük Yapıt*'ı, bütün bilimin bir sunuşu olarak ortaya konmayacaktı, çünkü bu bilim elde edilmemiştir, onu elde etmek gerekir. Bacon'ın tek isteği, araştırmaya ve özellikle de deneylerin uygulanmasına davet etmektir. Bıkıp usanmadan ele aldığı bir temadır bu: burada akıl yürütmek hiçbir şey ispatlamaz, her şey deneye bağlıdır. *Nullus sermo in his potest certificare, totum enim depended ab experientia.* Emin olduğu bu yöntemin dışında Bacon verimliliğinin yalnızca örneklerini sunacaktı. Temel eserinin ansiklopedik bir görünüm arz etmesi buradan kaynaklanmaktadır;

bu eserde şunlar bulunmaktadır: Felsefi dillerin ciddi bir incelemesi için gerekli olan koşulların analizi, matematik yöntemin bir sunuşu ve ilahi ve dindışı bilimlere uygulanmasının örnekleri, bir coğrafya incelemesi, astroloji ve kullanımları üzerine bir inceleme, görme/vision üzerine bir inceleme. Deneysel yöntemin bir tasviri ve bir ahlak. Bütün bu spekülasyonları, geniş bir bilgiyi, somut olaylara büyük bir ilgiyi ve bilimlerin gelişmesini sağlamak için gerekli koşulların anlamını doğrulamaktadır. Çok sayıdaki hatası bile kendi döneminin ilerisinde olduğunu göstermektedir. Öğretisinin içeriğinin ötesinde eserine önem kazandıran ve düşünce tarihinde uzun süreli bir yere sahip olmasını sağlayan, bu eseri canlandıran zihniyettir. Roger Bacon'un yaşadığı ve sürekli yakındığı sefil koşulları, karşılaştığı ve deneyler yapmasına, hatta yazmasına mani olan sayısız zorlukları göz önünde tutacak olursak, XIII. yüzyılda, hatta Auguste Comte'a kadar kalmış ve beşer türünü kapsayacak evrensel topluluğun bağlarını oluşturmak için bilimsel, felsefi ve dinsel bilginin bütüncül sentezini yapmayı hayal etmiş bu mutsuz deha karşısında şaşkın kalırız.

Bütün bu Fransisken üstatlar, Aristoteles'ten gerektiğinde yorumlarla bahsederler; fakat Aristoteles'i İbn Sina'ya göre anlamaktadırlar, bu da onların Aziz Augustinus'tan kopmamasını sağlamaktaydı. *Hikmetler Üzerine Yorum*'u günümüze ulaşmış Oxford'un ilk Dominiken üstadı olan Richard Fishacre (ölüm 1248) bu açıdan Fransiskenlerden çok farklı değildir. 1245 tarihinden biraz önce kaleme alınmış olan bu eser, yazarının yeni yollara girişmekte hiç niyeti olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Fishacre, meleklerin ve ruhların hilemorfik yapısını kabul etmekteydi. Kullandığı kanıtlar, yanlış anlaşılmış bir Aristotelesçiliğin özümsenmesinin bazı zihinlerde şaşırtıcı karışımlar meydana getirdiğine dair fikir vermektedir: Melek türünde ve insan türünde bireyler/tikeller (individu) bulunur; oysa Aristoteles, madde olmadan birey olmadığını savunmaktadır; demek ki meleklerde ve insanlarda madde vardır. Bir başka örnek de: Aristoteles, bir eşyanın maddesiz olarak yalnızca işçinin düşüncesinde varolduğunu söyler, demek ki maddesiz bir ruh ancak Tanrı'nın düşüncesinde vardır. Demek ki Aristotelesçi madde aracılığıyla bireyselleşme/individuation öğretisinin metafizik bağlamını hiç kavrayamamıştır. Fishacre, fizik nedenselliği açıklamak için etkinin şeklinin bir anlamda maddede önceden varolması (*aliquid formae latitans in materia*) gerektiğini kabul etmiştir; bu etki taslağı, Augustinus'un tohumsal neden olarak adlandırdığı şeydir ve etkisini gerçekleştirmek için sadece bunu fiili hale getirmesi yeterlidir. Bonaventure gibi Fishacre'e göre de maddede önceden varolmayan bir etki yaratan bir neden sadece etkili değil aynı zamanda da yaratıcıdır: O, *ex nihilo* üretir. Bu olabilir, ama bir mucize olur. Bu *rationes siminales* Tanrı tarafından madde-

nin içinde yaratılmıştır, bunların her biri Tanrı'nın düşüncesindeki bir *ratio causalis*'e karşılık gelirler. Fishacre'ın bu öğretiyi Aristoteles'e atfettiğini gördüğümüzde yılgın ve bitkin düşmekteyiz: *patet quod Augustinus est hujus ejusdem opinionis Cum Aristotele*. Noetikusu Augustinus ve belki de Guillaume d'Auvergne'in noetikusundan ilham almaktadır. Bilgi, nesnenin ruh üzerindeki etkisinden değil de ruhun *per imitationem*'le kendini nesneye benzer kılmasından sonuç olarak çıkmaktadır. Augustinus ve Platoncuların da söyledikleri gibi bütün hakikatler, uyumakta oldukları ruhta işlenmiştir, öyle ki onları orada uyandırmak yeterlidir. Fishacre burada Aristoteles'in başka bir şey söylemediğini düşünmektedir, onun Aristotelesçi yorumu umutsuz bir maceradır. Bu ilkeler bir kez kabul edildikten sonra Tanrı'ya dair sahip olduğumuz gizli bilgiyi, kanıtlarla geliştirmekten daha kolay bir şey yoktu. Hem Aziz Anselmus'un *id quo majus cogitari non potest* aracıyla argümanı onu tatmin etmekte hem de daha dolaysız görünen kendine ait bir argüman sunmuştur: "Bir şey mutlak anlamda münferit olsaydı varoluşundan farklı olmazdı, kendi varoluşu olurdu; çünkü olmasaydı, varoluşa ve bunun dışında bir şeye sahip olurdu ve o zaman mutlak anlamda münferit olmazdı. Dolayısıyla bir şey mutlak anlamda münferitse o zaman o vardır; bununla beraber mutlak anlamda münferit olan mutlak anlamda münferittir: Demek ki vardır (*sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est*)."

Fishacre'ın Hikmetler üzerine Yorum'unu yayımlamak çok da vazgeçilmez değildir. Zaten Oxfordlu Dominikenler bir şeylerden kuşkulanmış görünmektedir, çünkü 1248'de onu yerine getirdikleri kişi Paris Üniversitesi'nde sanat lisansı yapmıştı. 1248-1261 yılları arasında Dominiken teoloji kürsüsünde Robert Kilwardby bulunmuştur; bu kişi 1272'de Cantorbery başpiskoposu seçilmiş, 1278'de Kardinal olmuş ve Viterbe'-de 1279'da vefat etmiştir. Bu kişi Fishacre'tan daha ilgi çekicidir, çünkü daha üst bir sınıfa ait bir zihniyeti olduğu gibi Aquinolu Thomas'la aynı nesle aittir, yani hâlâ Aristoteles'in öğretisinin reddedilebileceği ve bunun Aziz Augustinus'la aynı şey olduğu söylenemeyecek bir döneme aittir. Kilwardby, Aristoteles'in *Porphyrios* ve *Organon*, *Fizik*, *De caelo et mundo* [*Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine*], *Oluşum ve Bozulma Üzerine*, *Meteorlar*, *De anima* ve *Metafizik*'i üzerine bir dizi yorum kaleme almıştır. *Hikmetler Üzerine Yorum*'la birlikte bu eserler henüz yayımlanmamıştır ve üzerinde yapılan incelemeler de yetersizdir. Kilwardby'nin Oxford'a dönüşüyle birlikte Augustinusçuluğun da dönüp dönmediğini ya da Paris'teyken kabul edilen ilkeleri hayatının sonuna kadar savunup savunmadığını bilmek isterdik. İkinci varsayım daha muhtemel görünmektedir, çünkü İngiltere'ye 1230 yılından biraz önce dönmüştü, bu tarihte Guillaume d'Auvergne Üniversite'de büyük bir otoriteye sahipti. Bununla beraber şu

kesindir ki, Aristoteles'in öğretisini ne kadar iyi bilse de ve bazı noktalarda geri adım atmış olsa da, Kilwardby Oxford'da öğretisiyle ve gerektiğinde başpiskoposluk otoritesiyle Aziz Augustinus'un geleneğini korumak istemiştir.

Eserinin *De ortu scientiarum* [*Bilimlerin Yükselişi Üzerine*] başlığı bile Gundissalinus'un buna benzer eserini çağrıştırmaktadır. Bu eser, Aristoteles'in bilimler tasnifinden esinlenmiş ve felsefeye genel giriş olarak geliştirilmiş bir bilimler sınıflandırmasıdır; bu eserde de bazı noktalarda kendilerini belli eden kişisel duruşları *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eserinde daha belirginleşir. Bunun dışında yakın zamanda Kilwardby'ye ait birkaç orijinal yazı yayımlanmış ve incelenmiştir: *De spiritu imaginativo* [*Tasarımlayan Tin Üzerine*], *De tempore* [*Zaman Üzerine*], *De unitate formarum* [*Biçimlerin Birliği Üzerine*], *De natura relationis* [*Bağıntının Doğası Üzerine*], *De conscientia* [*Bilinç Üzerine*], *De theologia* [*Teoloji Üzerine*]; bu eserlerde Kilwardby kendi adına konuşur. Onun düşüncesini kendi döneminin öğretisel akımlarına göre yerleştirmemizi tek başına sağlayan ve çok öğretici olan Petrus de Confleto'ya (Pierre de Conflans) mektubu da bunlara eklemek gerekir.

7 Mart 1277'de Etienne Templier, İbn Rüştçü hareketi ve Aquinolu Thomas'ınki gibi Aristoteles yönteminden ilham alan teolojilerin yayılmasını durdurma umuduyla uzun bir önerme listesini yasaklamıştı. Birkaç gün sonra (18 Mart 1277) Cantorbery başpiskoposu olması dolayısıyla Kilwardby daha kısa –onaltı önerme– bir listeyi yasakladı, bu önermelerin aynı niyet ve aynı zihniyetle seçildiği açıktır. Genelde bu konularda kullanılsa da "yasaklama" terimi burada çok doğru değildir. Korinthos'un Dominiken başpiskoposu Pierre de Conflans, bu davranışı eleştirmek için mektup yazmış ve Kilwardby da onun dikkatini şu konuya çekmiştir: "yapılan yasaklama, kesin mezhep sapkınlığına (heresie) konan yasaklarla aynı değildir, bu yasaklama [tartışılan sorunları] belirleyerek okullarda veya derslerde veya başka dogmatik tarzlarda böyle şeyleri doğrulamayı yasaklamaktadır." Yine de onun düşüncesinde Hıristiyan inancının dolaylı yoldan da olsa işin içinde olduğunu kabul etmek gerekir. Kendisi de öğretilmesini yasakladığı yanlışlar hakkında "bazılarının açıkça yanlış olduklarını, bazılarının felsefi hakikatten uzaklaştıklarını, bazılarının tahammül edilmez yanlışlara çok yakın olduklarını, bazılarının Hıristiyan inancına ters düştükleri için açıkça tehlikeli olduklarını" söylemiştir. Buna tarihsel açıdan bilgilendirici olan şu gözlemi eklemiştir: "Bu yasaklamada tek başıma davranmadım, bunun tersine sizin de yazdığınız gibi, bütün Oxford hocaları buna katılmışlardır; hatta beni buna zorlayan, benden çok daha yetkin birçok teologların ve filozofların öğüdüdür (suasio)."

Kilwardby belki biraz abartmıştır. Fakat bu yasaklamanın peşinden gelen, Ric-

hard Clapwell gibi bazı Oxfordlu Dominikenlerin Thomas taraftarı tepkilerini düşününce, 1277 yılından itibaren Thomasçı teolojinin Oxford'da sempatiyle karşılandığını düşünmekten kendimizi alıkoyamamaktayız. Fakat bu sempati yüzünü geleceğe dönmüş şimdiki zamanı temsil eden "gençlerde" mevcuttu. Şimdiyi geçmişin devamı olarak tasavvur eden tam otorite sahibi hocalar, bu yeniliklere karşı kuşku duymaktaydılar. Roger Bacon, o zamanlar Paris piskoposu olan Guillaume d'Auvergne'in iki kez, *congregata Universitate coram eo*, Üniversite hocalarıyla tartıştığını ve bunlara karşı faal aklın ruhun bir kısmı değil de Tanrı olduğunu ispatladığına bizzat şahit olduğunu söylemiştir. Demek ki 1228-1249 yılları arasında Paris piskoposunun öğretisi, Üniversiteye göre gerideydi. Demek ki 1277'de Oxford başpiskoposu, Oxford'un eğitimine göre biraz gerideydi ve Paris piskoposu da gelecekte Evrensel Kilisenin öğreti üstadı sayılacak olan Aquinolu Thomas'ın bazı tezlerini tehlikeli bularak açıkça kınamıştır. Ortodoksluğun bekçilerinin bunu bazen kendi bakış açılarıyla karıştırmış olmaları tamamen insani bir sorundur.

Kilwardby'nin yasakladığı on altı önerme, onun kendi duruşu konusunda bize bilgi sunmaktadır. Üçüncü yasak, Oxford'da *quod nulla potentia activa est in materia*'yı vaaz etmeyi yasaklamıştır; bu aynı zamanda Augustinus'un tohumsal nedenlerine benzer bir nedensellik öğretisinin öğretilmesini dayatmaya gelir. Zaten Kilwardby'nin Pierre de Conflans'a Mektubu'nda söylediği ve hareket ettirildiği için hareket ettiren ikinci nedenin fiili kuvvetini *ratio seminalis, quia latet in materia* olarak adlandırılan şeye benzettiği *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eserinde de savunduğu budur. Aristotelesçi madde öğretisini öğretme yasağı, bütün fiziği ve bütün ontolojiyi etkilemiştir; onikinci önerme psikolojinin ve antropolojinin tümünü ilgilendirmekteydi: *quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex.* Bu öğretilemediği takdirde ruhta ve dolayısıyla insanda şekillerin çokluğunu öğretmek gerekiyordu. Kilwardby'nin Corinthe piskoposuna yazdığı Mektubu'nda da kesin olarak savunduğu buydu: *Scio tamen quod unus homo unam habet formam quae non est una simplex, sed ex multis composita, ordinem ad invicem habentibus naturalem.* Kilwardby'nin Hikmetler üzerine Yorum'u bu tezi genelleştirmişti: *Plures formae sunt in una materia in constitutione unius individui, sicut in hoc igne est forma substantiae, forma corporis et forma igneitatis.* Tohumsal nedenler ve şekillerin çokluğu bir öğretiyi belirlemek için genelde yeterlidir, fakat onun Pierre Lombard üzerine yorumunda yapılan yakın tarihli incelemeler (D. E. Sharp) teşhisi doğrulamıştır: Meleklerin hilemorfik yapısı, algılanırın bilinmesinde bile kendi akli ışığımızın tamamlayıcısı olarak gereken ilahi aydınlanma, ruh ile melekeleri arasında basit bir akıl farklılığı, işte bütün bunlar Augustinusçu yapıyı gösteren

noktalardır. Zaten Kilwardby savunduğu tezlerin açıklamasında ve kilise babaları geleneğinin aydınlatmaya yeterli olmadığı noktalarda inisiyatif sahibi birisi olarak kendi görüşlerini sunmaktadır. Bireyleşme sorununa sunduğu çözümün, ona bağlı olan felsefi ve tarihsel öneminden dolayı yakından incelenmesi gerekir. Bireyleşmenin fiili nedeni olarak şekli ve bilkuvve nedeni olarak da maddeyi kabul eder; fakat bu ona bireyselliğin (individualite) karmaşık bir durumu gibi görünmektedir. Demek ki önce madde ve şekil demeliyiz ve sonra da şekil aracılığıyla maddenin belirlenmesi (*signatio*), son olarak da buradan ortaya çıkan ve bilfiil varlık olan birey demeliyiz. Şekil, maddesini bireyleştirerek kendi kendini bireyleştirir ve şu anki varoluşu bu şekilde oluşmuş bireyin özelliği olarak görünmektedir, diye eklemiştir.

Richard de Middleton'u işlerken Aristotelesçi hareket öğretisinin reddedilmesinin XIV. yüzyılın Paris adcılığından (nominalisme) çok önce bulunduğunu fark etmiştik. Bu önemsiz bir sorun değildir. P. Duhem'in modern bilimi 1277 yılındaki Yasaklamayla başlattığını görmüştük (*Etudes sur Leonard de Vinci*, c. II, s. 411-412); başka bir yerde aynı tarihçi daha geç başka bir tarih önermiştir: "Kadim Bilimin çağını Modern Bilimin çağından keskin bir çizgiyle ayırt etmek istersek bu çizgiyi, Johannes Buridanus'un bu [*impetus*] teoriyi kurduğu ana, gökcisimlerini ilahi varlıklar tarafından hareket ettiriyorlarmış gibi görmekten vazgeçtikleri ana, semavi hareketlerle ayaltı hareketlerin aynı mekaniğe bağlı olduğunu anladıkları ana yerleştirmek gerekir" (*a.g.e.*, c. III, s. XI). Yazarın bahsettiği son nokta bir mekaniğin varlığını gerektirmektedir ve bilimler tarihi için de önemli olan budur; fakat en azından teolojide Aristotelesçi muharrik Akıllar öğretisinin bir yenilik olduğunu belirtmekte yarar var. Aristoteles'e göre, her hareket, hareket edenin ayrı bir muharrikini varsaymaktadır; bu yüzden semavi cisimlere ayrı Muharrikler atfetmektedir ve Aziz Aquinolu Thomas, bu noktada uysalca ona uymuştur; fakat bu yenilik eski okulun teologlarını ciddi anlamda şaşırtmıştı ve buna benzer bir şeyi İbn Sina'da bulan Guillaume d'Auvergne bunu yanlış ilan etmiş, acı ve alaycı bir dille, saçmalıktan ibaret olarak değerlendirmişti. 1271'de Dominikenlerin başrahibi Jean de Verceil, Aquinolu Thomas'a ve R. Kilwardby'e 43 sorudan oluşan bir liste göndermiş, her ikisi bu sorulara farklı bakış açılarıyla cevap vermişlerdir. Jean de Verceil'in "Meleklerin, semavi cisimlerin muharrikleri oldukları tartışılmaz bir biçimde ispatlanmış mıdır?" şeklindeki dördüncü sorusuna Aziz Thomas şöyle cevap vermiştir: Bir yandan Hıristiyan din âlimleri, Tanrı'nın aşağı şeyleri üstün şeylerin aracılığıyla yönettiğini söylemektedirler, öte yandan da Platoncu ve Aristotelesçi filozofların semavi cisimlerin ya ruhları aracılığıyla hareket ettikleri (İbn Sina) ya da melekler tarafından hareket ettirildikleri (İbn Rüşt) şeklindeki kanıtlarını

ispatlayıcı saymaktadırlar. Bu, tezin tartışılmaz bir şekilde ispatlandığını ileri sürmek anlamına gelmiyordu; ama filozofların bunu ispatlanmış saydıklarını, Babalar tarafından kabul edilmiş genel bir ilkeyle uyuştuğunu söylemek, hatırlandığı kadarıyla bunlardan hiçbirinin bunu reddetmediğini eklemek, aslında söz konusu tezi tavsiye etmek anlamına gelmekteydi. İbn Sinacı kürelerin ruhları tezini hoşgörüyle karşılayan Kilwardby, semavi cisimlerin meleksi ruhlar –ki bunlar onun şekli veya eylemi olamazlar– tarafından hareket ettirildikleri tezini reddetmiştir. Bu görüş, *nec philosophica, nec memini eam esse ab aliquo sanctorum approbatam tanquam veram et certam*, diye beyan etmiştir. Dolayısıyla Aquinolu Thomas, bu tezin Babalar tarafından reddedilmemesi –daha çok onların bir ilkesini hayata geçirmesi– ve filozoflar tarafından ispatlanmasıyla yetinirken, Kilwardby, onun felsefi bir değere sahip olmadığını ilan etmiş ve hiçbir Babanın bunu kesinlikle doğru görmediğini ileri sürmüştür. Onun bu cevabı Jean de Verceil'in sorusuna daha yakındır, fakat o aslında bu ilk görüşten çok üçüncü bir görüşü benimsemekteydi; bu görüşü de kendisine ait olarak sunmamıştır. *Terti ponunt...*, üçüncü bir grup, "ağır ve hafif cisimler nasıl sonunda gelip durdukları mekâna doğru kendi ağırlıklarıyla ve eğilimleriyle (*propriis ponderibus et inclinationibus*) hareket ederlerse, semavi cisimlerin de, fenaya uğrayabilir varlıkları korumak ve hızlı bir şekilde çözülmelerini ve yok olmalarını engellemek için doğal eğilimlerinden –ki bunlar kendi ağırlıkları gibidirler– dolayı mekân içinde dairesel olarak hareket ettiklerini" kabul etmektedir. Bu metnin önemini vurgulayan tarihçinin de fark ettiği gibi "*inclinatio, instintus proprii ponderis*, nitelikle ilgili görünmektedir ve dolayısıyla da Aristoteles'in fizik etki alanı içinde yer almaktadır, oysa Buridanus'un *impectus*'u açıkça niceliksel bir yoruma yöneliktir ve matematik ölçümlere açılmaktadır" (M.-D. Chenu). Başka bir deyişle burada henüz modern bilimin eşiğinde değiliz, çünkü Kilwardby, mekanikle ilgilenmemektedir, bununla beraber P. Duhem'in ifadesiyle "semavi hareketlerin ve ayaltı hareketlerin aynı mekaniğe bağlı olması" için gerekli felsefi ilkeyi ortaya koyduğuna kuşku yoktur: *Et sicut gravium pondera et levium movent ipsa regulariter nex exorbitare permittunt, ita est de ponderibus singulorum corporum caelestium et ipsis corporibus.* Bazen bir sonraki gelişmeyi bulundukları yerde bekleyen tutucular, ilerlemecilerin önüne geçebiliyorlar.

Kilwardby'nin Cantorbery başpiskoposluk makamındaki halefi Jean Peckham (ölüm 1292) olmuştur. Bu kişi bir Fransisken'di, 29 Ekim 1284 tarihinde selefinin getirdiği öğretisel yasağı yenilemek için otoritesini kullanmış ve 30 Nisan 1286 tarihinde de İngiliz Dominiken Richard Clapwell'in bazı önermelerini yasaklamıştır. Onun kişisel tutumu, Lincoln piskoposuna yazdığı 1 Haziran 1285 tarihli bir mektupta net bir

biçimde belirlenmiştir; bu mektup o dönemde Batı'da karşı karşıya gelen büyük öğretisel tavırları belirlemek için iyi bir nirengi noktasıdır: "Teolojik gizemlere hizmet ettikleri ölçüde felsefi incelemelere karşı değiliz, fakat felsefi hakikate karşı ve açıktan açığa görüşleri küçümsenen Babaların aleyhine yirmi yıldır teolojinin derinliklerine sokulan dildeki dindışı yenilikleri kınamaktayız. Hangi öğreti daha sağlıklı ve sağlamdır, incelemelerinde her tür suçlamadan uzak Babaları ve filozofları temel alan Aziz François'nın oğullarıki, yani anısı kutsal Frer Alexandre'ınki [Halesli], Frer Bonaventure'ünki ve ona benzerlerinki mi yoksa Aziz Augustinus'un ebedi kurallar ve değişmez ışık, ruhun melekeleri, maddede mevcut bulunan tohumsal nedenler ve buna benzer birçok sorun hakkında öğrettiklerini bütün gücüyle zayıflatan ve yok etmeye çalışan, bütün dünyayı kelime dalaşmalarıyla dolduran bu yeni ve hemen hemen ters sayılacak öğreti mi? Hikmet onlarda olduğuna göre Eskiler buna şahit olsunlar, Göğün Tanrısı buna şahit olsun ve merhem olsun."

Çok değerli olan bu tanıklık, kınadığı hastalığın kaynağını yaklaşık 1265 tarihine kadar götürmektedir. Gerçekten de Albertus Magnus'un Aristoteles üzerine kaleme aldığı yorumları 1250-1270 ve Aziz Aquinolu Thomas'ınkilerinki de 1269-1272 tarihlerine aittir; buna bir de *Paganlara Karşı Risale* için sunulan tarihlerin 1258 ile 1264 yılları arasında bulunduğunu eklersek Peckham'ın yakındığı yeni (*illa novella*) teoloji oluşalı yirmi yıldan (*citra viginti annos*) daha az bir süre olduğunu fark ederiz. Bunun dışında şunu da vurgulamalıyız ki Peckham, felsefeyi değil de bunun belli bir kullanımını reddetmektedir; şahit olduğu Kilwardby'nin zıt örneğine rağmen onun için iki öğretinin karşıtlığı, iki Tarikatın karşıtlığına denk düşer: Fransiskenlerin Augustinusçulukları ve Dominikenlerin Aristotelesçilikleri; son olarak da iki grubun zıtlaştığı bazı noktaları zikretmek istediğinde aklına gelen ilk üçü, onun sunduğu sıraya göre, şunlardır: İlahi aydınlanma öğretisi, ruhun kuvvetleriyle ruhun özlerinin gerçek birliği ve tohumsal nedenler.

Demek ki XIII. yüzyıl sonundaki öğreti çatışmalarında bilgi sorununa son derece büyük bir önem atfetmek, modern felsefenin etkisinden kaynaklanan bir bakışaçısı yanılsamasına boyun eğmek değildir. Zaten Peckham'ın bu sözleri olmasa da, o zamanlar ona hasredilmiş uzun tartışılan sorular listesine baktığımızda yeterince bilgilenmiş oluruz. Doğrusu bu sorunun önemi, eleştirel değil de dinsel yan anlamlarından kaynaklanmaktadır. Burada söz konusu olan insanın Tanrı'ya ihtiyaç duymadan gerçeğin bilgisini elde edip edemeyeceğidir. İçsel Üstat öğretisi ve bundan ilham alan tinsellikle birlikte Tanrı'nın varlığını ispatlayan Augustinusçu kanıtlar, bu soruya verilen cevaplara bağlıdır. Bu yüzden Peckham'ın *Questions De anima* [*Ruh Üzerine*

Araştırmalar] adlı eserinde bu sorunu ayrıntılı bir şekilde irdelediğini görmekteyiz. Filozofların gerçek öğretilerinden hiçbir şey yitirmeme, özellikle de Augustinusçu öğretiden hayati olan hiçbir şeyi feda etmeme kaygısıyla, her insana yaratılmış bir faal akıl tanımış, fakat buna da aslında Tanrı olan üstün bir faal akıl eklemiştir. Demek ki onun duruşu, insan türünün tek Faal Aklının Tanrı değil de ayrı bir Akıl olduğunu düşünen İbn Sina'dan farklıdır; aynı zamanda, Tanrı'nın bizim faal aklımız olmadığını savunan Aquinolu Thomas'ın tavrından da ayrılır; fakat Peckham İbn Sina ile Aquinolu Thomas arasında bir seçim yapmak durumunda olsa, kuşkusuz İbn Sina'yı seçerdi: *melius posuit Avicenna, qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam, quam illi ponunt, qui ponunt eum tantum partem animae.* Aslında burada hakikati tamamen değilse bile kısmen ortaya koymuş olan tek kişi Augustinus'tur; XIII. yüzyılın sonralarına kadar hiçbir şey onu Oxford'daki yerinden indirememiş gibidir. Babalara sadık olan Peckham'ın bilime de sadık olduğunu hatırlatalım. Daha önce *Perspectiva communis* [*Genel Optik Bilimi*] (Optik), *Küreler İncelemesi* , *Gezegenler Kuramı* ve *Matematiğin Temel İlkeleri* adlı eserlerinden bahsetmiştik. Burada da o, Roger Bacon ve Robert Grosseteste'in Oxford geleneğinin çizgisini izlemekteydi. Belki ortaçağda bir Oxford okulundan bahsetmek yanlış olur, fakat XIII. yüzyılda bir Oxford zihniyetinin varlığı kuşku götürmez. Çağlar boyunca kilise kültürünün tarihini izlemeyi çok isterdik; özellikle de, tesadüf eseri, XVIII. yüzyılda Joseph Butler'ı ve XIX. yüzyılda Henry Newmann'ı doğuranın Oriel College olup olmadığını bilmek isterdik.

XIII. yüzyılın büyük Oxfordluların listesini sunan Robert Grosseteste'in dışında, biraz önce bahsettiğimiz bütün XIII. yüzyıl düşünürleri, iki büyük Dilenci Tarikatından [Dominiken-Fransisken] birine mensuptu. İngiliz kilise dışı Üstatların incelenmesi, Parisli meslektaşlarınki kadar ilerlememiştir. Teolojik sorunlar kaleme alan Robert Winchelsea (ölüm 1313), *Ruh Üzerine Araştırmalar*'ın yazarı olan Henry (ölüm 1329), Leland'un eserlerinin Oxford'un bütün kütüphanelerinde bulunduğunu söylediği ve kim olduğunu bir türlü bilemediğimiz (D. Sharp) Gilbert de Segrave (ölüm 1316) hakkında çok az şey bilmekteyiz. Bu üstatlar arasında karanlıklardan yakın bir tarihte çıkmış olan, *Kategoriler* ve Kitap III *Ruh Üzerine* hakkında Sorunları yayımlanmış olan Simon de Faversham'dır (ölüm 1306). Bunlar, ele aldığı metinler hakkındaki Yunan ve Arap yorumlarını iyi bilen ve ılımlı görüşleriyle her tür maceradan uzak duran bir hocanın kısa ve açık notlardır. Büyük bir özenle İbn Rüştçülükten uzak durmuş, Augustinusçuluğa doğru hiçbir eğilim hissettirmemiş ve *Ruh Üzerine* sorunlarında Aziz Aquinolu Thomas'ın sunduğu cevaplara benzer cevaplar sunmuştur.

KAYNAKÇA

OXFORD GRUBU. — D. E. Sharp, *Fransiscan Philosophy et Oxford*, Oxford University Press, 1930 (bu eserde Robert Grosseteste, Thomas d'York, Roger Bacon, Jean Peckham, Richard de Middleton ve Duns Scotus hakkında çok ayrıntılı dipnotlar bulunmaktadır).

ROBERT GROSSETESTE. — Ludwig Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste*, Münster i. Westf., 1912. — Aynı yazarın: *Die philosophie des Robert Grosseteste*, Münster i. Westf., 1917. — F. M. Powicke, *Robert Grosseteste and the Nichomachean Ethics*, dans *Proceedings of the British Academy*, cilt. XVI, s. d. — S. Harrison Thomson, *The "Notule" of Grosseteste on the "Nichomachean Ethics," ibid.*, vol. XIX, s. d.

THOMAS D'YORK. — M. Grabmann, *Die Metaphysik des Thomas von York*, dans *Beiträge zur Geschichte der philosophie des Mittelalters*, Supplementband I, Münster i. Westf., 1913, s. 181-193. — Ephr. Longpré, *Thomas d'York, O. F. M., La premiere Somme metaphysique du XIII ème siècle, Archivum Franciscanum Historicum*, cilt XIX (1926), s. 875-920. — E. Tressera, *De doctrinis metaphysicis Fratris Thomae de Eboraco O. F. M.*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, cilt V (1929), s. 31-70.

ROGER BACON, *Opus majus*, J. H. Bridges yay., cilt. Oxford, 1897-1900. — *Opera quaedam hactenus inedita*, J. S. Brewer yay., London, 1859 (*Rerum Britanicarum medii aevi Scriptores*), *Opus tertium, Opus minus, Compendium Philosophiae, De secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae* adlı eserleri içerir. — P. Duhem, *Un fragment inédit de l'opus tertium de Roger Bacon, précédé d'une étude sur le fragment*. Quaracchi, 1909. — A. G. Little, *Part of the Opus tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time*, Aberdeen, 1912. — H. Rashdall, *Roger Bacon Compendium studii theologiae*, Aberdeen, 1911. — *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Robert Steele yay., Oxford 1905 ve devamı (Özellikle Aristoteles üzerine yorumlar içeren bir dizi cilt). — E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, sa doctrine*, Bordeaux, 1861. — Cl. Baeumker, *Roger Bacons Naturephilosophie*, Münster i. Westf., 1916. — R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924; *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la methode et de la science experimentale au XIII eme siècle*, Paris, J. Vrin, 1924; *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924.

RICHARD FICHACRE. — F. Pelster, *Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Richard Fichacre* († 1248), *dans Zeitschrift für katholiche Theologie*, cilt LIV, 1930, s. 515-553. — D. E. Sharp, *The Philosophy of Ricard Fichacre* (D. 1248), in *The New Scolasticism*, cilt VII (1933), s. 281- 297.

ROBERT KILWARDBY. — F. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhunderts*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, cilt V (1889), s. 614-632 (Petrus de Confleto'ya mektup); Alex. Birkenmajer, *Vermischte Untersunchungen*, Münster i. Weft., 1922, s. 36-39 tamamlayınız. — M. -D. Chenu, *Le De spiritu imaginativo de Robert Kilwardby*, O. P. († 1279), dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, cilt XV (1926), s. 507-517; *Le De ccontientia de Robert Kilwardby*, aynı dergi, cilt XVI (1927), s. 318-326; *Les réponses de saint Thomas et de Kilwardby à la consultation de jean de*

Verceil, 1271, in *Mélanges Mandonnet*, Paris, J. Vrin, 1930, cilt I, s. 191-222; *Le traité De tempore de R. Kilwardby*, dans *Aus der Geisteswelt des mittelalters*, Münster i. Weft., 1935, s. 855-861; *Aux origines de la "Science moderne,"* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, cilt XXIX (1940), s. 206-217. — **D. E. Sharp**, *The De ortu scientiarum of Robert Kilwardby* (1279), dans *New Scholasticism*, cilt VIII (1934), s. 1-30; *The 1277 Comdemnation of Kilwardby*, même revue, cilt VIII, s. 306-318; *Further Philosophical Doctrines of Kilwardby*, aynı dergi, cilt IX (1935), s. 39-65 (Comentaire sur les Sentences'dan alıntılar). — **Fr. Stegmüller**, *Der Tractat des Robert Kilwardby O. P. De imagine et vestigio Trinitatis*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cilt X (1935-1936), s. 324-407.

JEAN PECKHAM. — **C. T. Martin**, *Registrum Epistolarum Fr. J. Peckham*, 3 cilt, Londra, 1882-1885. — **H. Spettmann**, *Johannis Peckhami Quaestiones tractantes de Anima*, Münster i. Weft., 1918; — aynı yazarın: *Dies Psychologie des Johanes Peckham*, Münster i. Weft., 1919. — **É. Gilson**, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cilt I. (1926), s. 99-104. — **D. E. Sharp**, *Franciscan philosophy...*, s. 175-207. — **Callebaut**, *Jean Peckham, O. F. M., et l'augustunisme*, in *Archivum franciscanum historicum*, 1925, s. 441-472. — **A. Teetaert**, Peckham, mad. in *Dict. de théol. Cath.*, cilt XII, kol. 100-140.

SİMON DE FAVERSHAM. — **F. M. Powicke**, *Master Simon of Faversham*, dans *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, 1925, s. 649-658. — **Carm. Ottaviano**, *Le "Questiones super libro Praedicamentorum" di Simone di Faversham, dal. Ms. Ambrosiano C. 161. inf.*, dans *Memorie della Reale Accademia nazionale dei Lincei* (classe di scienze moralli, storiche e filologiche, ser. 6, vol. 3, fasc. 4); — aynı yazırın: *Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali*, in *Archivio di filosofia* (1931), s. 15-29. — **M. Grabmann**, *die Aristoteleskommentare des Simone von Faversham* († 1306), *handschriftliche Mitteilungen*, dans *sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften* (philos. Abt.), 1933, dipn. 3. — **D. Sharp**, *Simonis de faversham* (1740-1306). *Quaestiones super tertium de Anima*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, cilt IX (1934), s. 307-368.

2. *XIII. Yüzyılın Bir* Summa Philosophiae'sı

Ortaçağın yazarı bilinmeyen büyük eserleri arasında kuşkusuz L. Baur'un *Summa philosophiae Roberto Grosseteste* adı altında yayımladığı kadar ilgi çekicisi yoktur. Editörünün de belirttiği gibi bu eserin bu kişiye atfedilmesi savunulmaz bir şeydir. Kim olduğu bilinmeyen yazarın Albertus Magnus'un bazı eserlerine –örneğin *De mineralibus* [*Mineraller Üzerine*]– başvurma tarzı, bu eseri 1260-1270 yıllarına kadar geriye çekmeyi zorunlu kılmaktadır. Buna karşılık, bu eser genel olarak Oxford ortamına ait olarak kabul edilmektedir. Bu noktada her ne kadar itirazlar yöneltilebilse ve göreceğimiz gibi yeni bir olayla her an değişebilecek bir durum söz konusu olsa da, şunu kabul etmeliyiz ki sorunun şu anki haliyle bu varsayım doğru gibi görünmektedir.

Oxford'un iki eksik elyazmasıyla bilinen *Summa philosophiae* [*Felsefe Risalesi*], İngiliz kaynaklı olabilir ve Thomas d'York'un *Bilgeliğe Dair*'i için olduğu gibi onun da içeriği, bir teoloji eserinin değil de bir felsefe eserinin içeriğidir; bu eser, belli bir düzen içinde, berrak bir biçimde ve çoğu zaman da çok canlı bir şekilde, XIII. yüzyılda herkesçe kabul edilmiş bir evren görüşünü özetlemektedir; fakat bu görüş özellikle Aziz Aquinolu Thomas'ın felsefi reformundan önce Oxford'da hiçbir yerde olmadığı kadar yaygındı.

Felsefe Risalesi, İbn Sina'nın *Metafizik*'i gibi incelemelere bölünmüştür. Bu incelemelerden biri, verilerin çoğu Aristoteles, Augustinus ve İsidore de Seville'den alınmış unsurların tuhaf bir felsefe tarihidir. Mısırlılara aritmetiği ve astronomiyi öğreten Monoteizmin mucidi İbrahim'le başlayan eser, Yunanlılardan, Latinlerden (burada Plotinus'u görmekteyiz...), Araplardan ve Müslüman veya Hıristiyan İspanyollardan (el-Gazali Hıristiyandır) geçerek XIII. yüzyılın çağdaşlarına kadar uzanmaktadır. Theodosius'a kadar eski filozofların tümü, Tanrı'ya, insan ruhuna ve gelecek hayata ilişkin büyük yanlışlar işlemişlerdir. Doğa felsefesine gelince bunlardan pek azı –Aristotelesçiler ve Boetius hariç– doğru görüşlere sahip olmuşlardır. Bu tarihte Boetius'tan sonraki ve XII. yüzyılın sonlarından önceki Hıristiyan Latinlere yer verilmemiş olması da ilginçtir. Yazar eser boyunca yine de birkaç isim zikredecektir, fakat bunlar onun gözünde filozof değil teologdur. Kabul ettiği tarihi açıda Latin Batı, sadece felsefeye ulaşmıştı ve bu konuda söyledikleri şundan ibarettir: "Felsefe alanında daha birçok önemli insan bulunmaktadır; bunların felsefelerini incelemiş olsak da isimlerini bilmemekteyiz veya isimlerini zikretmiyorsak, bunun bir sebebi vardır (*quorum... nomina tamen vel ignoramus vel non sine causa reticemus*). Bununla beraber Aristotelesçi John [Salisburyli] ve [İngiliz] Alfred veya daha modernler arasında Fransisken Alexandre [Halesli] ve Dominiken Kölnlü Albertus, bunları otorite olarak kabul etmesek de en dikkate değer kişiler arasında bulunmaktadır." Modernlerin en iyilerinin bile *auctoritates* [otorite] olmadıklarını söylemek, hiçbir batılıyı İbn Rüşt, İbn Sina ve Boetius'la, hâlâ Aristoteles ve Platon'la aynı düzleme koymayı reddetmek anlamına geliyordu. Aristoteles ve Platon, onda beklenildiğinden daha belirgin bir biçimde görünmektedir. Ona göre Platon "zihninin berraklığıyla, aklının inceliğiyle, dilinin güzelliğiyle, olayları düzenleme ve âdetleri belirleme sanatıyla" Aristoteles'ten üstün gibi gelmektedir, aynı zamanda inceleme yapan bir insan olarak da ondan üstündü ve felsefede daha emin birisiydi: *incoparabiliter studiosior et in philosophia certior*. Yöntemleri de farklıydı: Platon seleflerini eleştirmemiş; hakikati doğrudan sunmuştur: *auctoritate magis philosophica quam argumentatione*. Aristoteles ise, o güne kadar man-

tıkta, bilimlerde, ahlakta ve metafizikte sahip olunan karmaşık bilgiyi düzene sokarak kıyas yoluyla kanıtlamış, ispatlamış ve çürütmüştür. Bunları bir öğreti, düzenli bilgi kısacası "sanat" haline –ki ortaçağda en çok buna hayran olunurdu– getirmişti: *regulas... confuse prius traditas in artem artificiosamque doctrinam et, ut aestimatur, completam, primus redegit, nonnullaque proprio studio adjecit.* Bütün Eski Yunanlıların ve Latinlerin –Arapların dönemine kadar– neden Platon'u tercih ettiklerini kendi kendimize sormaktayız. Birçok meraklı ve aslında idraki güçlü zihnin nüfuz edemeyeceği kadar anlaşılmaz bir üslupla eserler kaleme aldığı doğru değildir. Kesin olan Platon'un insana ilişkin sorunlar hakkında eğitim almış olmasıdır, bu konuda da belagatlı ve küstahlıktan uzaktı. Tersine Aristoteles'in sürekli saldırganlığı ve eleştiriciliği, onu son derece kibirli birisi olarak göstermiştir, buna bir de yazım tarzının özensizliğini ve kanıtlama isteğini ekleyecek olursak onun çok popüler olmamasına şaşırmamalıyız. Seleflerinin hikmet arzularına karşı sırf kıskançlıktan ötürü hır çıkardığını veya bunları sanki kendi yazmış gibi sahiplendiğini görüp, dehasını ulaşılmaz yerlere koymamalıyız. *Risale*'nin yazarında sık sık Fransisken ahlakçılık izler bulunmaktadır.

Sunduğu yazar sınıflandırması son derece ilgi çekicidir. Biraz önce bahsettiğimiz filozofların dışında yazarları ikiye ayırır: Teozoflar ve teologlar. Teozoflar esinli yazarlardır: *Theosophi proprie dicuntur sacrae scripturae id est divinitus promulgatae auctores*, örneğin Musa ve peygamberler; bu kişilerin otoritesi, insanlarınkinden karşılaştırılamaz bir biçimde daha büyük ve hakikatleri de daha kesindir. Bu teosofi (=Tanrı Hikmeti) İsa'da bütünlüğüne kavuşmuştur; ki onun doğumu kâhinler ve Sibylla tarafından haber verilmişti ve mucizeleri, kalpleri okuma gücü ve semavi öğretisi, yani hayatı (*doctrina caelestis id est bonorum morum exhibitio*) onun ilahiliğini kanıtlamaktadır: "Bu yüzden Müslümanlar, İsa ile suçları içinde kaybolmuş Muhammed'i eşit gördükleri için affedilemezler; başkaları da bu yanılgıya dünyanın sonu gelince sahte bir peygamber için düşeceklerdir."

Dar anlamda teozofiyi aydınlatan veya sunanlara ve geniş anlamda ise bunu inceleyen veya öğretenlere ve dinleyenlere teolog denmektedir. Teologlar dar anlamda üçe bölünürler: Birinci grupta bilimlerinin pırıltısından ve hayatlarının azizliğinden dolayı papaların Azizler listesine kaydettikleri (Dionysos, Athanasius, Basileus, Kyprianus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, vs.) kişiler; ikinci grupta öğretileri çok doğru ve aynı şekilde evrensel olan, fakat aynı papalar tarafından daha alt derecede kabul gören (Origenes, Şamlı Johannes, Alcuin, Anselmus, Bernard, Hugues ve Richard de Saint-Victor) teologlar; üçüncü grupta ise Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée, Guillaume d'Auxerre ve "Külliyat hazırlayıcıları" olarak adlandırılan çok sayı-

da çağdaş (*multique moderniores scriptores, quos summarum vocant confectore*) teolog bulunur. XIII. yüzyılın bir tanığı için Halesli Alexandre ve Albertus Magnus'un eserlerinde ki yeniliğin ne olduğu böylece anlaşılıyor, çünkü onlar, bu teolog kalabalığının arasında filozof olarak görünmektedirler.

Kanaat karşısında bilim ne ise bu filozofların otoritesiyle karşılaştırıldığında, bu teologların otoritesi de odur. Gerçekten teozoflar ilahi ilham anlarında yanılmazdırlar. İlham almamış kişiler olarak konuştuklarında basit filozoflar gibi yanılabilirler, fakat Tanrı onlara ilham verdiğinde durum böyle değildir. O anda bile, ilk gruba ait teologların yardımı olmadan sözlerinin gerçek anlamını kolaylıkla anlamak mümkün değildir. Bu iki grubun otoritesi, ruh, melekler ve genel olarak yaratılış konularındaki otoriteleri, filozoflarınkinden daha güvenilirdir. Gerçekten de teologlar da felsefe bilmiyorlardı ve ilahi hidayet diğer inananlara göre onlara daha çok verilmişti. Zaten bu teologların doğal bilimler ve kurtuluşla ilgisi olmayan konularda yanılmış veya bunları bilmemiş olmalarının zararı yoktur: Fakat buradan yola çıkarak bu kişilerin, sırf filozofların söyledikleriyle uzlaşmasalar da –söz konusu edilen bu konular bile olsa– yanılmış olabilecekleri sonucuna varmamalıyız. Bunu ancak filozofların öğretilerinin gerçekten doğru olduğu kıyas yoluyla ispatlandığında veya en azından rahatça itiraz edilebilecek bir olasılığa dayanmadığında kabul etmeliyiz. İnsanın ulaşabileceği tüm felsefi bilginin, kökünde bulunduğu gibi örtük olarak Kutsal Metin'de bulunduğu iyi bilinir. *Felsefe Risalesi*, burada Roger Bacon'un izinden gitmektedir.

Fark ettiğimiz gibi burada sadece ilk iki teolog grubu söz konusuydu. Üçüncü - gruba ait olan teologlar ise, yerine getirmeleri gereken ayrı görevlere sahip olmuşlardır. "Bunlar, birinci ve ikinci grubun teologlarının felsefesini, bu dünyanın felsefesiyle daha iyi karşılaştırmış ve konu veya akıl bunu gerektirdiğinde onları vahiy öğretisine karıştırmayı başarmışlardır (*Jam vero theologi tertii gradus supradicti et ordinis, philosophiam primorum et secundorum et utramque, Cum causa vel ratio exigeret, theosophiae sententiae commiscuerunt*). Gerçekten de teozoflar, eşyanın bazı kabul edilmiş duruşlarını ve belli özelliklerini sıkça kabul edilmiş olarak zikretmektedirler, fakat eşyanın özünü ve nedenlerini açıklamak onların alışkanlıklarından değildir. Demek ki bu teologlarda gereksiz bir kaygı değildir, tam tersine bu noktada açıklama getirilmesini isteyen kişinin bu isteğinin yerine getirilmesi için gizli nedenlerden dolayı teozofların es geçtikleri bazı noktaları sanatın kuralına göre tamamlamaları zorunludur."

Demek ki *Felsefe Risalesi*'nin yazarı kendi döneminin teologlarının çalışmasını doğru olarak incelemiş ve vahyin, Babaların felsefesinin ve Arap veya Yunan felsefele-

rinin sentezine –ki günümüzde buna skolastik teoloji olarak adını vermekteyiz– götüren nedenleri bilinçli bir şekilde fark etmiştir. Katolik inancı insan aklına ihtiyaç duymaz, fakat inanmayanlara karşı korunmak ve hakkında yeterince bilgiye sahip olmayanlara bunun akıldan yoksun olmadığını göstermek için akla başvurabilir. Mezhep sapkınlarına (Maniciler, Ariusçular, Nesturiler, Pelajcı, Müslümanlar ve diğerleri) karşı savaşmak gerekmiştir; onların yanlışları felsefi ve teozofik açıdan çürütülmeselerdi, yaygınlaşırlardı. Bu yüzden de çağdaşları tarafından gerçekleştirilen eserler ona mükemmel gibi görünmüştür: "Modern teologlar, felsefeyi yararlı bir biçimde teozofinin, aynı zamanda da ilk iki grubun, hatta üçüncü gruba koyduğumuz teologların teolojisinin hizmetine sokmaktadırlar." Pierre Lombard'ın üçüncü teolog grubuna ait olduğunu hatırlayalım; böylece *Hikmetler Üzerine Yorum* haklı gösterilmiştir.

II. İnceleme, hakikati konu almaktadır ve bunun zorunlu olarak ebedi ve nedensiz olduğunu ortaya koymakla başlamaktadır; buradan da varlığı zorunlu ve yokluğu imkânsız, gerçekten ebedi ve tek olmak durumundaki bir varlığın varoluşu sonucu çıkmaktadır: *Erit igitur veritas aeterna substantia increata, omnino unica, cujus esse est necesse omnio esse et impossibile non esse*. Sonra şekilsel olarak düşüncemizde ve maddi olarak eşyada bulunan sonlu hakikatten yola çıkarak, değişen bir hakikatin varlığının, yaratılmış değişmez bir hakikatin ve en nihayetinde yaratılmamış değişmez bir hakikatin varlığını gerektirdiğini ortaya koyarız. Tezat ilkesinin zorunluluğu da bu yaratılmamış hakikate bağlıdır. Gerçekten de iki hakikat türü vardır: her eşyanın kendiliği [zatiyeti] olan ve varoluşundan ayrı bulunmayan (*indivisio entis et esse*), karmaşık olmayan hakikat ve bir öznenin fiilini kabul eden veya reddeden akılla eşyanın uygunluğu olan karmaşık hakikat. Bu iki hakikatin tersi, varlıkla varoluşunun bölünmeme halinin olmayışı (non-indivision) ve eşyayla aklın uyumsuzluğu olurdu. Bu iki hakikat türü ile tersi arasındaki tezat mutlak ve dolayısıyla karşıtlık sonsuzdur. Sonsuz anlayışa sahip bir akıl bile tezat anlamında karşıt terimler arasındaki mesafeden daha büyük bir mesafeyi kavrayamaz. Demek ki bir ilk varlık olduğuna göre bunun varlık olmamaya (non-etre) olan karşıtlığını temel alan ebedi bir tezat olmalıdır. Demek ki karmaşık olmayan bir hakikat hakkında, varlığının varlık olmayandan ölçüsüzce uzak olduğunu söylemek ve karmaşık bir hakikat hakkında da, tezat oluşturacak biçimde karşıt konumdaki iki tarafının aynı anda doğru olamayacaklarını söylemek, ebediyen doru olacaktır. İşte tezatlığın felsefi ilkesinin hakikatinin ebedi temeli budur.

Hakikatten sonra bilim gelir (*Tractatus*, III). *Risale*'nin yazarı el-Gazali'den sıkça kullanacağı bir ifadeyi alarak *anitas*'ını oluşturmakla başlar. "Anite" kelimesi "mahi-

yet" (quiddité) kelimesine karşılık gelen bir terimdir; demek mahiyet de "eşya nedir" (*quid sit*) sorusuna cevap olduğu gibi *anitas* da "eşya var mıdır" (*an sit*) sorusunun cevabıdır. Hakikatin varolduğunu kabul ediyorsak; o zaman kaçınılmaz olarak bilimin, yani idrak edilebilir ile akli bir melekenin birliğinin sonucunun varolduğunu da kabul ederiz. Bu sonuç bir kez elde edildiğinde, söz konusu idrak edilebilirle ilgili aklın fiilen doğruyu yanlıştan ayırmasını sağlayan dengeli yetenektir (*habitus*). Aristoteles bilimleri doğru sınıflandırmıştır, fakat bunların başına teozofiyi yerleştirmek gerekir ve onun sınıflandırmasını el-Gazali'nin izinden gittiği el-Farabî'nin sınıflandırmasıyla tamamlayabiliriz. Bilimleri sanattan ayıran şey, bir bilimin kendi hakikatini nedenlerini dikkate alırken, sanatın daha çok zaten kabul edilmiş bir hakikate göre iş görmek olmasıdır. Bir bilimi inceleyen ve orada yüksek bir makama sahip olan herkesin filozof unvanını taşımaya hakkı vardır; herhangi bir sanatta parlayanlar ise üstat unvanını alırlar; şunu da belirtelim ki filozof unvanı daha çok metafizikte parlayanlara ve bilge veya teozofide parlayan teolog olarak adlandırılanlara uygun düşer.

Her sanatın bir konusu, bir malzemesi olması, ki bundan kimse kuşku duymaz, doğada bu konunun, malzemenin olmasını gerektirmektedir (Tractatus, IV). "Anitas"ının sorunu bu şekilde çözüldüğüne göre bunun mahiyetine geçebiliriz. Mutlak anlamda ilk olan madde, şekilden yoksun, ama aynı zamanda da ancak şekliyle ilişkili olarak bilinebilir bir tözdür. O zorunlu olarak bir tözdür, çünkü doğal olarak her bileşik tözün bir temel parçasıdır ve yalnızca şekille ilişkili olarak bilinebilir, çünkü bilkuvve halinde olan ancak bilkuvvenin bilfiille olan ilişkisi sayesinde bilinebilir. Bununla beraber şekil, fiilin tarafındadır. Heyüla (ilk madde) tektir ve iki özellik taşır: Her şekle göre külli olarak bilkuvve halinde bulunan varlık ve yoksunluk olarak adlandırılan şekli alma eğilimiyle şekille ilişkili içinde bulunan varlık. Heyüla (ilk madde), şeklin bütün belirtilerine peş peşe maruz kalır. Bir gizilgüç olarak heyüla, ilk önce, tözün tümel şekli olan tümel şekille belirlenmiştir. Töz de, bu ilk ve tümel şekilden tikellere kadar kendi çizgisine göre bir dizi iç karşıtlıkla belirlenmiştir. Tözün belirtilerinin ilki iyi bilinen zıtlar çifti (*binarium famosissimum*), cismani ve gayri-cismani ikilisidir. Demek ki kendiliğinden madde gayri-cismanidir, o ancak şeklin cismaniliğinden dolayı cisimdir. Salt gizilgücü içinde ele alındığında Platon'un *yle* olarak adlandırdığı, yani *silva*'dır;bazen yapıldığı gibi Musa'nın zaman zaman toprak, zaman zaman su olarak adlandırdığı şeyle –ki bu iki terim töz halinin şekli tarafından önceden belirlenmiş olan bir maddeyi veya toprak ya da su ilk şekillerini var sayar– karıştırmamak gerekir. Platon bu anlamda heyüla kavramına ulaşan ilk Yunanlıdır; oysa Aristoteles bunu yakalayamamıştır. Gerçekten de Platon'un tanımından şu ileri

gelmektedir ki, ne kadar her töz düzeni kendine has bir maddeye –örneğin gök ve unsurlar– sahip olsa da, her şekle göre salt gizilgüç olarak her bileşik varlığa –semavi cisim veya dünyevi cisim, cismani töz veya manevi töz– ortak olan ortak bir heyûla vardır. *Risale*'nin yazarı, bu anlamda madde ve şekil külli (hilemorfizm) oluşunu kabul etmektedir. Maddeyi belirleyerek tözü oluşturan şekil tözü şekil adını taşımaktadır. Tözün oluşmuş olmasından dolayı cevher hak olarak tikeldir; demek ki cevheri oluşturarak maddeyi tikelleştiren tözü şekildir; *quia materia in actu poni non potest nisi Per formam eam perficientem, ipsius individuationis actualitas a forma vere causatur*. Zaten bu yüzden Boetius'un ortaya koyduğu ayrımı, *quod est* ile *quo est* arasındaki gerçek değil de akli bir ayrım olarak anlamalıyız. Mahluku kendi içinde ele alırsak onun *quod est*'inin (yani olduğu şey) maddesi ve şekli tarafından yeterince ve tamamen belirlenmiş olduğunu görürüz. Bu şekilde anlaşılan varlığı, olduğu şeyden ayrı değildir. Mahlukun bir *quod est*'e, yani sayesinde olduğu bir nedene sahip olduğu doğrudur, fakat bu neden başka hiçbir şeyle oluşuma giremeyen yaratılmamış varlıktır: *Absurdum est autem creaturam, id est D E vel A B C, componi ex eo quod quodlibet eorum est, et ex suo quo est, id est esse increato, Cum impossibile sit illud in compositionem venire*. Demek ki *Risale*, bu şekilde anlaşılan öz ve varoluş ayrımını reddetmektedir; bunu bir de *quod est*'in artık Tanrı değil de Tanrı tarafından yaratılmış ve özün eylemi olan bir varolma eylemi anlamına gelmesinden dolayı da reddeder. Öz veya mahiyet, *quid est*'-tir; o "olan" ise o vardır. Olduğu varlık, zaman zaman varoluş zaman zaman da varolan olarak tasavvur edilen, aracılığıyla olduğu varlıkla tamamen aynıdır. Demek ki burada ne bileşiklik ne de ayrım vardır (Tractatus, V-6).

Şekillerin kaynağını bulmak için Platon'a göre üç tarzda varolan İdealara uzanmak gerekir: İlahi düşüncede, Akıllarda (İntelligence) ve doğal eşya türlerinde. Aristoteles bu noktada Platon'a itiraz etmiş ve elinden geldiği ölçüde, Platoncu tür ve idea benzerliğini yok etmiştir, fakat bu teze karşı yönelttiği kanıtlar bile bunun yeterince akli olduğunu göstermektedir; şekilleri, aynı anda kendi içinde tikel ve akılda tümel olarak ortaya koymak tezat oluşturmaz. Bu konuda her ne olursa olsun, şu kesindir ki ilahi düşüncede varolan İdealar, orada doğal şeyler yaratmaktadırlar. Augustinus ve Platon bu noktada hem fikirdirler; Aristoteles'in bunu inkâr ettiği doğrudur; fakat bütün antikçağ bu duruşa saygı göstermiştir, *exceptis Aristotele et suis carissimis complicibus*. Aslında bu duruşu eleştirmek onu anlamaktan daha kolaydır ve şundan emin olabiliriz ki eğer Platon Aristoteles'ten sonra gelseydi Aristoteles'in öne sürdüğü bütün itirazları çürütürdü. *Risale* de zaten bunu yapmaya çalışmış ve Aristoteles'in burada Platon'a itiraz etme alışkanlığına kendini kaptırdığı sonucuna varmıştır.

Tanrı ve yalnızca Tanrı, doğal şekillerin ve ruhların fiili varoluşlarının yaratıcı nedenidir, çünkü o, ilk, ebedi, yaratılmamış ve yaratıcı güçtür (*virtus*). O aynı zamanda ilk ve yaratılmamış şekil ve ilk ve yaratılmamış hayattır. Hayat olarak o, idrak ve irade, her aklın ve her iradenin nedenidir. Filozoflar, Tanrı'nın iradesinin ve aklının ilahi özle ilişkisi konusunda çok büyük yanlışlar yapmışlardır; tam tersine Tanrı'nın kendisi ve teozoflar tarafından eğitilen teologlar, ilahi tözlerde yüce bir birlik ve sadelik olduğunu ve bunun da yalnızca bizim aklımız açısından geçerli olmadığını vaaz ederler. Özellikle ilahi İdeaları doğru anlamak için bu hakikatin felsefede meydana getirdiği sonuçlar önemlidir. Bunları iki açıdan tasavvur etmeliyiz: onlara bakan akla göre ve mümkün oluşlarını somut sonuçlar şeklinde fiilîleştiren iradeye göre. Şu açıktır ki yaratılmamış olan akıl, tek, ezeli ve yaratılmamış bir bilgiyle kendi kendini tanır: *unicam ergo esse ideam increatam manifestum est*; fakat bu tek İdea, iradenin varlıkları ve heyûlayı meydana getirerek gerçekleştireceği bütün türleri kendinde taşımaktadır. Demek ki Eriugena'da olduğu gibi *Risale*'nin yazarında da İdea'nın çoğalması, iradenin eseridir; buna karşılık, hangi temele göre İdea'yı *mediam inter creatorem et vreaturas et neque creatorem neque creaturam* (Tractatus, VII-16) olarak yerleştirdiğini anlayamadığımızı belirttiği Eriugena'nın öğretisini –ki buna İbn Sina'yı, hatta Gilbert de la Porrée'yi de eklemektedir– açıkça ve ad vererek reddetmiştir. Bu görüşün temeli İdeaları yaratıcı olarak tasavvur eden –oysa yalnızca Tanrı'nın iradesi yaratıcıdır– Platon'dur.

Burada üç parçalı bir İdea düzenine varmaktayız. İlk başta tam anlamıyla, tek olan ve yaratılmamış aklın kendisine yönelmesinden meydana gelen İdea vardır. Daha sonra Tanrı'nın içinde, onun İdea'yı gönüllü olarak ve aşkla temaşa edişinden doğan özler veya türler gelir. Bunlara hâlâ İdea adını verebiliriz; aslında bunlar Dionysos'un dediği gibi daha çok *theoricae*'ler, yani irade olarak anlaşılması gereken yaratılmamış iradeye bağlı olan ve ilahi aklın içinde bulunan, henüz yapılmamış eşyanın suretleridir. *Risale* bu çift düzlemi net bir biçimde ayırt etmektedir: *Aliud est enim idea, aliud cujus est idea causa vel ratio, et sic patet ideam originalem* [tek İdea], *quae est ex conversione seu reditione intellectus increati super se, omnino alterius modi esse ab idea rei cujuscumque fiendae.* Bu arketiplerin veya yapılacak eşyanın suretinin altında teofaniler gelir; bu teofaniler, en yüce İyilikten gelen, aktif olarak kendisinin neden olduğu ve en soylu mahluklarının, yani akıl sahibi mahlukların, pasif olarak alımladıkları idrak edilebilir izlenimlerdir.

Cisimlerle birleşemeyen akıllı varlıklara Akıl (İntelligence), cisimlerle birleşebilenlere ise ruh denir. Akıllar sayısızdır; bunlar tür ve birey olarak ayrılırlar. Akıllarda

her bireyin bir tür oluşturduğunu savunan modern teologlar, tamamen yanılmaktadırlar. Bunların hataları, Aristoteles ile birlikte Platon'un ortaya koyduğu idrak edilebilir heyûlanın varlığını bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Bunların bildikleri tek madde, bireyleşme ilkesi haline getirdikleri yaygın madde, yani uzamdır. Bu kişiler, bir maddeyi ayrı Akıllara atfedemeyeceğimiz için mantıksal açıdan melek türünün birey şeklinde çoğalamayacağı sonucuna varmışlardır. Aslında ayrı Akıllar, bütün mahluklar gibi *quo est* ve *quod est*'ten oluşmaktadırlar; fakat bu oluşum yalnızca akılla ilgilidir ve bu yüzden, türlerini birey halinde çoğaltmalarını tasavvur etmemizi sağlayan heyûla ve şekil bileşimini de onlara atfetmeliyiz. Böylece Akıllar, yakın zamanda öne sürüldüğü gibi salt şekiller ve türler değil de maddede alınmış şekiller, gerçek bireyler ve birbirlerinden sayı bakımından farklı gerçek kişilerdir.

İlkçağın hiçbir bilgesi, insan ruhunun "anitas"ından kuşku duymamışsa da bunun tanımı konusunda hemfikir olunmamıştır. Metafizikçi onu kendinde bir olgu diye görüp eksiksiz bireysel bir töz olarak tanımlar; oysa doğacı (naturaliste) natıka veya natıka olmayan bütün ruhlarla ortak olarak sahip olduğu şeylerde onu görür ve dolayısıyla bilkuvve olarak hayata sahip olan insan bedeninin eylemi olarak tanımlar. Aslında o her ikisidir veya daha doğrusu ikisi arasındadır. Ruh gayri-cismani ve akıllı bir tözdür, fakat cismine bağlanabilir ve ondan ayrılabilir. Bazı *moderni philosophantes*, gerçek maddeden ve şekilden oluştuğunu reddetmişlerdir; bunun nedeni de melekler hakkında söylediğimiz ve onları her iki durumda da aynı sonuca götüren şeylerdir. Bu kişiler, uzam maddesi kavramını mutlak anlamda ilk maddeye kadar götürmeyi beceremedikleri için, melekler ve ruhlar gibi tinsel varlıkların özüne maddeyi dahil etmeyi reddetmektedirler ve bu yüzden de ruhların cisimlerinden ayrı bireysel tözler olabileceklerini inkâr etmek durumunda kalmışlardır. Bunların yanıldıklarının kanıtı, ayrı ruhun tamamen bilfiil olması ve şekli olduğu cisme doğal bir bağımlılık eğilimi gösterse de cisminden bağımsız gerçek bir ilk töz olmasıdır. Demek ki *Risale* ruhu cisme yalnızca doğal bir eğilimle bağlamaktadır; bu eğilim, Albertus Magnus ve Aziz Augustinus'un yaptığı gibi özünde içkin olmasa da, yine de özünün bir eğilimidir. Bileşik olsa da ruh, doğal olarak ölümsüzdür, çünkü onda iç tezatlar değil de oluştuğu madde ve şekil arasında mükemmel bir uyum vardır.

Bu şekilde olan her tinsel töz, maddesinden dolayı bilkuvve ve şeklinden dolayı bilfiildir. Aynı nedenlerden dolayı, sayesinde Akılları elde ettiği bir mümkün akıl ve bunları kavramasını sağlayan bir faal akıl atfetmemiz gereken ayrı Akılların durumu budur. İnsan ruhunda ise bu durum daha da geçerlidir. Her insan kendi mümkün aklına ve faal aklına sahiptir. Bunlar tamamen ayrı iki melekedir, çünkü aynı tözün –

burada ruh– bütün idrak edilebilirlere göre, aynı anda ve aynı açıdan hem bilkuvve hem de hem de bilfiil olmasını kabul etmek tezat oluşturur. Faal akıl ışık gibidir ve mümkün akıl da saydam, aynı zamanda da karanlık bir ortam gibidir, doğal şekiller ise, ışık aydınlattığında havada görünür hale gelen renkler gibidir; aynı şekilde doğal şekiller, faal aklın ışığında mümkün akılda idrak edilebilir hale gelir. Demek ki algılanır bilgiyi varsaymayan akli bir bilgi yoktur ve Aristoteles bu noktada haklıdır; fakat Platon, bilmenin hatırlamak anlamına geldiğini söylerken haksız değildir, çünkü akıl doğal şekiller hakkında doğuştan bir bilgiye sahip olmasaydı bunları algılanırda nasıl tanıyabilirdi? Bu yüzden Platon, bilinebiliri kaçmış bir köleye benzetir: Efendisi onu önceden tanımasaydı karşılaştığında da tanıyamazdı. Doğal eşyanın ve ilkelerin kesin bilgisi, yaratılış anından itibaren ruhun içinde mevcuttur ve faal aklımızın algılanır bilgi ve tahayyül aracılığıyla mümkün akla sunduğu da budur.

Felsefe Risalesi'nin sunduğu temel duruşlar bunlardır, eserin geri kalan kısmı (*Tractatus*, XII-XIX) psikolojiye (duyusal ve bitkisel ruh), ışığın incelemesine (*Tractatus*, XIV), astronomiye (Tract. XV), her cismin doğasının özelliklerine (Tract. XVI), dört elemente (Tract. XVII), meteorlara (Tract. XVIII) ve minerallere (Tract. XIX) ayrılmıştır. Öğretilerin sunuluşundaki aynı düzen ve sadelik tarzı, yazarın kimliği hakkında hiçbir şeyi açığa çıkarmadan eserin sonuna kadar devam etmektedir. Yıldızların beşeri olaylar üzerindeki etkisi hakkında bir zamanlar Almanya'da kendisi için yıldızlara bakıp, İmparator II. Friedrich ve Kral Aziz Louis'nin sonlarının nasıl olacağını söyleyen yaşlı bir astrologla görüştüğünü yazmıştır. Birkaç satır ilerde üstadı hakkında öyle ifadeler kullanmıştır ki bu kişinin önce Roger Bacon, sonra Grosseteste olduğu düşünülmüştür; *magister meus in naturalibus et mathematicis peritissimus et in theologia perfectissimus vitaque et religione sanctissimus*. Haklı olarak *Risale*'nin yazarının Halesli Alexandre ve Albertus Magnus'a büyük bir saygı duyduğu gözlemlenmiştir; bunu Roger Bacon'dan miras almış olması mümkün değildir ve bu da eserin bir İngilize ait olmadığını gösteren en ciddi itirazdır. Bununla beraber Albertus Magnus, geometri, optik ve astronomi konularında incelemeler kaleme almıştır (D. J. Meersemann); *Risale*, Albertus'un öğretisine bağlı olabilir ama çok önemli noktalarda ondan ayrılmaktadır. Öte yandan eserin, *Işık Üzerine* adında başka bir esere gönderme yapmış olması, doğal olarak Barthelemy de Bologna'u akla getirmiştir, bu da bizi Paris veya İtalya'ya götürmektedir. Yazarı ve gerçek aslı ne olursa olsun bu eser, XIII. yüzyılın sonlarında yeni bilgileri özümseyebilen, aynı zamanda da geleneğine sımsıkı bağlı kalan insanların sahip olabilecekleri ortalama felsefi görüşü inanılmaz bir berraklıkla ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

L. BAUR. -*Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster I. Westf., 1912; *Summa philosophiae*, s. 275-643'de verilmiştir.

IV

ALBERTUS MAGNUS'TAN DIETRICH DE FREIBERG'E

Aristotelesçiliğin teologlar tarafından kabul edilmesi, Batı düşünce tarihinde gerçek bir devrim olmuştur ve o dönemin en yüzeysel düşüncesi bile günümüzde bunun sonuçlarını görmemizi sağlamaktadır. XIII. yüzyıldan itibaren Aristotelesçilik ile Hıristiyanlık arasındaki dayanışma öyle bir hal alacaktı ki, Aristoteles felsefesi, dogmanın bir anlamda sağlamlaşmasına ve değişmezliğine katkıda bulunacaktı. Aynı kavram oyunu, vahyin inanmayı dayattığı her şeyi ve aklın da anlamayı sağlayacağı her şeyi tek sentez içinde ifade etmeye imkân vermektedir. Bu yüzden Aristotelesçilik dışında gelişen her felsefe bu sentezi tehlikeye atıyormuş gibi bir görüntü sergilemektedir ve yine bu yüzden onun yerine başka bir şey koyma mücadelesine karşın altı yüzyıl boyunca bu sentezin varlığını sürdürdüğünü görmekteyiz. Varlığını sürdürmek için hangi koşulları yerine getirmesi gerektiğini unutursak bu sentezin sağlamlılığını anlamak mümkün olmaz. Her şeyden önce Hıristiyan inancı orada hiçbir zarar görmemeliydi. Gerçekleşen de bu olmuştur. Herhangi bir skolastik teolojinin felsefi örtüsünü kaldırdığımızda İznik (Nikania) Konsilini ve Hıristiyan Credo'yu (Amentü) bulmaktayız. Fakat Yunan ve Arap felsefi öğretileri başka bir şey demekteydiler. Demek ki bu öğretiler ancak derin değişimlere uğrayarak bu sentezlere girebilmişlerdir; XIII. yüzyıl teologlarının yalnızca Aristoteles'i tekrarladıkları ve Aristoteles'in de MÖ IV. yüzyılda bu teologların ona söylettiklerini öğrettiği şeklindeki birbirini tamamlayan çift yanlışa düşmek istemiyorsak bu değişimleri göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Aslında XIII. yüzyıl, Hıristiyan düşüncesinin en derin felsefi sonuçlarının nihayet bilincine vardığı ve ilk kez bunları birbirinden ayrı olarak ifade edebildiği dönemdir.

Bu temel eserin tamamlanması, ikisi de Aziz-Domenico Tarikatı mensubu iki olağanüstü dehanın işbirliği sayesinde meydana gelmiştir. Bu iki deha Aziz Albertus Magnus ve Aziz Aquinolu Thomas'tır. Bu olayın tarihini eksiksiz olarak vermek için Albertus Magnus'un eserinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi gerekmektedir. Bunun genel hatlarını vermekle yetinirsek kaçınılmaz tarihsel bir adaletsizliği sürdürmüş

oluruz. Çünkü Albertus Magnus'un eserinin Aziz Aquinolu Thomas'ın eserini hazırladığı doğrudur. Albertus Magnus'un keşfedip bir araya toparladığı malzemelerin birçoğu, Aziz Thomas'ın muntazam bir biçimde başardığı hayranlık verici sentezinde birbirine eklenmiş ve lehimlenmiştir. Üstadının olağanüstü ve verimli çalışması olmadan, öğrencisi olan berrak fikir düzenleyicisi, gayretlerinin en büyük bölümünü bu bilgileri araştırmakla geçirmek durumunda kalırdı. Fakat Albertus Magnus'un eserinde, ünlü öğrencisinin kullanmadığı malzemeler bulunmaktadır: Bu eser daha karmaşık, aynı zamanda daha geniş ve bilimsel anlamda Aziz Thomas'ın eserinden daha zengindir. Bununla beraber Thomasçılık Albertusçuluğun olası bir devamı olsa da, Albertuçuluk de Thomasçılığın kullanmadığı farklı, hatta ilk adımlarına daha sadık yönlere sahipti; ki bunları ortaya çıkarmamız son derece önemlidir.

Albertus Magnus'un en temel değeri, Yunan-Arap biliminin ve felsefesinin Hıristiyan teologlar için ne kadar büyük bir zenginlik oluşturduğunu fark etmiş olmasıdır. Albertus, Hıristiyanların sahip olduğu bilimden bu denli üstün, aynı zamanda da ona can veren zihniyet bakımından Hıristiyanlıktan tamamen farklı olan böylesi bir bilimin ne tümünü kabul etmenin ne de onu inkâr etmenin mümkün olduğunu kavramıştı. Bu yüzden bir yorumlama ve bir özümseme çabası gerekmekteydi. Fakat yorumlamadan önce bilmek şarttı ve bu da Albertus Magnus'un seve seve üstlendiği görevdir. Onun bu olağanüstü çabasından tamamlanmış bir eser olarak bahsedilmesi aslında tam doğru bir ifade olmaz. Albertus, bütün Yunan-Arap bilgisinin üzerine genelde neşeli bir devin iştahıyla atılmıştır; iyi niyetli meslektaşları, onu dinin menfaatleri için biraz ölçülü olmaya davet ettiklerinde biraz yavaşlamıştır. Onda Pantagruelcilik vardı veya daha doğrusu Pantagruelciliğin bilgi idealinde biraz Albertusçuluk vardır. *Omni re scibili* [*Bilineblir Bütün Şeyler*] tarzında risaleler ve mükemmel bir bahçıvan elkitabını kaleme almasının tek nedeni bunun yararlı ve hoş olmasıdır: *Haec enim scire non solum delectabile est studenti naturam rerum cognoscere, quinimo est utile ad vitam et civitatum permanentiam.* Kilisenin, bu kişiyi azizler arasına katmasının nedeni, insanın ulaşabileceği bilgiye karşı bu kahramanca açlığını ödüllendirmekti. Bu ansiklopedinin amacı, fiziği, metafiziği ve matematiği, yani Yunanlılar ve bunların talebeleri olan Araplar ve Yahudiler tarafından biriktirilen bütün bilimi Latinlerin anlayacağı hale getirmekti: *Nostra intentio est omnes dictas partes facere Latinis intelligibiles.* Ve bu Albertus'ta yalnızca basit bir niyet olarak kalmamıştır. Felsefi eserlerini ele aldığımızda ve kendi düşüncesini ifade ettiği teolojik yazılarını bunun dışında bıraktığımızda mantığın, fiziğin, matematiğin, metafiziğin ve ahlakın peş peşe özümsendiğini fark ederiz. Albertus Magnus, Aristoteles'i veya onun yorumcularını tekrarla-

makla yetinmemiştir: Açıklamalar getirmiş, yorumlamış, tamamlamış ve gerçek bir restorasyon işine girişmiştir. Doğal bilimlerde kişisel araştırmalar gerçekleştirmiş, zoolojiyi yeni bilgilerle zenginleştirmiş ve özellikle de ortaçağda tamamen yeni olan gözlemci bir zihniyet sergilemiştir. Onun bilinen amacı, Aristoteles'i, onun bütün eserlerine hâkim olduğumuz şekliyle anlaşılır kılmak ya da XIII. yüzyılda hayatta olsaydı eserini nasıl tamamlamış olacağını göstermeye çalışmaktır.

Sunduğu yazarın metnine karşı bu özgür yaklaşım, Albertus Magnus'un eserinin çağdaşları üzerinde bıraktığı derin izlerin bir nedeni gibi görünmektedir. İbn Rüşt tarzında bir yorum getirmemiş, tam tersine İbn Sina tarzında birbirini izleyen ve diğerlerinin öğretisinin yorumlarıyla karıştığı bir sunuş sunmuştur: "Bu eserde, demiştir Albertus Magnus, Aristoteles'in düşüncesini ve onun düzenini izleyeceğim, onu açıklamak ve kanıtlamak için benim gözümde gerekli görünen her şeyi söyleyeceğim, fakat metinden asla alıntı yapmayacağım. Bununla beraber ortaya çıkabilecek bu şüpheleri düşünceye sunmak ve felsefi düşünceyi pek çok insana karanlık kılan bazı eksiklikleri gidermek için bazı şeyleri konu dışında bırakacağım. Eserimizin kısımları, bölüm başlıklarının belirttiği kısımlar olacaktır: Başlık yalnızca bölümün konusunu verdiğinde, bu kısmın Aristoteles'in kitap dizisine ait olduğuna işaret eder; başlık konu dışına çıkan bir yazıyı belirttiğinde, bunu bizim ilave ettiğimizi veya kanıt namına sunduğumuzu gösterir. Böylece Aristoteles'in eseri kadar eser yazmış ve aynı başlıkları kullanmış oluyoruz. Aynı zamanda yarım bırakılmış kitaplara kısımlar ilave edeceğiz, aynı şekilde bizde eksik olan veya Aristoteles'in kendisinin yazmadığı veya onun tarafından yazılıp bizlere ulaşmayan kitapları bütün olarak ilave edeceğiz."

Albertus çizdiği bu programı eksiksiz olarak yerine getirmiştir. Bu yüzden Albertus Magnus'un öğrencileri ve çağdaşları, onu bir yorumcudan çok orijinal bir filozof olarak görmüşlerdir. Gerçekten de ortaçağda başkasının eserini hiçbir şey değiştirmeden çoğaltan yazıcı (*scriptor*) ile, çoğalttığı şeye kendine ait olmayan şeyler ilave eden derlemeci (*compilator*) ile yazdıklarına kitabın anlaşılmasını sağlayacak ölçüde kendinden bir şeyler ilave eden yorumcu (*commentator*) ile, asıl amacı kendi fikirlerini sunmak olan ve başkasının yazılarına yalnızca kendi yazısını doğrulamak için başvuran yazarı (*auctor*) birbirinden ayırmışlardır: *aliquis scribit et sua et aliena; sed sua tanquam principilia, aliena tanquam annexa ad confrmationem, et talis debet dici auctor*. XIII. yüzyılın insanları için Albertus Magnus'un bir yazar olduğu tartışılmazdı; o güne kadar birkaç ünlü ve ölmüş âlime tanınmış bir ayrıcalıkla Albertus Magnus bir "otorite" (*auctoritas= auctor*) olarak zikredilmiştir, o hayattayken eserleri okutulmuş ve bu eserleri okullarda açıktan yorumlanmıştır. Hıristiyanlar kendi felsefelerine ka-

vuştuklarını ve kendilerinden birisinin ünlü Arap ve Yahudilerle aynı düzeyde yer aldığını memnuniyetle fark etmişlerdi. Roger Bacon, Albertus'un hızla kazandığı zaferi doğrular ve onun bu doğrulaması, kendisine has huysuzluğu yüzünden, öğrencilerin üstatlarına yöneltttikleri övgülerden çok daha güvenilirdir: "Eğitim insanları, çok âlim olarak kabul edilen insanlar ve değerli kişiler de, felsefenin Latinlere ulaştığına, bunun Latin dilinde, benim çağımda kaleme alındığına ve Paris'te yayımlandığına inanmaktadırlar; aslında bu konuda yanılmaktadırlar. Bu eseri kaleme alan kişiden yazar olarak bahsedilmektedir (*pro auctore allegatur compositor ejus*). Çünkü okullarda, Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşt zikredildiği gibi bu kişi de zikredilmektedir; o hâlâ hayattadır ve bugüne kadar hiçbir insanın öğreti alanında sahip olmadığı bir otoriteye hayattayken sahip olmuştur. Mesih bile bu kadarını başaramamış, O ve öğretisi, yaşadığı dönemde kınanmıştı." Bu başarı hakkında Roger Bacon'un verdiği nedenin bir doğruluk payı vardır: Kitaplarını orijinal eserler gibi kaleme alan (*iste per modum authenticum scripsit libros suos*) Albertus Magnus, yalnızca yorumlar sunan bunca Hıristiyan arasında kendisine özel bir yer oluşturmuştur. Onun eserinin tarzı bu zaferi açıklamaz, aslında eserlerinin özüyle, Kaderin Latinlerin hizmetine sunduğu bir Aristoteles olarak ortaya çıkmıştır. Bacon, Hıristiyanlar arasında ünlü âlimlerden birisinin de Dominiken Tarikatına mensup olan kardeş Albertus olduğunu kabul etmiştir. Bacon, Albertus Magnus'un her şeyi bildiğini kabul etmese de, bilgisinin genişliğine ve gözlem zihniyetinin derinliğine hayrandı: "O, eğitim alanındaki insan yığınından çok daha iyidir, çünkü çok çalıştı, çok şey gördü ve fedakârlıktan hiç çekinmedi; bu yüzden sınırsız olaylar ummanından bir şeyler çıkarmayı başardı." Memnun edilmesi bu denli zor bir yargıçtan gelen hoş bir övgüdür bu.

Çağdaşlarının Kölnlü Albertus olarak adlandırdıkları ve bizim de, de Magnus [Büyük] olarak adlandırdığımız Albert de Bollstadt'ın (1206 veya 1207-1280) adına bağlı olan keşifler arasında etkisi en genel olan, kuşkusuz felsefe ile teoloji arasına getirdiği kesin ayrımdır. Luther, Calvin veya Descartes'ı düşüncenin kurtarıcıları olarak ve Albertus Magnus'u da ortaçağ yobazlarının başı olarak zikretme alışkanlığı ilginç bir şeydir. Daha doğrusu, ortaçağ hakkındaki geleneksel yaklaşımların kökten yanılgısını çıkardığı ölçüde hoş bir şeydir bu. Aslında günümüzde felsefe adına bir şey varsa bunu ortaçağ düşünürlerinin sabırlı çabalarına borçlu olduğumuzu görmemekteyiz. Dikkatli ve düşünülmüş bir inatla düşüncenin bağımsız olduğu bir alan belirlemeyi ve akıl için yine aklın kendisinin yürürlülükten düşürdüğü hakları yeniden elde etmeyi başaranlar, onlar olmuştur. Bu yönüyle ele alındığında –ki bu da onun sahici yönlerinden biridir– ortaçağdaki tam anlamıyla felsefe tarihi, toplumsal çevrenin

ona dayattığı her tür engel ve direnişler ortasında yavaş yavaş aynı zamanda da kesintiye uğramadan gelişen akılcı hareketin tarihidir. Günümüzde bu döneme yöneltilen eleştirilerin bazılarını okurken, o dönemde yalnızca Kutsal Metnin incelemeleri üstün gelseydi bu eleştiriler haklı olabilirlerdi diye düşünmeden edilmez. Fakat gelenekçi teologların skolastik teologlara yönelttikleri bitmek bilmeyen saldırıların anlamı, bu kişilerin kendi düşüncelerinden tamamen farklı bir düşünce tarzının temsilcileriyle karşı karşıya olduklarını hissetmelerinden başka ne olabilir? XVI. yüzyıl Reformcularının aynı teologlara getirdikleri ana eleştiri, bunların dini felsefeye feda etmeleri, Hıristiyanlığı paganlaştırmaları ve Mesih İsa yerine Aristoteles'i koymaları değil midir? XVII. yüzyılda Jacques Thomasius (1655-1728), Danaeus'u zikrederek ve tasdik ederek şunu söylemiştir: "Dindışı felsefeyi, selefleri tarafından kutsal teolojinin eşiğine alınmış bularak, bunu Mesih'in bulunduğu ana sunağa alan ve tapınakta ona en önemli yeri veren" Albertus'tur. Bazılarına göre fazla akılcı olan diğerlerine göre yeterince akılcı olmayan Albertus, belki de ortayı bulmayı başarmıştır. Ne eski, ne ortaçağlı ne de modern olan akıl, yani yalnızca akıl, o anda işlemeye başlamış ve XIII. yüzyılda eski haklarına kavuşmuştu. Bu olayın itirazlara neden olmadan gerçekleşmediğini anlayabiliriz. Albertus Magnus her yerde, hatta ortaçağa iki ünlü filozof kazandıracak olan Dominiken Tarikatında bile bu itirazlarla karşılaşacaktı: "Her çareye başvurarak felsefenin kullanımına savaş açan ve özellikle de kimsenin onlara karşı koyamadığı Dominikenler arasında cahiller var, bilmedikleri şeyleri karalayan kaba hayvanlardır bunlar" diye yazmıştır. *Tanquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant*: Bunlar kuşkusuz akıl düşmanı birisinin sözleri olamaz.

Bu da üzerinde durulması gereken bir noktadır. Albertus Magnus, kendisinden önce başka âlimlerin yaptığı gibi, felsefi spekülasyon hakkını hak olarak iddia etmiştir, fakat o felsefenin alanını dinin alanına göre belirleyerek bu spekülasyonu seleflerinden daha kesin bir alanda konumlandırmıştır. Johannes Scotus Eriugena, Aziz Anselmus ve Abélard'da bile diyalektik akıl yürütme kuşkusuz eksik değildi; hatta bunun her yeri işgal etmeye başladığını bile görmüştük. Slogan, anlamak için inanmaktı. Fakat her şey sanki inandığımız her şeyi anlamışız gibi olup bitmekteydi. Bundan daha doğal bir şey olamazdı: bildiğimiz bir şeyi inandığımız şeyden net bir biçimde ayırmadığımızda, bizzat gelişmelerinin ters yüzünde hükümsüz hale gelmeleri bulunan bilimsel görüşlerle bağlantılandırarak imanın dengesini tehlikeye atarız; imanın dengesini de yersiz bir şekilde bilime atfederek bilimsel gelişmeyi tehlikeye atmış oluruz. Teslis dogması tarihinde bunun tipik bir örneğini bulabiliriz. Aziz Anselmus, Abélard, Richard de Saint-Victor, bunu bir felsefi hakikat haline getirmeden,

insan aklının derin gerekliliği olarak bizlere sunmaktadırlar. Doğada olduğu gibi bizde de Teslis, öylesine işlenmiştir ki Tanrı'nın bunu açığa çıkarmasına gerek olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Bu olay üzerinde düşündüğümüzde teoloji alanında aklın böylesi bir kullanımının belki de akla aşırı bir güveni temel aldığını fark etmekteyiz; fakat burada gerçekten zorlayıcı akli bir ispatın bilinmediği de ortadadır. Ve bu yüzden de şu vardığımız an, hem ortaçağ felsefesi tarihinde hem de Batı düşüncesi tarihinde belirleyici bir an olarak kabul edilebilir. Albertus Magnus'tan itibaren, akla dayatılmış teolojilerin yorumlarına ve tam tersi yönünde de teolojiye dayatılmış felsefi sorumlulukların tedrici kısıtlamalarına şahit olacağız. Demek ki ortaçağ, ilk başta felsefeye sunulan birkaç sorunu alıp pozitif teolojinin alanına sunarak ya da bunun tersine teolojiyi bunlardan bazılarının çözümlerini bulma görevinden kurtararak ve bunlar hakkında karar verme yetkisini felsefeye tanıyarak bu iki alanı birbirinden daha kesin çizgilerle ayıracaktır. Kuşkusuz, ortaçağın teologları ve filozofları, hedefledikleri ideal denge etrafında uzun zaman, belki de her zaman, gidip geleceklerdi. Ama onların bunu hedeflediklerini söyleyebiliriz. Modern düşüncenin karakteristiği, ispatlanabilir ve ispatlanamaz arasındaki ayrımsa, o zaman modern felsefenin XIII. yüzyılda kurulduğunu ve kendi kendini sınırlayarak Albertus Magnus'la değerinin ve haklarının bilincine vardığını söyleyebiliriz.

Aristoteles'in eserinde kendisini bulan doğal ışık, normal uygulamasının koşullarını da bir anda keşfetmiştir. İnsan ruhu ancak kendi içinde ilkelerini bulduğu şeyin bilgisine erişebilir. Bununla beraber kendini incelediğinde kendisini tek bir öz olarak kavrar ve kendisinde bu teslisin izine rastlamaz. Demek ki Teslis, bir kez sahip olunduğunda sürdürebileceğimiz bir bilgidir, fakat bunu ancak vahiy yoluyla elde edebiliriz. Teslis için geçerli olan Tecessüm, Diriliş ve diğer tüm gizemler için de geçerlidir. Doğanın alanı, aklı tehlikeye atmadan onu oradan çıkaracak kadar geniştir. Albertus Magnus'un Aristoteles'e tanıdığı otoritenin anlamı da budur. Günümüzde ortaçağ insanının düşüncesinin, Yunan filozofun düşüncesine boyun eğerek boyunduruk altına girdiğini söylüyoruz; aslında bunun tersine özgürleşiyordu. Bu paganın, bazı alanları ona yasaklayarak, belli alanlarda en yüce otorite olduğunu kabul etmek, filozoflara tanınan hakkı vahiyden –bu hakkın vahye ait olduğu ileri sürülmüşse şayet– geri almaktı. Albertus Magnus, "İman ve âdetler konusunda tezada düştüklerinde filozoflardan çok Augustinus'a inanmak gerekir. Ama tıp söz konusu olduğunda daha çok Hippokrat veya Galien'e güvenirim; fizik söz konusu olduğunda ise Aristoteles'e inanırım, çünkü doğayı en iyi bilen odur" diye ilan ettiğinde, Hippokrat, Galien ve Aristoteles'i düşünce özgürlüğünün sembolleri olarak kabul eder. Bunlar otoritelerdi

kuşkusuz, ama tartışabileceğimiz ve gerektiğinde reddedebileceğimiz otoritelerdi: Belki de ortaçağ insanları için Tanrı'nın otoritesi ile insanların otoritesi arasında ne tür bir farklılık olduğunu gözden kaçırmaktayız. Şu ifade bizzat Albertus Magnus'a aittir: *philosophi enim est, id quod decit, dicere Cum ratione.* İnsanlar arasında son söz mutlaka aklın olmalıydı.

İşte bu yüzden Thomasçı zihniyet, hatta Thomas'ın temel tezlerinden bazıları, Albertus'un eserinde görünmektedir; fakat bunlar da Aziz Thomas'ın daha sonra yok edeceği Yunan veya Arap kaynaklı Platoncu unsurlardan tamamen arınmış değildi. Algılanabilir deneyi temel alan insan bilgisi, ontolojik kanıttan ortaya çıkan imkânsızlık ve dış âlemden elde edilen kanıtların gerekliliği, zaman içinde âlemin yaratılışının ispatlanamazlığı, faal aklın bireyelliği/tikelliği: İşte iki öğreti arasındaki benzerliği göstermek için zikredebileceğimiz pek çok tezden bazıları bunlardır. Bununla beraber bu tezlerin hepsi de Aquinolu Thomas'ta alacağı anlamlara Albertus Magnus'da zaten kavuşmuştur bile.

Jammy yayınlarının yirmibir in-folio cildine rağmen (Lyon, 1651) Albertus Magnus'un bütün eserleri henüz yayımlanmamıştır; yayımlanan eserler ise, tarihçiler tarafından Aquinolu Thomas veya Duns Scotus'un eserlerine göre daha az bilinmektedir ve bunların yorumların da ciddi zorluklarla karşılaşılmaktadır. Bu zorluklar, Albertus'un düşüncesinin büyük ölçüde özümseyici bir eğilim sergilemesinden kaynaklanmaktadır. İlk olarak bulduğu her şeyi almıştır; mümkün olduğu kadar çok tanım ve açıklama topladıktan sonra bunları sınıflandırmış, sonra da reddetmiş, uzlaştırmış ve yorumlamıştır, fakat çoğu zaman korudukları ile kesinlikle reddettiklerini birbirinden ayırt etmek zordur. Bunun dışında eserlerinin niteliği bile zorluk çıkarmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla yazıları, birbirinden kesin olarak ayrılan dört bölümden oluşmaktadır: 1. *Summa de creaturis* (1245-1250) olarak adlandırılan eserleri, ki bunlar *De bono* [*İyi Üzerine*], *De sacramentis* [*Ayinler Üzerine*]ve *De resurrectione* [*Diriliş Üzerine*] adlı bölümleri henüz yayımlanmamış olan bir teoloji külliyatının yayımlanmış yalnızca iki bölümü (*De quatuor coaevis* [*Dört Akran Üzerine*] ve *De Hominis* [*İnsani Şeyler Üzerine*]) gibi görünmektedir; 2. *İn IV libros Sententiarum*, ki bu P. Lombard üzerine bir yorumdur ve söylenenlere göre biraz önce bahsettiğimiz külliyatla aynı döneme aittir; 3. Daha önce bahsettiğimiz felsefenin çeşitli bölümlerine ayrılmış çok sayıdaki incelemeler (1250-1270); 4. *Summa theologica* [*Teolojik Risale*] (1270 vd.), bu eser Albertus'un hayatının sonlarına aittir ve yazımının içerdiği sorunlar henüz tamamen aydınlatılamamıştır. Bu metin gruplarından üçü onun kişisel felsefi düşüncesini teolojik çerçeve içinde; diğeri ise felsefi çerçevedeki düşüncesini sunmaktadır; fakat

Albertus bizlere, orada her zaman kendi adına konuşmadığını ve orada geliştirdiği bütün temaları ona ait olarak görmememiz gerektiğini söylemiştir. Bütün bu ve başka nedenlerden de dolayı tarih, bugüne kadar, Albertus Magnus'un kişisel düşüncesini yaklaşık bir biçimde bile olsa açıkça belirleyememiştir. Kesin olarak söyleyebileceğimiz şeyse, onun Latin ve Yunan-Arap yeni-Platonculuğunun ana temalarıyla düşünüldüğünden daha çok yoğrulmuş olmasıdır; fakat yapılacak daha derin araştırmalar tarihçilerin eski görüşlerine dönmelerine neden olabilir.

Zaten düşüncesinin bazı yönlerine bir belirsizlik hâkimdir, hatta bu belirsizlik düşüncesinde içkindir. Eserini oluşturmak için İbn Sina, el-Kındî ve el-Farabî tarafından elde edilen tecrübelerden faydalanan; Kölnlü Albertus, Hıristiyan seleflerinden yararlanamazdı; bu yüzden onun Aristoteles, İbn Sina, İbn Rüşt, Cebrol ve başka on kişiyi daha –yani hazmedebileceğinden fazla yeni olay ve tezi– özümsemeye çalışarak ve bunları yazarak bilgilendiğini görürüz. Derdi çok büyüktü; çünkü gerçekten emin olduğu iki şey vardı: Hıristiyan inancının amacının gerçekliği ve kişisel olarak gözlemlediği olayların gerçekliği. Metinlerde keşfettiği felsefi kozmogoniler, ne imanının konusu ne de ampirik olarak doğrulanabilecek olaylar olarak görünmekteydi; o, sadece, aklının kendisine izin verdiğinden fazla bağlanmadan, insan zihninin meydana getirebildiği bu güzel kurguları aktarmakla yetinmiştir. Varsayım karşısındaki bu temkinlilik, onun düşüncesinin özelliği gibi görünmektedir. Böylece kabul ettiği evren, aşağı yukarı Ptolemaios'un evreni, yani on dairesel küreden ve bu astronomun onlara atfettiği hareketlerden oluşan evrendir; ama bu âlemin nasıl oluştuğu konusuna ve semavi kürelerin İbn Sina'nın öğretisine göre ayrı Akıllar aracılığıyla Tanrı'dan südur edip etmediği konusuna gelince Albertus'un aklı karışmaktadır. Şu iyi bilinmeli ki bir Hıristiyan olarak hiç tereddüt etmemiştir: Tanrı'nın doğrudan, iradesinin hür bir eylemiyle, âlemi ve bütün semavi küreleri yarattığına inanmaktadır. Ama bu teolojidir. Filozof olarak bu Hıristiyan inancını destekleyecek olası nedenler öne sürebileceğimizi ama bunları ispatlayamayacağımızı bilmektedir. İbn Sina'ya göre semavi kürelerin mecburen Akıllar aracılığıyla Tanrı'dan südur ettiği tezinin lehine de olası nedenler gösterebileceğini ve bunun da ispatlanamayacağını bilmektedir. Onun eserlerinde kişisel *felsefi* kozmogonisini aramak, belki de varolmayan bir şeyi aramaktır. Âlemin ezeliliği konusunda da aynı şey söz konusudur. Zaman içinde âlemin yaratılışı (burada âlemin ezeli olmayışını anlamalıyız) lehine öne sürülen kanıtlar, bunun tersini savunan kanıtlardan daha doğru gibi gelmektedir ona; ama her ikisini de gerçek anlamda ispatlayamayız: *nec putanum demonstrabile esse unum vel alterum*. Zaten bu da aynı sorundur. Fizik, âlem başladığı an başlar; fakat yaratılış sorunu, âlem-

den önce de vardır; varolmayanın fiziksel kanıtı da olmaz: *inceptio mundi Per creationem nec physica est, nec probari potest physice*. Doğaya değil de Tanrı'nın iradesine bağlı olan hakkında bize felsefeden çok vahiy, bilgi verebilir.

İnsan, daha rahat ulaşılabilir bir gözlem konusudur. Bir ruhtan ve bedenden oluşan insanı akılla donatılmış bir hayvan ve dolayısıyla da bir insan yapan şey ruhunun özel niteliğidir. Albertus, ruhun tanımı konusunda Aristoteles'le hemfikirdir, aynı zamanda da doğru olan İbn Sina'nın tanımıyla aynı olduğunu düşünmektedir. Ruhun bedenin şekli olduğunu söylemek onun özünü tanımlamaz, tersine işlevini tanımlar. Tezinin lehine öne sürdüğü temel neden, ona atfettiği önem konusunda hiçbir kuşkuya yer vermemektedir: İnsan ruhu, akli bilgileri alabilecek yetenektedir, bununla beraber bir aklın bedenin şekli olması tezat oluşturur. Aynı dönemde eski talebesi Aquinolu Thomas'ın savunduğu da tam olarak bunun tersiydi. İbn Sina gibi Albertus da ruhun akli bir töz olduğunu ve bedenin şekli olmasının onun özünden gelmediğini, bunun tersine onun bir işlevi olduğunu kabul eder. Bu da Platon'u haklı çıkarmak anlamına gelir ve Albertus da bunu çok iyi bilir: *Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristotelis.*

Bu ifade bir şaka değildir. Yunan ve Arap yeni-Platoncuları gibi Albertus da eksiksiz felsefi hakikatin Platon ile Aristoteles'in uzlaşmasında bulunduğuna kanidir: "Bil ki" der Metafizik adlı eserinde, "ancak Aristoteles ile Platon'un felsefelerini bildiğimizde tamamlanmış bir filozof oluruz." Tasvir ettiği Platoncu-Aristotelesçi ruh, onu yerleştirdiği Platoncu-Aristotelesçi âleme tamamen uyarlanmıştır. Tanrı'nın idrakinde eşyalardan önce evren önce *ante rem* olarak bulunmaktadır. Bu şekilde tasavvur edilen tümeller, ilahi İdealardır, bu da Albertus'un Dionysos'çu evrensel aydınlanma âleminin genelini korumasına izin vermektedir: "Birçok kez tekrarladığımız üzere, ilk ve şekilsel ışıkta olduğu gibi her şey ilk nedenin aklındadır. Dolayısıyla O, Onda ışık ve hayat olan her şeyin şeklidir; çünkü O, varolan her şey için bir çeşit hayat, bütün bilginin ve her şeyin nedeni, ışığı gibidir." Bu şekilde tasavvur edilen ilahi idrak filozofların söz ettikleri ayrı faal akıldır; işçinin eserinin maddesini sarıp içine nüfuz eden sanatı gibi maddeyi sarıp içine nüfuz eder. İdealar veya ilk şekiller orada, sanki bir tür idrak edilebilir âlem oluştururlar; bu âlem, maddede idrak edilebilir olan her şeyin de nedenidir. İlk maddede bilkuvve olan her şekil, ilahi aklın ona dair sahip olduğu bilgi sayesinde orada onu bildiği için ve olduğu gibi bulunur. Yaratılmış bir akıl için algılanır eşyanın ve bu eşyayı bilebilecek yaratılmış akılların varlığını açıklamak için buradan yola çıkmak gerekir. Tanrı âlemi yaratarak maddeye, ilahi tümellerin bi-

rer sureti olan ayrı şekiller vermiştir. Tümel faal İdrak'in –ki bu da Tanrı'dır– ışığının ışınları, tikel varlıklarıyla, melekeleriyle ve işlemleriyle somut tözler doğurdukları maddede bir anlamda kırınırlar. O an bunlar *in re* tümeller olurlar ve içinde bulundukları tözler için varlığın nedenleri oldukları gibi insan akılları için de akledilirliklerinin nedenidirler. Eşyayı bilmek, *in re* tümelleri *post rem* tümellere dönüştürmektir, yani maddesinden kurtarmak ve ilahi idrakteki ezeli hali benzer idrak edilebilir bir hale tekrar getirmektir.

Platoncu ruh tanımını, *secundum se* ruhun tanımını doğru olarak ortaya koyan Albertus Magnus aslında Augustinus ve Dionysos'un yeni-Platoncu aydınlanmasının Aristotelesçi ampirizmle bağdaşabileceği bir noetikus hazırlamaktadır: İbn Sinacı ve İbn Rüştçü faal akıl teorisini açıkça reddetmiş ve çürütmüştür. Bu sorunu her yönden ele aldığına güvenmeliyiz. *Summa theologiae*'sinde [*Teoloji Risalesi*] insan aklının birliğini gösteren otuz kanıt sıralamıştır, ama peşinden bunun tersini gösteren otuzaltı kanıt sunmuştur; altı oyluk çoğunluğu elde ettikten sonra durmasının tek nedeni, vakti olmamasıdır; *quia potius deficeret tempus quam enumeratio.* Demek ki Albertus Magnus, Aquinolu Thomas ile birlikte, sorumlu yazarların kim olduklarını iyi bildiği bu öğretiye karşı koymuştur: *et haec positio fuit omnium Arabum qui hujus erroris primi sunt inventores.* Bu öğretiye her ruhun kendine has bir mümkün akıl ile bir faal akla sahip olduğunu hararetle savunarak bizzat karşı çıkmıştır. Gerçekten de madem ki insan ruhu bedenin yalnızca şekli olmayıp kendi içinde bütüncül ruhani bir tözdür, o zaman bu işlemlerin gerçekleşmesi için gerekli olan kuvvelere veya melekelere sahip olmalıdır. İnsan ruhu sadece bir fiziksel şekil olarak, dıştan hareket ettirilmeli ve dış güçler tarafından yöneltilmelidir; yoksa bir töz olarak kendi kendine hareket eder: demek ki kendi kendine işleyebilir; akledilir cevher olarak da bilebilir de, çünkü bu iki akıl bilme için gereklidir ve o da bunlara sahiptir.

Albertus, bu ilkeyi ortaya koyduktan sonra İbn Sina'nın psikolojisinin ve noetikusunun bütün ayrıntılarını, çekinmeden, kendi hesabına geçirebilirdi. Bu alıntıların meşru olması için, ruhun ayrı faal Aklı sayesinde gerçekleşen yeni-Platoncu aydınlanmayla Tanrı sayesinde gerçekleşen Hıristiyan aydınlanmanın yer değiştirmesi yeterlidir. Bunu zaten Guillaume d'Auvergne yapmıştı ve Albertus da bunu ayrıntı bakımından daha üstün bir biçimde yapmıştır. Ruhlar bedenlerinden dolayı bireyselleşmezler (sadece şekil olsalardı bu söz konusu olurdu); ruhların her biri kendi içinde ayrı bir özne oluşturmaktadır. Mümkün olarak her ruh ayrı bir *quod est*'tir, Tanrı da varoluş olan *quo est*'i vererek onu fiili hale getirir. Bu akli doğalara varoluş vermesi bunların kendi ışığıyla aydınlanması içindir. Tanrı'nın sureti olarak ruh, bir faal akıl-

la donatılmıştır: O, bizde bilginin ilk nedeni, tümel olarak idrak edilebilirin nedeni ve sürekli ona neden olmakla meşgul bir ışıktır. Bu idrak edilebiliri elde edebilmek için faal akla bir mümkün akıl eklemek gerekir; duyunun bütün algılanır şekillerinde olduğu gibi bu mümkün akıl da bütün idrak edilebilir şekillerin bilkuvve *tabula rasa*'sıdır. Faal aklın ışığının etkisi, bilinen eşyanın şeklini bilkuvve halden bilfiil hale geçirir ve mümkün akla bunu haber verir. Bu şekilde işleyerek faal akıl, "şekilsel akıl" olarak davranır ve eşyadan çıkan idrak edilebilir şekil de, *intellectus in effectu olur*.. Nasıl ki aynı ışık bütün renkleri bilfiil olarak görünür kılar ve böylece onlara yönelik bakışı bilkuvveden bilfiile dönüştürür, aynı şekilde faal aklın ışığı da algılanır cisimlerin şekillerini bilfiil olarak idrak edilebilir kılar ve böylece mümkün aklı bilkuvve halden bilfiil hale getirir. İnsan idrakinin normal faaliyeti bu şekildedir. Gerçekten bir insanın normal hayatı, mümkün aklını yavaş yavaş algılanırdan en yüksek akledilir bilgilere –fizik, matematik, ruh bilimi, Tanrı bilimi– yükselterek fiili hale getirmektir. Bilme kaygısı olmayanlar ve hayatlarını basit mümkün akıl halinde geçirenler, insan gibi değil, domuz gibi yaşarlar. Tam tersine eğitim adamı bütün hayatını, aklını, yani kendini fiilîleştirmekle geçirir. Çünkü yanılmamak gerekir: Filozofların "edinilmiş akıl" (*intellectus adeptus*) olarak adlandırdıkları şey, akılda eğitimle yavaş yavaş birikmiş akledilir bilgi olduğu gibi aklın kendisidir de. Akla göre bilgiyle fiilîleşmek, kendini oluşturmak, kendini edinmektir: *Per studium intellectus adipiscitur seipsum.* Yani insan bu şekilde kendini edinir, çünkü insan, insan olarak aklından başka nedir ki? *Homo inquantum homo solus est intellectus.*

Ruh, kendi melekeleriyle yeterince donatılmış olsa da faal aklı sayesinde Tanrı'nın sureti olarak kalır. Demek ki ilahi aydınlanmalara açıktır; ruh, idrak edilebilirleri bilerek kendini Tanrı'ya benzer kılar. Bu yüzden el-Farabî ve İbn Sina'nın akıllar hiyerarşisini kullanan Albertus, edinilmiş akla, daha üstün dereceler olan *intellectus assimilativus*, *intellectus divinus* ve *intellectus sanctus*'u eklemiştir. Bu öğretileri "ezbere" mi okumaktaydı yoksa bunları kabul mü etti, bunu kendimize sorabiliriz. Muhtemelen her ikisini de yapmıştır. Kaynakları arasındaki el-Farabî sufiydi, Albertus Magnus da çok dindar bir şahsiyetti, devasa bilgisi her zaman bir temaşaya doğru gelişmiştir. "Filozofların" bu sınıflandırmaları, ona, Hıristiyanların bildiklerinin veya en azından Tanrı sayesinde ruhun aydınlanması hakkında bilmeleri gerekenlerin başka bir dilde ifadesi gibi gelmektedir.

Dionysos Aeropagos, en azından, bu hakikati görmüştü ve Albertus da el-Farabî'nin, İbn Sina'nın ve Gundissalinus'un (ondan Toletanus olarak bahsetmiştir) öğretileriyle özde uzlaştıklarını görmezlikten gelemezdi. İlahi ışık, ilk önce, ayrı Akılları ay-

dınlatır, bunlar meleklerdir; buradan da, bu ışık, bir yandan maddeye öte yandan eğitimle cisimleri bilmeye çalışan insan akıllarına doğru akar. Bu ışığın eylemi sayesinde şekiller ruhu hareket ettirebilirler: *formae igitur mundi sunt ab Intelligentia ex hoc quod ipsa est Intellegentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis ex parte illa qua fluunt a forma mundi, quam ex parte illa qua Per esse sunt in materia.* Özünde bir şekil olmak bulunmayan bir töz diye sunulan ruhun tanımı, içerdiği bütün noetik sonuçlarını burada geliştirmiştir. İnsanın doğal bilişsel melekeleri, bunları karşılaştıran, kendi işlemlerine hazırlayan ve doğal olarak onları aşan başka yeteneklere yükselten, karşılıksız sunulmuş bir hiyerarşik yetenek dizisi olmadan işleyemez. Bazı filozoflar, mümkün akıl ile faal aklın beşeri bilgi için yeterli olduğunu düşünmektedirler, fakat bu doğru değildi: *lux intellectus agentis non sufficit per se, nisi, per applicationem lucis increati, sicut applicatur radius solis ad radium stellae.* İşte Dionysos'un bizim hiyerarşimizin meleklerin hiyerarşi (*reductio*) aracılığıyla Tanrı'ya vardığını söylerken kastettiği budur; Aziz Augustinus'un da farklı şekillerde (multis modis) söylediği şey budur; "akılların devamlılığı"ndan (*continuationem intellectuum*) bahseden bazı filozoflar bunu kendi tarzlarında ifade etmişlerdir; çünkü onlar da ilk Işık olmadan hiçbir şeyin görünmediğini söylemişlerdir (*quia etiam ipsi dixerunt quod nihil videtur nisi per lucem primam*). O halde doğal bile olsa her doğru bilginin ilahi bir lütfun sonucu olduğunu söylemeye kadar varmak mı gerekir? Albertus *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eserinde (I:2, 5) bu soruyu kendisine kararlı bir biçimde sormuştur: *An omne verum scitum, sit a Spiritu sancto inspirtum?* ve bu soruya "evet" yanıtını verir: *Si gracia vocatur quodlibet donum a Deo gratis datum, tunc non fit hoc sine gratia.* Kısacası insan bilmek için kendi ışığından daha yoğun bir ışığa ihtiyaç duyar: *ampliori lumine quam sit lumen intellectus, sicut est radius divinus, vel radius revelationis angelicae.*

Aslında Albertus'u "XIII. yüzyılda Aristoteles'in bayrağını yükseklere çeken ilk sancaktar" olarak ilan etmek olayları biraz basitleştirmek anlamına gelir. Kutsal-Ruh'un karşılıksız olarak sunduğu yetenek olmadan doğru hiçbir şeyi bilemeyeceğini söyleyen tuhaf bir Aristoteles söz konusudur! Albertus'un dalgalandırdığı bayrak mümkün bütün isimleri taşımaktadır. Hidayet olmadan doğru olanı bilemeyeceğimizi –Hıristiyan tezi, eğer böyle adlandırabilirsek– söylediği anda tek bir solukta devam eder: Bunun ötesinde (*imo*), bir şeyin alışıldık bilgisine sahip olsak bile bilkuvve mevcut olan bilgiyi ancak yaratılmamış aklın ışığına dönerek fiili hale getirebileceğimizi söyleyen bir filozof vardır. Burada İbn Sina'dan başkası söz konusu olamaz; ki ona göre bir ilme sahip olmak algılanırı elde etmek için faal Akla yönelmek şeklindeki kazanılmış tutumdan başka bir şey değildir. Demek ki burada, yalnızca bildiğini

hatırlamak için olsa da aklımızın her seferinde Kutsal-Ruhun karşılıksız bağışına ihtiyaç duyduğunu ileri süren bir İbn Sina'yla karşı karşıyayız. Bu bir şaka değildir. Mesleğinin başında, *Hikmetler Üzerine Yorum*'unda söylediklerini *De intellectu et intelligibili*'sinde [*İdrak ve Akıl Üzerine*] felsefi terimlerle tekrar söylemekten başka bir şey yapmamış ve yaşlandığında *Summa theologica*'sında aynı şeyi tekrar ifade etmiştir. Aynı görüşleri Tanrı'nın varlığının kanıtlarında da ifade etmiştir. Çünkü Albertus'un Aziz Anselmus'un kanıtını benimsemediği doğrudur; onun kanıtları, algılanır âlemden yola çıkan nedensellik kanıtlarıdır; bir anlamda bunlar Aristotelesçi kanıtlardır; fakat dünya görüşü en iyi ifadesini, akılların yükselen silsilesinde ilk muharrike ve ilk nedene kadar muharrikten muharrike ve nedenden nedene çıkan kanıtta bulur. Demek ki ona göre ilahi mevcudiyetin ve etkililiğin en yüce teyidi, felsefi açıdan el-Farabî, İbn Sina, el-Gazalî ve Gundissalinus tarafından doğrulanmış Augustinusçu ve Dionysos'cu aydınlanma öğretisini temel almaktadır. *De flux entis* teması, onda, *de luce* temasıyla birleşmekte ve sonraki nesillerin yirmi ayrı öğretisini beslemeye yetecek güçlü bir veri yığını taşımaktadır. Haklı olarak Thomasçılığın da diğerleri gibi burada önceden oluştuğunu söyleyebiliriz, fakat bunu fark etmek için de Aziz Aquinolu Thomas olmak gerekiyordu.

Albertus'un güçlü kişiliğinin, sayısız öğrencisi üzerinde etki yapmaması düşünülemezdi, fakat eseri çok biçimli olduğu için, en azından o dönemde, bir Albertusçu ekolden bahsetmek mümkün değildi. Sonraki iki Hıristiyan düşünür neslinin üzerindeki etkisinin izlerini sürmek istersek, bunu, Aquinolu Thomas'tan çok büyük Rhenan mistiklerinin seleflerinde bulma imkânımız daha yüksektir. Onun düşüncesinin ana temaları, bu mistiklerde, ilk çizgilerine sadık kalarak sürmekte, zaman zaman güçlü bir biçimde vurgulanmakta, bazen yabancı kaynaklı temalarla birleşmektedir. Aynı zamanda bu mistikler, Aziz Aquinolu Thomas'ın yaptığı düzeltmeleri ve değişiklikleri yapmamışlardır. Bunun nedeni Albertus'un düşüncesini sürdüren bu kişilerin şahsiyetsizlikleri değildir. Tam tersine onların düşüncesi onun düşüncesine benzerdir; doğal olarak da, Üstat Albertus'un eserini etkileyen büyük Dionysos'cu akım, onların aracılığıyla Eckhart ve Nicolas von Kues'e doğru akmıştır.

Albertus'un ilk öğrencilerinden biri Hugues Ripelin'dir (Hugues de Strasbourg), XIV. yüzyılda büyük ün yapan *Compendium theologicae veritatis* [*Teolojik Hakikatin Özeti*] veya *Compendium theologiae* [*Teoloji Özeti*] (1268) adlı eserin muhtemel yazarıdır; bu eser hemen Albertus Magnus'a atfedilmiştir. Bu yanlış, öğrencinin üstadından yaptığı çok sayıdaki alıntıyla kolaylıkla açıklanır. Albertus'un en sevdiği öğrencisi olan ve üstadından önce 1277'de ölen Ulrich de Strasbourg'un (Ulrich Engelbrech,

Engelberti) eseri çok daha önemlidir. Aristoteles'in *Meteorlar*'ına ilişkin yorumu, *Hikmetler Üzerine Yorum*'u ve *En Yüce İyi Üzerine*'yi içeren eserlerinden bize yalnızca bu son eseri ulaşmıştır; bu eserin I. Kitabı yayımlanmıştır. Bu eser teolojik bir eserdir, ilk iki Kitabı, Ulrich'in Albertus'un bu inceleme hakkında yayımlanmamış bir Yorumu'nu ilham alarak yorumladığı Dionysos Aeropagos'un *De divinis nominibus*'un [*Tanrı'nın İsimleri Üzerine*] bir çeşit yorumudur (G. Théry). Bütün teologlar gibi Ulrich'de, teolojinin imanın bilimi, yani iman aracılığıyla inandığımız şeyin idrak edilir nesne haline geldiği bilim olduğunu düşünmektedir; *scientia fidei, per quam ea intelliguntur, quae fide creduntur*. Bu anlamda iman kendi kendine yeter, fakat bizzat teoloji için bu söz konusu olamaz, tabi teolojinin bir bilim olmasını istiyorsak eğer ... Alain de Lille'in, Boetius'un fikrini kendi tarzında tekrar ele alarak her bilimin, kuralların (*regulae veritatis*), yani tartışmayı sonuçlandırmak için gönderme yapabileceğimiz ilkelerin varlığını gerektirdiğini düşünmektedir. Bütün ilkeler, ilk değildirler ve mutlak anlamda ilk olanlar da hemen göze çarparlar. İman bilimi olarak teoloji de, imandan bağımsız ve kendiliklerinden ortada olan, iman maddesinden önce gelen evrensel ve ilk ilkeler varsaymaktadır: *in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima hujus scientiae, Per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur*. Bu ilkelerin sayısı dörttür: Tanrı en yüce hakikat ve bütün hakikatin nedenidir; bu ilk hakikat, ne şaşırabilir ne de bizi kandırabilir ve dolayısıyla onun tanıklığının doğruladığı her şey doğrudur ve ona inanmak gerekir; söyledikleri şeyler arasında Tanrı'nın, tanımlanacak işaretlerle konuşanın kendisi olduğunu doğrulayan sözlere inanmalıyız; Kutsal Metin doğrudur, çünkü Tanrı onu bizlere o şekilde sunmuştur. Bu kuralların tersine, iman maddeleri, hemen açıkça anlaşılmaz (*Per se nota*), fakat bunları da birinci ilkelerle ispatlarız, *fide cooperante* ve bunları temel aldıkları için imanın maddeleri bilimin konusu haline gelirler: "Teoloji biliminin bu denli açık bir biçimde sunulmuş varsayımlarını ve ilkelerini başka hiçbir skolastikte bulamayız" (M. Grabmann).

Hatta felsefesinin derin ilhamı hakkında bizi bilgilendirmeye yeter. Tanrı'nın en yüce hakikat ve bütün hakikatlerin nedeni olduğunun apaçık olduğunu ortaya koymak, Tanrı'nın varlığının hemen ve apaçık bir biçimde kesin olarak bilineceğini kabul etmektir. Albertus Magnus gibi Ulrich de Strasbourg da, ayrı Akılların sayesinde ilahi ışıkla temasa geçtiği akıllara kadar akıl hallerinin İbn Sinacı hiyerarşisini kullanmıştır. Düşüncesinin hareket ettiği evren, Albertus Magnus'un Araplardan miras aldığı evrendi; ki burada bütün şekiller, semavi kürelerin muharrik Akılları aracılığıyla eşyaya işlenmiştir; bu Akıllar da, araçsal nedenselliklerini, varlıklarını ve neden olma-

larını borçlu oldukları ilk Neden'in ışığı sayesinde "şekillendirilmiş" olmalarına borçludurlar. Varlıklarda şekillerin oluşmasını tasavvur etmek için İdeaların bulundukları Tanrı'ya kadar çıkmak gerekir; ilahi ışık sayesinde bu İdealar, şekilleri oldukları eşyayı oluşturmak için yola çıktıkları (*prodeunt in res extra*) kürelerin muharrik Akılları tarafından elde edilirler. İlahi İdealar aracılığıyla varlıkların ve akılların paralel çift aydınlanmaları, Ulrich'in öğretisinde de değişmeden sürer.

Zaten ontolojisinde de aynı yeni-Platoncu etki hissedilmektedir (M. Grabmann). *Nedenler Kitabı*'nın yazarı gibi ona göre de, varlık yaratılan eşyanın ilkidir: *prima rerum creaturum est esse* ve *esse* derken soyut varlığa değil de ardıl belirlemelerinin ardından gelen ve sonuç olarak içinde eriyip kaybolan bütün şekillerin temeli olan ilk şekle işaret etmektedir. Bu ilk *esse* veya ilk şekil, kendisinin Tanrı tarafından yaratılmasının dışında, kendisinden önce hiçbir şeyi varsaymaz, bununla beraber kendisinin yaratılmış olması İlk'ten ayrı olması için yeterlidir, çünkü İlk'in varlığı bir *esse purum*'dur; oysa yaratılmış ilk *esse*, yaratılmış olması nedeniyle varlık olmayanla (*non-etre*) karışıktır. Sayesinde varolduğu nedenle, yani İlk İlkeyle olan ilişkisinde o, sonludur, çünkü bir eşyanın basit akli görüşüdür ve onu meydana getiren aklın ışığında mevcut bir kavram gibidir (*rei est simplex intelligentia sive conceptus stans in lumine intellectus agentis ipsum*); kendisinden sonra gelen ile ilişkisinde yaratılmış ilk *esse*, bilkuvve olarak sonsuzdur, çünkü o, kendiliğinden olana ve başkasında olana (töz ve araz) bölünmektedir ve bu bölünme de sonsuzca devam etmektedir ki, kendisi sonsuz olmasaydı bu da, mümkün olmazdı. Açıkça görünen o ki, bu tür bir oluşum yaratılmamış Varlık'ta yoktur. Fiilîleşmiş ilahi bir düşünce olan bu *esse*, ilahi akıl tarafından meydana getirilmiş bir şekildir ve bu anlamda Ulrich ona İdrak adını vermektedir; bu terim burada hem akli bir töz hem de idrak etme anlamına gelmektedir: *forma a lumine intellectus agentis producta et in simplici illo lumine per intellectionem accepta*. Bu ontoloji, her şekline ışığın yayılması gibi idrak edimi olan ilk yaratılmış tarafından Tanrı'dan geldiği evrensel aydınlanma kozmolojisiyle tamamen uzlaşmaktadır: *prima causa est pura lux formalis e intellectualis, et cum ipsa causet per suam essentiam, aliter enim non esset prima causa, sequitur necessario, quod effectus ejus sit diffusio hujus lucis et formalitatis*. Burada birbirlerini gerektiren yeni-Platoncu temaların hepsinden oluşan bir karışımı bulmaktayız: bilme tarzıyla evrensel hiyerarşik sıralama, aydınlanma, varlığın ve şeklin benzerliği. Bu temaların birinin bile karşılığını Albertus Magnus'ta bulmamak mümkün değildir. Çoğu zaman yapıldığı gibi Albertus Magnus ile Aquinolu Thomas'ın ortaçağ düşüncesini Aristotelesçiliğe yönelttiklerini söylemek doğru olsa da üstadın ve öğrencinin Aristotelesçiliği aynı değildir; bu yüzden Alber-

tus'un düşüncesi, Aquinolu Thomas'ın zihnindeki çizgilerden farklı çizgilere göre, gerçek öğrencilerinde devam etmiştir.

Felsefe tarihinde, öğretisel bir sentezin unsurlarının, bir anlamda, doğal mekânlarına geri dönmek için oradan çıkma eğilimleri bir çeşit kural gibidir. XIII. yüzyılda felsefi teknik olarak Aristotelesçilik hemen hemen muzaffer olmuştu. Herkes veya hemen hemen herkes, problemlerin arkaya atılışını olduğu gibi, onları tartışmak ve çözmek için de Aristotelesçilik yöntemini kullanmıştır; fakat yüzyılın sonlarına doğru Albertus'un öğretisel sentezine aldığı İbn Sina ve Dionysos'tan alıntılanan yeni-Platoncu unsurlar, Aristoteles felsefi kavram malzemesine ve tartışmaların diyalektik yöntemine katkılarını sürdürmekle birlikte, Albertus'un bazı haleflerinin zihinlerinde üstte çıkmayı başarmıştır. 1310 yıllarında vefat etmiş alim, filozof ve teolog Dominiken Dietrich de Freiberg'in (Theodoricus Teutonicus de Vriberg) durumu da böyle görünmektedir.

Dietrich, ilk önce Saxe'da, Freiberg Dominiken manastırında eğitim görmüş ve eğitim vermiş görünmektedir; buradan 1276 yılında eğitimini tamamlamak üzere Paris'e gönderilmiştir. Dietrich, Albertus'un öğrencisi değildir; tersine Albertus ile arasına Proclus'un kesin etkisi girmiş, Eckhart nesline ait düşünürlerden biriydi. Aslında öğretisi Proclus'tan alıntılanan *Nedenler Kitabı*'nın 1180 yılında belki de Cremonalı Gerardo tarafından Latinceye çevrildiğinden beri onun etkisi hep dolaylı bir biçimde vardı. Alain de Lille'in, XII. yüzyılın sonlarından itibaren, *Aphorismi de essentia summae bonitatis* adıyla –ki bu başlık *de bono* teolojik temasının tarihi için önemini göstermeye yeter– bu metni kullandığını gördük. 18 Mayıs 1268 tarihinde Yunan filozofların yorulmak bilmez çevirmeni Dominiken Guillaume de Moerbecke, Viterbe'de *Nedenler Kitabı*'nın doğrudan kaynağı olan Proclus'un *Elementatio theologica* [*Teolojinin Öğeleri*] adlı eserinin çevirisini bitirmek üzereydi. 1281'de Proclus'un üç eserini (*De decem dubitationibus circa providentiam* [*Öngörü Hakkında On Tartışma*], *De providentia et fato* [*Öngörü Kader ve Üzerine*], *De malorum subsistentia* [*Kötülerin Tezi Üzerine*]) ve aynı zamanda Platon'un *Timaios* ve *Parmenides*'i üzerine Proclus'un yorumlarını çevirmiştir. Bu nakillerin etkisi özellikle de Albertus Magnus'un etkisinin egemen olduğu teolojik ve felsefi çevrelerde hemen ve büyük ölçüde hissedilmiştir. Dietrich de Freiberg, Eckhart ve Berthold de Mosburg'da bunun etkisi açıkça görünmektedir: Albertus gibi üç Alman ve onun gibi üç Dominiken söz konusudur.

Dietrich'in eseri önemlidir, bununla beraber yakın bir zamanda ona tamamen sahip olabileceğimizi umut edebiliriz, çünkü eseri, yayıncıların gayretlerini ve cesaretlerini kırmayan kısa incelemeler halindedir. Ona ait olan *De intellectu et intelligibili* [*Id-*

rak ve Akıl Üzerine], *De habitibus [Yetenekler Üzerine]* , *De ente et essentia [Varlık ve Öz Üzerine]*(E. Krebs), *De iride et radialibus impressionibus [Gökkuşağı ve Işınların Etkileri Üzerine]* (J. Wünschmidt), *De tempore [Zaman Üzerine]*, *De mensuris durationis [Sürecin Ölçüleri Üzerine]*(Fr. Stegmüller) risaleleri yayımlanmıştır. Önemleri, başlıklarından hissedilen birçok risalesi daha tanınmayı beklemektedir, örneğin: *De origine rerum praedicamentalium [Katogorik Şeylerin Kökeni Üzerine]*, *De quidditatibus entium [Varlığın Ne Olduğu Üzerine]*, *De luce et ejus origine [Işık ve Işığın Kökeni Üzerine]*, *De intelligentiis et motibus caelorum [İdrakler ve Göklerin Hareketleri Üzerine]*, *De universitate entium [Varlığın Evrenselliği Üzerine]*, *De causis [Nedenler Üzerine]*, *De efficientia Dei [Tanrı'nın Nüfuzu Üzerine]*, *De theologia, quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae [Teloji Üzerine, Bilimin Kusursuz Aklını İzleyen Bilim]*. Bu son başlık, onun en az Ulrich de Strasbourg kadar, teolojinin tamamen bilimsel niteliğini yerleştirme kaygısı taşıyan bir teolog olduğunu doğrulamaktadır, aynı zamanda tamamen bilimsel sorunların da ilgisini çektiğini fark ediyoruz. Günümüzde anladığımız anlamda bilimsel bir zihniyet çerçevesinde gökkuşağı sorununu ele almıştır. Bu konuda sunduğu geometrik çözüm tamamen doğru değildir, fakat gökkuşağının ikili bir yansımadan geldiğini ilk o fark etmiş, her damlacığın eksiksiz bir güneş tayfı oluşturduğunu kabul etmiş ve çeşitli damlacıklardan meydana gelen çeşitli renklerin gözde nasıl toplandığını açıklamıştır. Ayrıca Dietrich, kırılan ışında ve güneş tayfında renklerin doğru sırasını belirlemiş, son olarak da doğru bir geometrik yapıyla da güneşten göze giden eksene göre aynı açı yüksekliğinde bulunan bütün damlacıklar için –öyle ki bu damlacıklar güneş ufukta olduğunda maksimum haline ulaşan bir yay şeklinde olmak zorundadır– geçerli olduğunu ispatlamıştır.

Dietrich'in bilimsel eserini çağdaşlarının bilimsel eserlerine göre konumlandırırken burada dikkate aldığımız tarihçi, XIII. yüzyılın Roger Bacon ve Witelo'nun optik alanındaki araştırmalarına ve çalışmalarına şahit olduğunu söylemektedir. Ortaçağ insanlarının elyazmalarını nasıl yazıp okuyabildiklerini kendi kendilerine soran miyop eskiyazı uzmanları (paleograflar), Dietrich'in *İdrak ve Akıl Üzerine* (s. 193) adlı eserinde meslek erbabını görme duyusunun yardımına çağıranları zikrettiğini, *ut patet de illis, qui vident per berillum et similia*, öğrenmekten mutluluk duyacaklardır kuşkusuz. Demek ki o dönemde büyüteç, hatta gözlük kullanılmaktaydı. "Bacon, 300 yıl sonra keşfedilecek olan teleskopun kâhince hayalini kurmuştu; aynalara kurşun sıvanmaya başlanılmıştı; Bacon içbükey aynaların merkezini keşfetmiştir, Witelo da bunlara parabolik bir şekil kazandırmıştır. Dietrich'in de, *De tribus difficilibus articulis [Üç Zor Konu Üzerine]*adlı eserinde bahsettiği gibi pusulayla denizlerde yolculuk et-

meye başlanıldığı ve Vincent de Beauvais ve Thomas de Cantimpré'nin doğa bilimini büyük ölçüde halka yaydıkları dönemdir. Albertus Magnus'un botanik ve zooloji incelemeleri için yaptıklarına, dikkatli kişisel gözlemlerine, bir sürü saçma efsaneye karşı yönelttiği itirazlara gelince, bunlar bilimler tarihinde ona büyük âlim makamını vermeye yeter. Bütün bunları göz önünde bulundurursak, ortaçağın en büyük teologlarını ve filozoflarını, siyasal bakımdan belirleyici olan iki Papa'yı, İtalyan'ın en büyük şairleri gibi en büyük azizlerini borçlu olduğumuz bu yüzyılın, bilimler tarihi için son derece önemli bir dönem olduğunu kabul etmek zorunda kalırız." (E. Krebs). Bundan daha iyisini söyleyemezdik. Sadece şunu ekleyelim ki, Aristoteles'in etkisi bu noktada botaniğin ve zoolojinin canlanmasını sağladıysa, Platon'un etkisi de özellikle geometride ve optikte hissedilmiştir. Dionysos Areopagos ve İbn Heysem'in optiğinin birbirine bağlı olduklarını söyleyebiliriz; ışık metafiziği, ışık noetikusu ve ışık fiziği birbirine gönderme yapmakta ve karşılıklı birbirini doğrulamaktadır. Bu kuralın doğrulamasını bulmak için Dietrich'in *De iride*'inden [*Gök Kuşağı Üzerine*] *İdrak ve Akıl Üzerine*'sine geçmek yeterlidir.

Eser Proclus'la doludur, İdrakler öğretisini İbn Sina'nın öğretisiyle ve Augustinus'un metinlerinde buna benzer her şeyle birleştirmektedir. Bir kez daha bütün Platonculuklar birbirlerine doğru akmışlardır. İdraklerin veya Akılların faaliyeti, Proclus tarafından tasvir edilen ve başlarına Bir'i yerleştirdiği bu akli tözlerin içteki kaynaması veya kaynaşmasıdır: *super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quamdam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo Per creationem et gubernationem.* Demek ki burada Bir tarafından varlığın *ex nihilo* yaratılışını görmekteyiz ve metnin devamı da Dietrich'in düşüncesinin nasıl işlediği konusunda, söylenebilecek her şeyden daha iyi fikir verecektir: "Augustinus'un *Super Genesim ad litteram*'da [*Doğuşun Gerçek Anlamını Üzerine*] (II:6, 13) yorumladığı gibi, ki orada şunu söyler: Tanrı ışığa veya gökkubbeye ol demiştir vs., yani: Söz, ki bunlar ondaydı, olması için bunları meydana getirdi. Buradan da bu Bir'in, ki Proclus bunu dördüncü sıraya şeylerin hepsinin üstüne yerleştirmiştir, bir aklın verimliliğine sahip olduğu ortaya çıkar." Böylece şimdi sunacağımız varlık hiyerarşisine varırız: Tanrı, ki ona isim verilemez ve her nedenin üstündedir; onun ilk "anlamı," ki bu da Bir'dir veya Söz'dür ve içsel "kaynaması" varlığın yaratılışı olan bir "aktarım"a neden olur; bütün bu öğreti, Proclus veya Augustinus'la doğrulanabilirdi.

Akli bir südur olarak anlaşılan yaratılışın, bütün faal akıllara has bir faaliyet tarzına göre tasavvur edilmesi gerekmektedir. Bütün filozoflar, varlıkların ilk nedenden

itibaren fışkırması konusunda hemfikirdir. Platon, Aristoteles, Platoncu Proclus, *cujus abbreviator fuit Algazel* olan İbn Sina da eşyanın bu düzene göre Tanrı'dan geldiklerini vaaz etmişlerdir: İlk İdrak, ki ondan idrak meydana gelir, birinci semanın ruhu ve birinci sema, ayaltı âleme kadar da böyle devam eder. Bütün bunlar Hıristiyan yaratılış öğretisiyle uyuşmaktadır, çünkü *Nedenler Kitabı*'nın da söylediği gibi yalnızca Tanrı yaratır. Gerçekten de yaratmak, önceden varsayılan bir neden olmadan üretmek anlamına gelir; eşyanın daha sonra birbirinden meydana gelmesi bunların birbirini yaratmasını gerektirmez (*procede enim rem a re non est unam creare aliam*); demek ki ilk yaratılmıştan itibaren bütün eşyanın meydana gelmesini Hıristiyan yaratılış görüşüne ters düşmeden kabul edebiliriz.

Demek ki Dietrich'in psikolojisi ve noetikusu, bir kozmogoninin içinde yer almaktadırlar; faal aklımız, faal akıllar sorununun özel bir durumu gibi görünmektedir. Her akıl bütüncül varlığın veya varlık olarak varlığın suretidir (*similitudo*) ve öz itibariyle öyledir. Bu yüzden akıl her tür idrak edilebiliri üretebilir. Öz itibariyle faal olan o akıl, kalbin hayvanda bulunması gibi ruhun bizzat özünün nedensel ilkesidir. Gerçekten de bilinen akledilirin şeklinin nedenidir, ki bunun idrak edilmesi İskender Afrodisi ve el-Farabî'nin *İdrak ve Akıl Üzerine* incelemelerinde söyledikleri gibi mümkün aklın özünün bütünüdür. Kendi içinde ele alındığında bu mümkün akıl hiçbir pozitif doğaya sahip olmayan ve idrak edilebilir şekli sade bir araz olan salt bir gizilgüçlülüktür. Demek ki faal akıl burada fark edebileceğimiz tek tözsel edimdir ve ruhun şekli olabileceğini kabul edebileceğimiz gibi bunun nedeni olduğu sonucuna da varmalıyız. Dietrich, şu ifadeyle kendi incelemelerini özetlemiştir: *intellectus agens est principium causale intrinsecum in anima, non solum quantum ad operationes ejus intellectuales, sed etiam quantum ad essentiam animae sicut cor in animali.* Ruhun bu nedeninin bütün nedenselliklerinin sonuç olarak çıktığı ilk Neden sayesinde edimde bulunduğu, kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Her faal akıl bireysel bir tözdür. İlk önce söylemsel akli bilgiyi bilecek kabiliyette olan bir töz olarak bireysel bir tözdür; ki bu da bu anlamda basit bir türe ait olmaz; bir de neden olduğu ruhun tözüyle bileşik bir birlik –bir *unum per essentiam*– kurduğu için böyledir. O, *essentialiter unum ens cum essentia animae*'dir. Akli bilgiyi açıklamak için genelde tasavvur edildiği şekliyle soyutlama tek başına yeterli değildir. Önce eşya, algılanır duygular, özel suretler ve tümel niyetli derin düşüncelerle oluşumları olduğu doğrudur; fakat bütün bunlar hâlâ algılanırdır; bunu idrak edilebilire yükseltmek için ve sürekli Tanrı'ya dönük olduğu için bu dönüşümü gerçekleştirebilen faal aklın edimi gerekmektedir. Onun doğasını unutmayalım: nasıl ki bütün diğer

şeyler ilahi İdealardan ileri gelmektedir, o da bütüncül varlığın benzeri olarak ilahi İdealardan ileri gelir ve bu yüzden bunların bilkuvve mevcut olan bilgisi bütüncül olarak ondadır. Onun hakkında sahip olduğu bilgi söylemsel değil de sezgiseldir: *non variatur ejus cognitio de una re ad aliam, sed uno intuitu cognoscendo suum principium, et sic procedendo ad esse cognoscit totam universitatem entium.*

Faal aklın kendine has erdemi, Tanrı'nın mükemmel bir sureti olmasından ileri gelmektedir. Dietrich, *İdrak ve Akıl Üzerine*'sinin (II:37) tarihsel olarak çok önemli bir bölümünde tezini desteklemek için Aziz Augustinus'un birçok metnini toparlamıştır: Bu metinlerde, ruhun bütün varlıkları bilgisinde kapsadığını (*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, IV:6), yalnızca bu bilginin, suretleri değil aynı zamanda eşyanın kendisinin de gömülmüş olduğu ruhun belleğinin gizli hazinesi olduğunu (İtiraflar, X:10), hakikatlerin evrensel ışığının parladığı bu gizli küçük yer olan ve başka bir yerde de *abditum mentis* olarak adlandırdığı (*Teslis Üzerine*, XIV:7, 9) ruhun bu *abstrusior profunditas*'da bulunduğunu (*Teslis Üzerine*, XV:21, 40) okuyabilmekteyiz. Demek ki Dietrich, açıkça Augustinus'un *abditum mentis*'ini Aristoteles'in faal aklına benzetmektedir; *abditum mentis et est intellectus agens*, yani Augustinus'un söylediği gibi insanın akıl yürütmeyle kendisinde keşfettiği bütün doğruyu *bulduğu* bu gizli yer. Orada bulmaktadır ve bulmak ne doğurmak ne de meydana getirmektir, diye belirtir Augustinus; başka bir deyişle dairenin tanımını oluşturan ruh, zaman içinde ebediyeti doğururdu (*Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine*, IV:6). Dietrich, üç incelemeden *oluşan De tribus difficilibus articulis*'inin ikinci incelemesi olan *De visione beatifica*'sında [*Kutsal Görünüm Üzerine*] bu noktayı Thomasçı öğretiyle bilinçli olarak tezat oluşturan bir dizi savla geliştirmektedir: 1. *Abditum mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens in sua essentia, est vere substantia*; 2. *Abditum mentis, quod est intellectus agens, semper stat in lumine actualis Intelligentiae et semper actu intelligit*; 3. *Abditum mentis tali intellectione se ipsum intelligit Per suam essentiam*; 4. *Intellectus Per essentiam est exemplar quoddam et similitudo entis, in eo quod ens et omnia intelligit*; 5. *Intellectus Per essentiam et semper in actu, qualis est intellectus agens, sicut se ipsum, sic omnia alia intelligit Per suam essentiam, eodem modo quo se intelligit, et eadem simplici actione.* Dietrich, bu son savı yorumlarken şunu belirtmiştir: "Madem ki faal akıl, özünden dolayı her varlığın varlık olarak numunesidir ve bu yüzden de akli olarak her varlıktır, o zaman özü sayesinde kendini bilmesini sağlayan basit idrak yoluyla ve Tanrı'da kendi tarzında meydana geldiği gibi –ki bu ilahi tarzdır, çünkü o kendini bilerek her şeyi bilmektedir– bütüncül varlığı bilmektedir." Bütün Aristotelesçilerin (Alexandre, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşt) faal aklıyla, Augustinusçu *abditum mentis* ve insandaki Tanrı sureti arasında kurulan denklemler dizisi mistik bir öğreti değil, Alman mistiklerinin yakında kabul

edecekleri metafizik bir duruştu. Proclus'un izlerini taşıyan bu yeni-Platonculuk, Alman Dominikeni Berthold de Mosburg'un (Bertoldus de Morsburch) eseriyle XIV. yüzyılın ötesinde etki bırakmaya devam edecekti. Eckhart'ın çağdaşı olan Berthold, henüz yayımlanmamış olan geniş bir *Expositio in elementationem Theologicam Procli* bırakmıştır; bu eserde birçok yazar arasında Dietrich de Freiberg ve Ulrich de Strasbourg anılmıştır ve Nicolaus von Kues *De docta ignorantia*'sında [*Bilgisizlik Öğretisi Üzerine*] bu kişileri büyük övgülerle anacaktır.

KAYNAKÇA

ALBERTUS MAGNUS, Oeuvres in *Opera omnia*, A. Borgnet yay., 38 cilt, Paris, Vivès, 1890-1899. — H. Stadler, *Albertus Magnus de Animalibus lib*. XXVI, Münster i. Westf., 2 cilt, 1916 ve 1920. — Albertus Magnus'un hayatı ve ahlakı: Paulus de LOE, *De vita et scriptis beati Alberti Magni*, dans *Analecta Bololandiana*, XIX. c. (1900), s. 257-284; XX. c. (1901), s. 273-316; XXI. c. (1902), s. 361-371. — F. Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zuden schriften Alberts des Grossen*, Freiburg i. Br., 1920 (I., Albertus'un eski biyografyaları; II, Albertus'un hayatı; Eserlerin kronolojisi). — aynı yazardan: *Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen, dans Zeitschrift Für Kath. Theologie*, 1923, s. 475-482. — C. H. Scheeben, *Albert de Grosse, zur Chronologie seines Leben*, Vecht, 1931. — P. G. Meersseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P.*, C. Beyaert, Bruges, 1931 (bu eser, Albertus Magnus'u incelemek için en iyi başlangıç noktasıdır). — M.-M Laurent et M. -J. Congar, *Essai de bibliographie albertienne*, in *Maitre Albert*, Revue Thomiste, Saint- Maximin (Var), s. 198-238.

Uygun olarak görebileceğimiz genel bir inceleme mevcut değildir, fakat kısmi incelemeler iyidir. — Albertus'un kozmografyası için bkz., P. Duhem, *Le système du monde*, cilt V; bilime karşı tutumu için bkz. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Sience*, cilt II, s. 517-592. — Mantık için bkz. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, cilt III (1867), s. 89-107. — Psikoloji ve epistemoloji için bkz. J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenninislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden*, 1881. — A. Schneider, *Die Psycologie Albert des Grossen*, Münster i. Westf., 2 cilt, 1903 et 1906. — Doğa felsefesi için bkz. H. Fronober, *Die lehre von der Materie und Form nach Albert dem grosse*, Breslau, 1909. — A. Rohner, *Das Schöğfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster i. Westf., 1913. — Ahlak için bkz. W. Feiler, *Die Moral des Albertus Magnus*, 1891.

ALBERTUS MAGNUS'UN ETKİSİ: M. Bragmann, *Der Einfluss Albert des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hueber, 1936, cilt II, s. 324-412.

ULRICH DE STRASBOURG. — yayımlanan metinler in J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, O. P., la Summa de Bono, Livre I*, Paris, J. Vrin, 1930. — M. Grabmann, *Des Ulrich Engelberti von Strasbourg O. Pr.* (ölüm 1277) *Abhandlungen De Pulchro. Untersuchungen und texte, dans Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie des Wissenschaften*, 1925. — M. Grabmann, *Studien*

über Ulrich von Strasbourg, in *Mittelalterliches Geistesleben*, München, M. Hueber, 1926, cilt I, s. 147-221. — G. Théry, O. P., *Originalité du plan de la "Summa de bono" d'Ulrich de Strasbourg*, in *Revue Thomiste*, 1922, s. 376-397. — A. Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strasbourg mit besonderer Berüksichtigung ihres Verhaltnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin*, Münster i. Westf., 1928.

PROKLÜS ÇEVİRİSİ: M. Grabmann, *Die Proklosübersetzungen des Wilhem von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, cilt II, s. 413-423.

DİETRİCH DE FREIBERG. — Eng. Krebs, *Meister Dietrich (Teodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft*; Münster i. Westf., 1906 (bir öğreti ve biyografi çalışmasının yanı sıra yayımlanmamış risalelerin incelemesini ve *De intellectu et intelligibili* ve *De habitus* metinlerini içerir) ; — aynı yazardan: "*de esse et essentia*" *de Thierry de Fribourg*, dans *Revue Neoscolastique* risalesi, cilt. XVIII (1911), s. 516-536. — J. Würschmidt. *Dietrich von Freiberg, Ueber den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke*, Münster i. Westf., 1914 (*De iride et radialibus impressionibus* [*Gökkuşağı ve Işınların Etkileri Üzerine*] metni). — Fréd. Stegmüller, *Meister Dietrich von Freiberg ueber die Zeit und das sein*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, cilt XIII (1942), s. 153-221 (*De tempore* ve *De mensuris durationis* metni).

V

AQUINOLU THOMAS'TAN EGIDIO ROMANO'YA (VEYA EGIDIO COLUMNA)

Oluşmasına imkân sağladığı Aziz Thomas'ınkiyle karşılaştırıldığında Albertus Magnus'un eseri, öğretiler ve bunların sistematikleri açısından daha alt bir düzeydedir. Öte yandan şunu kabul etmek gerekir ki üstadın göreli olarak daha az ayrışmış eseri çok çeşitli gizilgücüllük içermekteydi ki, yalnızca bunlardan bir bölümü öğrencisinin eserinde eksiksiz gelişimine ulaşabilirdi. Üstat, Aristotelesçi ampirizmin kullanımında salt bilim için verimli olan öğeleri daha iyi hissetmişti. Aristoteles'in adını saygıyla anıp metafizik ve teolojik bir yapının temeline yerleştirecek yerde, Aristoteles tarafından yaratılmış aleti tekrar işler hale getirmişti. Demek ki kitaplar sayesinde Albertus Magnus yeniden doğayla temasa geçmiştir. Tikele varıldığında kıyasın değerini kaybettiğini ve yalnızca deneyin ispatlayıcı olduğunu bilmekteydi: *experimentum solum certificat in talibus*. Günümüzde eserlerinde bulunan yanlışlara rağmen doğa bilimlerinde tartışılmaz sonuçlar elde edebilecek yetenekte mükemmel bir gözlemci olduğunu fark etmekteyiz. Fakat ortaçağda sahip olunan entelektüel enerji daha çok

dinsel sorunlara harcanmaktaydı ve Aziz Aquinolu Thomas'ın bütün öğretisine de bu sorun egemen olacaktı.

Aziz Thomas, 1224 yılının sonlarında veya 1225 yılının başlarında Aquino yakınlarında Roccasecca şatosunda doğmuştur. 1230 yılında Mont-Cassin manastırında keşiş olmuştur. 1239 yılında Thomas bir süreliğine ailesinin yanına dönmüştür. Aynı yılın sonbaharında Napoli Üniversitesi'ne sanat öğrencisi olarak kaydolmuştur. Bu kentte, 20 yaşındayken (1244) Dominiken olmuştur. Thomas, tarikatın üstad-ı âzamı Johannes Teotonicus (Johannes Zemeka diye de bilinir) birlikte Paris'e doğru yola çıkmıştır. Tarikata girmesine kızan kardeşleri Aquapendente yakınlarında onu ele geçirmiş ve Roccasecca'ya geri getirmişlerdir. Thomas 1245 yılının sonbaharında özgürlüğüne yeniden kavuşmuş ve Albertus Magnus'un yönetiminde teoloji fakültesinde ders aldığı Paris'e gitmiştir. 1248'de Thomas, tarikatın Köln'de yeni kurduğu *Studium generale*'i yönetmekle görevlendirilmiş üstadıyla birlikte Paris'ten ayrılmıştır. 1252 yılının yaz tatiline kadar orada kalmış ve bu tarihte teoloji lisansını hazırlamak için Paris'e dönmüştür. 1256'da Thomas teoloji diplomasını almış, teolojiye hâkim olmak için ders vermeye başlamış ve bu işi Eylül 1256'dan Haziran 1259'da kadar sürdürmüştür. Yukarıda Aziz Bonaventure'yi anlattığımızda bahsi geçen birtakım olaylardan sonra üstat makamına kabul edilmiş; bunun üzerine İtalya'ya dönmüş ve sırasıyla Anagni'de (1259-1261), Orvieto'da (1261-1265), Roma'da (1265-1267) ve Viterbe'de (1267-1268) ders vermiştir. Bu tarihte Thomas, Paris'e dönmek üzere İtalya'dan ayrılır. Paris'e 1269'da varır. 1272'de tekrar Paris'ten ayrılır, 1273'de Napoli'de ders verir ve Ocak 1274'de X. Gregorius'un kişisel çağrısı üzere ikinci Lyon sinoduna katılır. Yolda hastalanınca Fossanova'da kalır ve 7 Mart 1274'de orada ölür.

Aziz Thomas'ın ilk yazıları (*De ente et essentia* [*Varlık ve Öz Üzerine*] ve *Hikmetler Üzerine Yorum)* Paris'e yaptığı ilk ikametinde kaleme alınmıştır; fakat en önemli eserlerini İtalya'da ders verdiği sırada ve Paris'e yaptığı ikinci yolculukta kaleme almıştır. Çok geniş olan eserinin o dönemde bilinen her tür felsefi eser tarzını sergilediği söylenebilir. Yazarının düşüncesini kavramak amacıyla eserlerinin içeriğine yöneldiğimizde genel olarak *Commentaire sur Aristote* [*Aristoteles Üzerine Yorum*], *Sommes* ve *Questions disputées* [*Tartışılan Sorunlar ve Risaleler*] gözümüze çarpmaktadır. *Yorum*, konu edindikleri Aristoteles'in yazılarını açıklamak ve içeriklerini ortaya koymak için birer deneme olarak kabul edilebilir. Demek ki bunlar yorumlama ve eleştiri eserleridir. İncelenen eserler hakkında bize sundukları bilgi açısından bunlar çok önemli eserlerdir; fakat Aziz Thomas'ın kendisi açısından düşüncesinin işleyişini doğrudan gözlememizi sağlamasından dolayı ilgi çekicidir. Teolojide yanlış bulduğu öğretileri

sert bir biçimde reddeden Aziz Thomas, çok farklı felsefelerden içerebileceği hakikat ruhunu çıkarmaya tutkulu bir şekilde meraklıdır. Demek ki felsefi görüşleri tanıttığı eserleriyle yorum getirdiği eserleri birbirinden ayırmamız gerekir; yorum getirdiği eserlerde kaçınmamız gereken iki yaklaşım yanlışlığı vardır: Birinci yanlış bilinçli olarak kendisine çektiği öğretilerin anlamı hakkında yanıldığına inanmak, diğeri ise çoğu zaman kendisinin anladığı anlamda kabul ettiği ifadelerin orijinal anlamını ona yüklemektir. Aziz Thomas hakkında eksiksiz bir inceleme bunları göz ardı edemez. *Hikmetler Üzerine Yorum*, bizlere, sonunda düzelteceği bazı İbn Sinacı ifadelerin cazibesine kapıldığı oluşum sürecindeki düşüncesini göstermektedir. Aristoteles ve Düzmece Dionysos üzerine vazgeçilmez yorumları, felsefesiyle teolojisinin besleneceği iki çok farklı kaynakta da çok güçlü olduğunu göstermektedir. Aziz Thomas'ın doğrudan düşüncesine nüfuz etmek istiyorsak iki *Summa*'sına başvurmamız gerekir. Thomasçı felsefenin eksiksiz ve aynı zamanda mümkün olduğu kadar sadeleştirilmiş sunuşu *Somme theologique* [*Teolojik Risale*] adlı eserinin birinci ve ikinci bölümünde bulunmaktadır. Aziz Thomas'ın düşüncesini ilk önce, bu alana yeni girenler için kaleme aldığı bu bölümlerde aramak gerekir. *Paganlara Karşı Risale* adlı eseri de aynı öğretiyi kapsar, fakat burada bu öğretiyi mümkün olduğu kadar akılcı ispatlar üzerine temellendirmeye çalışmıştır. *Somme theologique*'de [*Teolojik Risale*] çözülmüş sorunların derin tartışmalarını demek ki burada aramak gerekir; bu eserde bu sorunlar, ele alınmış, çeşitli yönlere evirilip çevrilmiş, sayısız itirazlara tabi tutulmuş ve bu çeşitli sınavlardan geçtikten sonra çözümler kesin doğru olarak kabul görmüştür. Son olarak sorunların yeni bir derinleştirilmesinin gerekli görüldüğü durumlar için de, *Tartışılan Sorunlar* ve *Quodlibeta*'larda bunları aramamız gerekir. Örneğin *Questions de Veritate* [*Hakikat Üzerine Araştırmalar*] veya *De Potentia* gibi bazı tartışılan soruların, Aziz Thomas'ın düşüncesini çok iyi kavramak isteyenler için bilinmesi, iki *Risale* kadar kaçınılmazdır.

İki koşul Thomasçı felsefenin gelişimine egemendir: Akıl ile iman arasındaki ayrım, aynı zamanda bunların zorunlu uzlaşması. Felsefenin bütün alanı, tamamen akla bağlıdır, yani filozof, yalnızca kendi kaynaklarıyla ispatlanabilir ve doğal ışıkta ulaşılabilir olanın dışında hiçbir şeyi kabul etmemelidir. Bunun tersine teoloji, vahiy, yani nihayetinde Tanrı'nın otoritesini temel alır. İmanın maddeleri, bizlerin anlamlarına tamamen nüfuz edemediğimiz ifadeler içinde yer alan ve anlamasak da oldukları gibi kabul etmemiz gereken doğaüstü kaynaklı bilgilerdir. Bir filozof, her zaman, ispatının ilkelerini akılda arayarak kanıtlar; bir teolog ise, ilk ilkelerini vahiyde arayarak kanıtlar. İki alanın böylece sınırlarını belirledikten sonra bunların belli sayıdaki du-

ruşunun ortak olduğunu fark ederiz. Her şeyden önce, bunların nihai sonuçları arasındaki haklı uzlaşmaları kesindir, olgu olarak ne kadar bu uzlaşma görünmese de ... Doğru kullandığımızda ne akıl kaynağı Tanrı olduğu için ne de vahiy bizi yanıltır. Bununla beraber hakikatin hakikatle uzlaşması zorunludur. Demek ki şu kesindir ki, zihnimiz imanın verilerini tamamen anlayabilseydi doğru ve akledilir ve kesintisiz bir ilişki zinciriyle felsefi hakikatin vahyin hakikatiyle kesintisiz bir silsile içinde ilişkileneceği kesindir. Buradan da şu sonuç çıkar ki ne zaman felsefi bir sonuç dogmaya ters düşerse, bu sonucun yanlış olduğunun kesin işaretidir. Bu durumda kendini eleştirmek ve hangi noktada yanlış yapıldığını bulmak gerekli şekilde uyarılan akla düşer. Bununla beraber felsefeyi ve teolojiyi tek bir yöntemle ele alamama durumumuz bunların ideal olarak tek bir hakikat oluşturduklarını tasavvur etmemizi yasaklamaz. Tam tersine imanın verilerinin akli yorumlarını mümkün olduğunca ileri götürmeli, akıldan vahye yükselmeli ve vahiyden de tekrar akla inmeliyiz. Veri olarak dogmadan yola çıkmalıyız. Onu tanımlamalı, içeriğini geliştirmeli, hatta iyi seçilmiş benzeşimlerle ve tutarlı nedenlerle aklımızın onun anlamı nerede bulabileceğini göstermeliyiz, işte kutsal bilimin eseri budur. Demek ki teoloji olarak teoloji, ispatını vahiyden yola çıkarak geliştirir ve bu anlamda onunla ilgilenmemize gerek yoktur. Fakat kendi ilkelerinden yola çıkan aklın gerçekleştirdiği eserin durumu bambaşkadır. Her şeyden önce imanın verileriyle tezat oluşturan felsefelerin kaderlerini çözüme kavuşturabilir. Söz konusu çelişki bir yanlışa işaret ettiğine göre ve bu yanlış da ilahi vahiyde bulunamayacağına göre yanlış olsa olsa felsefededir. Bu andan itibaren ya felsefelerin yanıldıklarını gösteririz ya da akli kanıtın imkânsız olduğu ve dolayısıyla kararın imana ait olduğu bir alanda ispat yapabilecekleri sanısına kapıldıklarını gösteririz. Böyle bir durumda vahiy yalnızca hatayı göstermek için müdahale eder, fakat bunu kendi adına değil yalnızca akıl adına yapar.

İkinci bir görev ise, ki bu görev daha pozitif ve yapıcıdır, felsefeye düşer. Kutsal Metnin öğretisinde ispatlanamaz şeyler ve gizem bulunur, fakat aynı zamanda idrak edilebilir ve ispatlanabilir şeyler de mevcuttur. Bununla beraber bize seçim yapma hakkı tanındığında iman etmektense anlamak daha iyidir. Tanrı şöyle demiştir: *Ego sum qui sum*. Bu söz, cahilin Tanrı'nın varlığına iman etmesi için yeterlidir; ama hedefi varlık olarak varlık olan metafizikçiyi, bu sözün varolan Tanrı hakkında bizlere neler öğrettiğini araştırmaktan men etmez. Demek ki birbirinden tamamen ayrı iki teoloji vardır; bunlar, bizim sonlu zihinlerimizde birbirlerini devam ettirmeseler de birbiriyle uzlaşabilen ve birbirini tamamlayan iki teolojidir: Dogmadan yola çıkan vahyedilmiş teoloji ve aklın geliştirdiği doğal teoloji.

Doğal teoloji, felsefenin tamamı değildir; sadece onun bir parçasıdır veya daha doğrusu onun ulaştığı noktadır. Felsefenin bu bölümü, Aziz Thomas'ın en derin olarak geliştirdiği ve kendisini orijinal bir deha olarak sunduğu bölümdür. İster fizik, ister fizyoloji, ister gök taşları söz konusu olsun Aziz Thomas bu alanlarda Aristoteles'in talebesidir; fakat Tanrı, eşyanın tekvini ve bunların Tanrı'ya geri dönmesi söz konusu olduğunda, Aziz Thomas kendisi olur. İman sayesinde hangi sona doğru ilerlediğini bilmekte ve burada da aklın kaynakları sayesinde ilerlemektedir. Demek ki bu felsefi eserde teolojinin belirgin etkisi kesindir ve eserin planını sağlayacak olan da teolojidir. Burada dıştan gelen herhangi bir zorunluluk yoktur. Aziz Thomas, isteseydi, tamamen felsefi düzlemde tasavvur edilmiş ve akıl için ayan beyan ortada olan unsurlardan yola çıkarak bir metafizik, bir kozmoloji, bir psikoloji ve bir ahlak kaleme alabilirdi. Fakat onun sistematik eserlerinin teoloji külliyatları olduğu bir gerçektir ve dolayısıyla bize açıkladığı felsefe de teolojik bir düzene göre sunulmuştur. İlk bildiğimiz şeyler, algılanır şeylerdir, fakat Tanrı'nın bizlere açıkladığı ilk şey onun varlığıdır; demek ki teolojik açıdan başlangıç noktası, felsefenin ancak uzun bir hazırlık sonucunda varabildiği noktadır. İlerlediğimiz yolda çözülmüş sorunlar olduğunu varsaymak gerekecektir; fakat bunlar gerçekten böyledir ve akıl da beklediği için bir şey kaybetmez. Şunu da ekleyelim ki, bu çare salt felsefi açıdan bile avantajlar sunmaktadır. Bütüncül sorunu çözülmüş sayarak ve kendi tarafından iyi bilinen şeyin bizim sonlu zihinlerimiz tarafından da iyi bilineceğini kabul ederek, felsefe hakkında, gerçekle derinden uzlaştığı kuşku götürmeyen sistematik bir tanım yapmış oluruz. Bundan dolayı da bu şekilde anlaşılan teoloji, bizleri Tanrı'nın ilke ve gayesi olduğu evreni temaşa etmeye davet etmektedir. Sorunun bu şekilde tersten ele alınması sayesinde, bilgimizin ilkeleri eşyanın ilkeleri olsaydı ortaya koyma hakkına sahip olacağımız âlemin sistemini ana hatlarıyla çizebilirdik.

İzlemeye karar verdiğimiz sıraya göre Tanrı'dan yola çıkmamız uygun olur. Onun varlığının ispatı gerekli ve mümkündür. Gereklidir, çünkü Tanrı'nın varlığı ayan beyan ortada değildir; böyle bir konuda ayan beyanlık ilahi öze uygun bir kavramımız olsaydı mümkün olurdu; bu durumda onun varlığı özünde mündemiç olarak ortaya çıkar. Fakat Tanrı sonsuz bir varlıktır ve bunun kavramına sahip olmadığı için sınırlı olan zihnimiz bizzat sonsuzluğunun gerekli kıldığı varolma zorunluluğunu göremez; demek ki bizim akıl yürütme yoluyla göremediğimiz bu varoluşu sonuca ulaştırmalıyız. Böylece Aziz Anselmus'un bizlere açtığı ontolojik kanıtlama yolu kapatılmış bulunmaktadır; fakat Aristoteles'in gösterdiği yol açıktır. Doğaları bizimkiyle orantılı olan algılanır eşyada, Tanrı'ya yükselmek için bir destek noktası arayalım.

Thomasçı kanıtların hepsi, iki farklı unsuru ortaya koymaktadır: bir açıklama gerektiren algılanır bir gerçeğin gözlemi ve temelinde bu gerçeğinin doruk noktasında ise Tanrı'nın yer aldığı nedensel bir dizinin teyidi. En belirgin yol, hareketten yola çıkandır. Evrende hareket vardı; açıklanması gereken budur ve bu kanıtın üstünlüğü de, diğer kanıtlardan daha kesin olması değil başlangıç noktasının daha kolay anlaşılır olmasıdır. Her hareketin bir nedeni vardır ve bu neden de hareket içindeki varlığın dışında olmalıdır; çünkü aynı anda ve aynı açıdan hem muharrik ilke hem de hareket eden eşya olamaz. Fakat muharrikin kendisi de başka bir muharrikle hareket ettirilmeli ve bu başka muharrik de başka bir muharrikle hareket etmelidir. Demek ki ya nedenler dizisi sonsuzluğunu ve başlangıç noktası olmadığını kabul etmek gerekir ki, bu durumda hiçbir şey niye hareket olduğunu açıklayamaz; ya da bu dizi sonludur ve bir başlangıç noktası bulunmaktadır ve bu ilk nokta da Tanrı'dan başka bir şey olamaz.

Algılanabilir şeyler, sadece hareket sorununu gündeme getirmez. Çünkü eşya hem hareket eder hem de hareket etmeden önce vardır ve gerçekten varolduğu ölçüde belli bir mükemmellik derecesine sahiptir. Bununla beraber hareketin nedenleri hakkında söylediklerimizi genel nedenler için de söyleyebiliriz. Hiçbir şey kendisinin etkili nedeni olamaz, çünkü gerçekleşmek için neden olarak kendinden önce varolmak gerekir ki bir sonucu olsun. Demek ki her etkili neden bir başka etkili nedeni gerektirir ki bu da bir başka neden gerektirir. Fakat bu nedenler kendi aralarında arazi bir ilişkiyi desteklemez; tersine belli bir sıraya göre birbirini koşullandırmaktadır ve bu yüzden de her etkili neden bir sonrakini gerçekten açıklar. Eğer durum böyleyse ilk neden, dizinin ortasındaki nedeni açıklar ve ortadaki neden de sonuncu nedeni açıklar. Demek ki ortadaki neden ve son neden olması için dizinin bir ilk nedeni olması gerekir ki bu ilk etkili neden de Tanrı'dır.

Şimdi de varlığın kendisini ele alalım. Bize sunulan varlık sürekli oluşum halindedir; bazı şeyler birbirini doğurur, demek ki varolabilirler; başka varlıklar ise bozulur, demek ki bunlar varolmayabilirlerdi. Varolabilmek veya varolmayabilmek, zorunlu bir varoluşa sahip olmamaktır; bununla beraber zorunlu olan varolmak için bir nedene ihtiyaç duymaz ve tam anlamıyla zorunlu olduğu için kendiliğinden vardır; oysa mümkün olan, varoluşunun yeterli nedenine kendi içinde sahip değildir ve mutlak anlamda eşyada sadece mümkün olan olsaydı o zaman hiçbir şey olmazdı. Olabilecek olanın olması için, her şeyden önce bir şeyin varolması ve onu var etmesi gerekir. Bu da şu anlama gelir ki, bir şey varsa o zaman bir yerlerde zorunlu bir şey de vardır. Bununla beraber burada bu zorunlu olan, bir neden veya sonsuz olmayan

bir dizi neden gerektirir ve kendiliğinden zorunlu olan varlık, zorunlu oluşlarını borçlu oldukları bütün varlıkların nedeni Tanrı'dan başka bir şey olamaz.

Dördüncü bir yol, eşyalarda gözlemlediğimiz mükemmellik hiyerarşi derecelerinden geçmektedir. İyilikte, hakikatte, asalette ve bu tür diğer mükemmelliklerde dereceler vardır. Bununla beraber az ya da çok olan, mutlak olan bir karşılaştırma noktasını her zaman varsaymaktadır. Demek ki kendiliğinden bir doğru ve bir iyilik vardır, yani nihayetinde diğer varlıkların nedeni olan ve bizim de Tanrı adını verdiğimiz bir kendiliğinden varlık vardır.

Beşinci yol, eşyanın düzenini temel alır. Kendileri bilgiden yoksun olmalarına rağmen doğal cisimlerin bütün işlemleri, bir gayeye yöneliktir. Gayelerine ulaştıkları düzenlilik bunların rasgele buna ulaşmadıklarını göstermektedir ve bu düzenlilik de ancak niyetli ve istenilmiş olabilir. Madem ki bunlar bilgiden yoksunlar, birinin onların yerine bilmesi gerekmektedir ve eşyanın gayesini düzenleyen bu İlk İdrak'e Tanrı demekteyiz.

Görünürde ne kadar çeşitli görünse de Tanrı'ya giden bu "yollar" gizli bir bağla kendi aralarında iletişim içindedirler. Bunların her biri, şu gözlemden yola çıkmaktadır: En azından yönlerinden birine göre gerçeklikte verilen belli bir varlık, kendi içinde kendi varoluşunun yeterli nedenine sahip değildir. Hareket ve eşyanın düzeni için doğru olan, bizzat kendi varlıklarının nedeni için de doğrudur. Her varlık "olan bir şey"dir ve öngörülen eşyanın doğası veya özü ne olursa olsun asla onun varoluşunu zorunlu kılmaz. Bir insan, bir at, bir ağaç gerçek varlıklardır, yani bizzat varoluşun kendisi olmayan tözlerdir, bunlar yalnızca varolan bir insan, varolan bir at veya varolan bir ağaçtırlar. Demek ki şunu söyleyebiliriz ki, her gerçek varlığın özü varoluşundan farklıdır ve kendiliğinden olmayanın kendine varoluş verebileceğini varsaymazsak –ki bu tamamen saçmalıktır– şu sonuca varırız ki, varoluşu doğasından ayrı olan her şey varoluşunu başkasından elde etmiştir. Bununla beraber başkası sayesinde varolan, kendiliğinden varolandan başka bir ilk nedene sahip olamaz. Demek ki bu tür bütün varoluşların ilk nedeni olarak, özü ve varoluşu bir olan bir varlık olmak durumundadır. İşte Tanrı olarak adlandırdığımız da bu varlıktır.

Böylece metafizikçi, yalnızca akıl yoluyla, Tanrı'nın, insanların kendisini tanımaları için kendine verdiği ismin –*Ego sum qui sum* (Göç, III:13)– altında gizli bulunan felsefi hakikate ulaşmıştır. Tanrı, saf varolma edimidir, yani varoluş bahşedilmiş Bir veya İyilik veya Düşünce gibi herhangi bir öz değildir; varlığına ilahi bir gerçekliğinin özelliği olarak atfedilen, Ebedilik veya Değişmezlik veya Zorunluluk gibi apaçık belli bir varolma şekli de değildir; kendiliğinden ortaya konan ve eklenen her şey onu be-

lirlerken sınırlayacağı için hiçbir eklenti olmadan bizzat Varolma'dır (*ipsum esse*). Tanrı'da öz varoluşla aynıdır, derken şunu söylemek isteriz: Diğer varlıklarda öz olarak adlandırdığımız şey, O'nda bizzat varolma edimidir. Demek ki burada söz konusu olan Tanrı'yı sıfatlarından birine benzetmek değil de, bu sıfatları gerçekten Tanrı'nın sıfatı haline getirmektir. Tanrı salt Varolmaysa, bu durumda, varlığın bizzat mutlak bütünlüğüdür, dolayısıyla da sonsuzdur. Tanrı sonsuz varlıksa, bu durumda da tamamlaması gereken eksik herhangi bir şeyi yoktur, onda herhangi bir değişim tasavvur edilemez, dolayısıyla da değişmezdir ve ebedidir ve ona atfedilmesi gereken diğer mükemmellikleri de taşır. Bununla beraber ona bütün bu mükemmellikleri atfetmek gerekir, çünkü mutlak varolma eylemi sonsuzsa, demek ki o varlık mahiyetindedir ve dolayısıyla da mükemmeldir.

Onu ifade ettiğimiz dilin çeşitli yetersizlikleri de buradan kaynaklanır. Varolduğunu ileri sürdüğümüz bu Tanrı, ne olduğuna nüfuz etmemize izin vermemektedir. O sonsuzdur ve bizim zihinlerimiz sonludur; demek ki içeriğini tamamen anlayabileceğimizi asla ileri sürmeden onun hakkında elimizden geldiğince dış görüşler elde etmeliyiz. Birinci yöntem biçimi, ilahi özden ona ait olamayacak şeyleri reddetmektir. Tanrı fikrinden yavaş yavaş hareketi, değişimi, edilgenliği, bileşimi çıkartarak onu hareketsiz, değişmez, eylem olarak mükemmel ve mutlak anlamda ayrı bir varlık olarak ortaya koyarız; bu yadsıma yoludur. İkinci yöntem ise, Tanrı'yla eşya arasındaki benzeştirme kurarak onu adlandırmaya çalışmaktır. Neden ile sonuç arasında mecburi bir ilişki, dolayısıyla da belli bir benzerlik vardır. Neden sonsuz ve sonuç da sonlu olunca, doğal olarak sonuçta gözlemlenen özelliklerin oldukları gibi nedende bulunduklarını söyleyemeyiz, fakat sonuçlarda varolan şeyler, varolma tarzları nasıl olursa olsun nedende de önceden varolmalıdır. Bu anlamda sonsuz olarak tasavvur ederek mahlukta gölgesini bulduğumuz bütün mükemmellikleri Tanrı'ya atfederiz. Böylece Tanrı'nın mükemmel, son derece iyi, tek, akıllı, her şeyi bilen, iradeci, özgür ve mutlak kudretli olduğunu söyleriz; bütün bu sıfatlar sonuç olarak Tanrı'nın saf varolma eyleminin sonsuz ve tamamen bir olan mükemmelliğinin yalnızca bir yönüdür.

Nedensellik ilkesiyle Tanrı'nın varoluşunu ispatladığımızda aynı zamanda da Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olduğunu ortaya koymuş oluruz. O mutlak ve sonsuz varolma olduğu için Tanrı bütün mahlukların varlıklarını ve mükemmelliklerini gizilgüç olarak kendiliğinden içinde taşır; varlıkların evrensel nedenden südur etme tarzına yaratılış denir. Bu fikri tanımlamak için üç şeye dikkat edilmelidir. Birinci olarak, varoluş sorunu şu veya bu özel eşya için değil de varolanın tümü için geçerlidir.

İkinci olarak, varolan her şeyin zuhurunu açıklamak söz konusu olduğu için bizzat varoluşun bağışından başka bir şey olamaz: hiçbir şey yoktur, ne eşya, ne hareket, ne zaman; oysa birden eşyanın evreni, hareket ve zamanla birlikte mahluk zuhur etmiştir. Yaratılışın *totius esse* olduğunu söylemek, bunun *ex nihilo* olduğunu söylemektir. Üçüncü olarak yaratılış, tanım itibariyle hiçbir maddeyi önceden varsaymıyorsa, yine tanım itibariyle kendisi saf varolma eylemi olduğu için sonlu varolma eylemlerine neden olabilecek yaratıcı bir özü önceden varsaymaktadır.

Bu koşulları ortaya koyduktan sonra bir yaratılışın mümkün olduğunu tasavvur edebilir ve bunun da özgür olması gerektiğini görürüz. Gerçekten de saf varolma Edimi, âlem varolmasa da eksik kalmaz ve âlem varsa fazladan bir şey kazanmaz. Mahlukların varlığı, Tanrı'ya göre kökten bir olumsallıktır ve yaratılış eğer kendisi ortaya çıkarsa özgür bir edimdir, dediğimizde de ifade ettiğimiz budur. Bununla beraber o kendi kendini üretemez, çünkü Tanrı'yı, Aristoteles'in yaptığı gibi yalnızca düşüncenin değil de, aynı zamanda varoluşun da saf Edimi olarak kabul edersek yaratılış için gerekli olan üç koşul da yerine getirilmiş olur: varolan her şeyin bizzat varoluşunun üretimi söz konusudur, demek ki *ex nihilo* bir üretim söz konusudur ve bu üretimin nedeni de ilahi varolmanın mükemmelliğinde bulunur. Yaratılıştan meydana geldiği şekliyle mahluk ile yaratan arasındaki ilişkiye katılım adı verilir. Şunu da hemen fark ederiz ki herhangi bir panteist anlam içermeden bu ifade, bunun tersine bu panteizmi dışlamayı hedeflemektedir. Katılım, yaratılışı akledilir kılan mahluku yaratıcıya bağlayan bağı ifade ettiği gibi, birbirlerine karışmalarını yasaklayan ayrılığı da ifade etmektedir. Saf edime veya Tanrı'nın mükemmelliğine katılmak, Tanrı'da önceden varolan bir mükemmelliğe sahip olmaktır. Orada bu mükemmellik mahlukun zuhuruyla çoğalmadan ve azalmadan bulunur ve mahluk da sınırlı ve sonlu tarzına göre bunu üretir. Katılmak, katıldığımız şeyin bir parçası olmak değildir, varlığını başka bir varlıktan elde etmek ve almaktır ve bunu ondan almış olmak, ona ait olmadığımızı ispatlayan şeydir.

Böylece mahluk, sonsuz bir biçimde yaratıcının altında bulunmaktadır, öyle ki Tanrı ile eşya arasında değil de eşya ile Tanrı arasında gerçek bir ilişki vardır. Gerçekten de âlem, ilahi özde herhangi bir değişiklik meydana gelmeden vücuda gelir; bununla beraber evren, bir çeşit doğal bir zorunluluktan dolayı Tanrı'dan çıkmamıştır, aynı zamanda bir idrakin ve iradenin ürünü olduğu da açıktır. Tanrı'nın tüm etkileri onda önceden vardır; fakat o, sonsuz bir idrak olduğu için ve idraki kendisinin bizzat varlığı olduğu için bütün sonuçlar onda, idrak edilebilir varlık tarzına göre önceden mevcut bulunmaktadır. Demek ki Tanrı bütün etkilerini, meydana getirmeden

önce bilmektedir ve onları bildiği için meydana getiriyorsa bunun nedeni bunu istemiş olmasıdır. Âlemde egemen olan düzen ve gayenin sadece görünümü bile, eşyayı bir çeşit zorunluluktan dolayı meydana getiren gözü kör bir doğa olmadığını, tam tersine bunları özgürce seçen bir inayet olduğunu göstermeye yeter.

Bu açıdan baktığımızda tek bir varlığın çokluğu nasıl bir anda ve doğrudan meydana getirdiğini tasavvur edebiliriz. Bazı Arap filozofları ve özellikle de İbn Sina, tek bir nedenden tek bir sonuç çıkabileceğine inanırlar. Buradan da Tanrı'nın bir mahluk yarattığı, bu mahlukun başka bir mahluk yarattığı vs. sonucuna varırlar. Fakat Augustinus, bu sorunun çözümünü çok önceden sunmuştu. Madem ki Tanrı saf idraktir, bu durumda kendi içinde bütün idrak edilebilirleri, yani henüz düşüncede varolan ve daha sonra eşyanın şekli olacak şekilleri kapsamalıdır. Eşyanın idea adını verdiğimiz bu şekilleri, yaratılacak olan eşyanın modelleri ve ilahi bilginin nesneleri gibi Tanrı'da önceden vardır. Tanrı kendisini kendi içinde olduğu şekliyle değil de mahlukat tarafından katılınabilecek şekilde bilerek İdeaları bilir. Bir mahlukun İdeası, bu mahlukun mükemmelliğinin mümkün bir katılımı hakkında Tanrı'nın bilgisidir. Ve böylece Tanrı ilahi birliği tehlikeye atmadan çok fazla sayıda eşya meydana getirebilir.

Geriye evrenin ne zaman yaratıldığını bilmek kalır. Arap filozofları ve özellikle de İbn Rüşt, âlemin ezeli olduğunu öğreterek Aristoteles'in gerçek düşüncesini yorumladıklarını iddia etmektedirler. Tanrı her şeyin ilk nedenidir, fakat sonsuz ve değişmez, aynı zamanda da ezeli olarak varolan bu neden, sonuçlarını da ebedi olarak meydana getirir. Tam tersine Aziz Bonaventure'nin de aralarında yer aldığı başkaları, âlemin ezeli olarak varolmadığını akli olarak ispatladıklarını iddia ederler. Albertus Magnus'la bu konuda hemfikir olan Thomas, her iki tarafın da kendi tezlerinin lehine gerçekçi savlar öne sürebileceklerini düşünmüştür, fakat her iki tarafın varsayımı ispatlanabilir değildir. Ortaya konmak istenilen şey ne olursa olsun, ispatın ilkesini, eşyanın bizzat kendisinde veya onları yaratan ilahi iradede aramaktan başka bir şey yapamayız. İspat etmek, bir özelliğin söz konusu nesneye ait olduğunu göstermek için bu nesnenin özünden yola çıkmaktır. Bu durumda yaratılmış evrenin içinde bulunan eşyanın özünden yola çıkarsak kendiliğinden varoluşundan ayrı olduğu için kendi içinde ele alınan her özün zaman açısından bağımsız olduğunu görürüz. Göğün, insanın veya taşın özünün tanımı bütün tanımlar gibi zamandışıdır. Bu tanım, göğün, insanın veya taşın olup olmadığı konusunda olduğu gibi her zaman varolup olmadığı konusunda da bize bilgi vermez. Demek ki âlemin değerlendirilmesi bize bir çare sunmaz. Aynı şekilde ilk nedenin –yani Tanrı'nın– değerlendirilmesi de çözüm sunmaz.

Tanrı özgürce âlemi istemişse, bunu ezelden beri mi yoksa zorunlu olarak zaman içinde mi istediğini bilmemiz mutlak anlamda imkânsızdır. Kendi görüşümüzü oluşturmak için geriye kalan tek temel, imanımızın temel aldığı vahiy sayesinde Tanrı'nın iradesini bizlere göstermiş olmasıdır. Madem ki akıl bu konuda karar veremez ve Tanrı da bizlere bilgi sunmuştur, o zaman âlemin başladığına inanmalıyız, fakat bunu ispat edemeyiz ve her şeyi, eşyayı kesinlik açısından ele aldığımızda bunu bilmemekteyiz: *mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.* Evren varlığını akıllı, hatta mükemmel bir nedene borçluysa, şu sonuç ortaya çıkar: Evrenin mükemmel olmaması yaratıcısına atfedilemez. Tanrı âlemi belli bir mükemmellik ve belli bir varlık derecesi içermesi açısından yaratmıştır; fakat kötülük, tam anlamıyla hiçbir şeydir; kötülük, bir varlıktan çok bir varlık yokluğudur; bu kötülük her mahlukun içerdiği kaçınılmaz sınırlamadan kaynaklanır ve Tanrı'nın âlemi yarattığı gibi içinde bulunan kötülüğü de yarattığını söylemek, Tanrı hiçliği yarattı demeye varır. Aslında yaratılış ilk anından itibaren Tanrı ile eşya arasında sonsuz bir uzaklaşmayı içerir; âlem ile Tanrı'yı bir tutmak kaçınılmaz olarak yetersizdir ve hiçbir mahluk, ilahi mükemmelliğin bütününü elde edemez, çünkü mükemmellikler, Tanrı'dan mahluka bir çeşit inişle, eksilmeyle geçer. Bu inişe göre gerçekleşen düzen, evrenin özel oluşumunu yöneten yasanın kendisidir: Bütün varlıklar bir hiyerarşik mükemmellik düzenine göre yer alırlar: en mükemmellerden –ki bunlar meleklerdir– en az mükemmel olanlara –ki bunlar cisimlerdir– gider, öyle ki her üstün türün en alt derecesi, her alt türün en yüksek derecesine denk düşer.

Yaratılışın en üst noktasında melekler bulunur. Bunlar gayri-cismani, hatta gayrimaddi mahluklardır; demek ki Aziz Thomas, yaratılmış olan her şeyin maddeden ve şekilden oluştuğunu savunan Aziz Bonaventure ve diğer Fransisken din âlimlerine bu konuda katılmamaktadır. Aziz Thomas, yaratılışın ilk derecesini mümkün olduğunca Tanrı'ya yakın kılmak için mahluk haline uyumlu olabilecek en yüksek mükemmellik derecesini meleklere vermek istemiştir; bununla beraber mükemmelliğe basitlik [bileşik olmama] eşlik eder; bu durumda melekleri bir mahlukun olabileceği kadar basit olarak tasavvur etmek gerekir. Bu basitlik, tabii ki bütüncül olamaz, çünkü melekler her tür bileşimden mutlak anlamda arınmış olsalardı saf edimin kendisi, yani Tanrı olurlardı. Mahluk olan melekler, Tanrı'dan varoluşu almışlardır, demek ki bütün mahluklar gibi, varlıklara öz ile varoluş arasındaki ayrımı dayatan yasaya tabidirler. Fakat bu zorunlu ayrım, Tanrı'nın sonsuzca altında bulunmalarına yeter ve böylece melekler de başka bir ayrıma sahip değildirler. Bunların maddesi yoktur, dolayısıyla kelimenin genel anlamında bireyselleşme ilkesine de sahip değildirler. Me-

leklerin her biri, bir bireyden çok bir türdür; her melek tek başına, cisimlere kadar inen merdivende indirgenemez bir basamak oluşturur; bunların her biri hemen üstü olan melekten idrak edilebilir türleri alır, bu da ilahi ışığın ilk kırılmasıdır ve bunların her biri, bu aydınlanmayı, bir alt melek aklına uyarlamak için biraz söndürür ve biraz parçalarlar.

Aşağı doğru inen bu mahlukat hiyerarşisinde insanın ve dolayısıyla maddenin zuhuru, karakteristik bir dereceyi belirler. Ruhundan dolayı insan gayri-maddi varlıklara aittir, fakat onun ruhu, meleklerde olduğu gibi saf bir İdrak değil, sadece basit bir akıldır. Akıldır çünkü o hâlâ bir idrak etme ilkesidir ve belli ölçüde idrak edilebiliri bilebilir; fakat İdrak değildir, çünkü bir bedenle bütünleşebilmektedir. Gerçekten de ruh, akli bir tözdür; fakat o zorunlu olarak bedenin şeklidir ve bütün madde ve şekil oluşumlarla aynı nitelikte olan fiziki bir oluşumu bu bedenle oluşturmak durumundadır. Bu yüzden insan ruhu, akıllı mahlukların son derecesinde yer alır; ilahi aklın mükemmelliklerinden en uzakta bulunanıdır. Bunun tersine bir bedenin şekli olması nedeniyle bedene egemen olduğu ve onu aştığı için insan ruhu, sınırları belirler ve saf Akıllarla cisimlerin alanı arasında bir sınır çizgisi gibidir.

Her varolma tarzına bir bilme tarzı karşılık gelir. Ayrı tözlerin basitliğini terk eden insan ruhu, idrak edilebiliri doğrudan kavrama hakkını da kaybetmiştir. Kuşkusuz bizde ilahi ışının zayıflamış bir ışığı kalmıştır; çünkü eşyada bunların oluşmasından önce varolan idrak edilebilirin izlerini bulabilmekteyiz, Tanrı'nın merkezi olduğu aydınlanmaya hâlâ belli noktalarda katılmaktayız. Her insan ruhunun sahip olduğu faal akıl, bizim bütün normal melekelerimiz arasında meleklere en çok yaklaştığımız melekedir. Bununla beraber aklımız, bizlere, tamamen oluşmuş akledilir türleri sunmamaktadır; eşyanın üzerine yansıttığı beyaz ışık huzmesi, onları aydınlatabilir, fakat kendisi hiçbir suret yansıtmaz. En yüksek işlevi, ilk ilkelerin bilgisidir; bu ilkeler bizde gizilgüç olarak önceden vardır ve aklın ilk kavramlarıdır. Bunları gizilgüç olarak kapsamak ve oluşturabilmek faal aklın mükemmelliğidir, fakat algılanır eşyanın soyut türlerinden yola çıkarak bunları oluşturabilmesi onun bir zayıflığıdır. Demek ki bilgimizin kaynağı, algılarımızdır; beşeri bilgiyi açıklamak, maddi eşya, algılar ve akıl arasında oluşan işbirliğini tanımlamaktır.

Bedenden ve bu bedenin şeklinden oluşan insan, doğadan oluşan, yani her biri kendi şekline sahip maddi cisimlerden oluşan bir evrenin içinde bulunur. Bu doğaları özelleştiren ve tikelleştiren unsur, bunların her birinin maddesidir; bunun tersine kapsadıkları tümel unsur şekilleridir; demek ki bilmek, eşyadan içlerinde bulunan tümeli çıkartmak olacaktır. İnsan aklının en karakteristik işleminin rolü bu olacaktır;

buna da soyutlama adını veririz. Algılanır nesneler, orada izler bırakarak gayri-maddi türler aracılığıyla duyular üzerinde etki bırakırlar; maddeden arınmış olsalar da bu türler, ileri geldikleri nesnelerin maddiliğinden ve tikelliğinden izler taşımaya devam ederler. Demek ki tam anlamıyla idrak edilebilir değildirler, fakat bunlar, idrak edilebilir kaynaklarından arta kalan son izlerden kurtarırsak idrak edilebilir hale getirilebilirler. İşte faal aklın rolü de budur. Algılanır türlere.yönelerek ve bunların üzerine aydınlatıcı ışınını yansıtan faal akıl bunları aydınlatır ve bir anlamda değiştirir; idrak edilebilir doğaya benzer olduğu için doğal şekillerin içinde idrak edilebilir ve tümel olarak sahip oldukları şeyi bulur ve bunları oradan soyutlar. Demek ki akıl ile eşya arasında aynı anda karşılık gelen ve zıt olan bir çeşit ilişki oluşur. Belli bir anlamda insan ruhu, bir faal akılla donatılmıştır, başka bir anlamda da bir mümkün akılla donatılmıştır. Akıllı ruh, algılanır eşyanın türüne göre bilkuvve halindedir; bu türler, ulaştıkları algıların organlarında ona sunulmuşlardır; bu maddi organlarda, eşyayı özel ve tikel özellikleriyle temsil ederler. Demek ki algılanır türler, bilfiil olarak değil de bilkuvve olarak idrak edilir haldedirler. Bunun tersine akıllı ruhta algılanır türleri fiili olarak idrak edilir kılabilecek bir faal meleke mevcuttur, buna da faal akıl demekteyiz. Aynı zamanda onda bütün özel belirlemeleriyle birlikte algılanır türleri alımlayabilecek edilgen bir istidat vardır, buna da mümkün akıl demekteyiz. Ruhun melekelerinin bu ayrımı, ruhun algılanırla temas kurmasını ve onu idrak edilire çevirmesini sağlamaktadır.

Her şekil doğal olarak aktiftir. Bilgiden yoksun bir varlıkta şekil, yalnızca bu varlığın tamamen gerçekleşmesine yönelik bir eğilim sergiler. Akıllı bir varlıkta bu eğilim, kavradığı bütün nesnelere yönelebilir ve özgür faaliyetin ve iradenin kaynağı da budur. İradeye has amaç, iyiliktir; irade iyiliği hissettiği ve aklın ona iyiliğin suretini sunduğu her yerde, onu hemen kucaklamaya çalışır. Aslında peşinden gittiği bütün bu iyiliklerin ötesinde iradenin aradığı şey, tikel iyiliklerin katıldıkları kendinde iyiliktir. İnsan aklı, bizlere yeryüzünde Yüce İyiliğin kendisini tasvir edebilseydi iredemizin amacını hemen ve değişmez bir biçimde fark ederdik; hemen ona bağlanır, onu hiç bırakmadan ele geçirir ve bu da mükemmel özgürlük olurdu. Fakat doğrudan yüce mükemmelliği göremeyiz, demek ki aklın sürekli yenilenen bir gayretiyle bizlere sunulan iyilikler arasında gerekli bir bağla Yüce İyiliğe bağlananları aramaktan başka çaremiz yoktur. En azından yeryüzünde özgürlüğümüzün anlamı budur. Madem ki Yüce İyiliğe değişmez olarak bağlanmamız bizlere bahşedilmemiştir, bu durumda irademiz her zaman tikel iyilikler arasında seçim yapmak durumundadır; demek ki bunları isteyebilir veya istemeyebilir ve bundan çok şunu isteyebilir.

Böylece insanın bütüncül kaderi, bir öte dünyanın verimli ve tükenmeyen endişesiyle bu hayattan itibaren ortaya çıkmaktadır. İnsan için yeryüzünde yönelmesi gereken bir çeşit izafi yüce bir iyilik vardır; bunu bildirmek ve ona ulaşmayı kolaylaştırmak ahlakın amacıdır. Tutkularını bilmek ve onlara hâkim olmak, kendimizden kötü huylarımızı defetmek, erdemleri elde etmek ve bunları korumak, insanın en yüksek ve en mükemmel işleminde, yani spekülatif bilimlerin uygulanması sayesinde hakikatin mülahazasında mutluluğu aramak, yeryüzünde ulaşabileceğimiz –mükemmel olmasa da– gerçek mutluluktur. Sınırlı olsa da bizim bilgimiz, onda eksik olanı kestirebilmemiz ve arzulayabilmemiz için yeterlidir. Tanrı'nın varlığına kadar bizi götürür, fakat özüne ulaşmamıza imkân vermez. Gayri-maddi olduğu için ölümsüz olduğunu bilen bir ruh arzularının ve gerçek Yüce İyiliğin sonucuna ulaşabilmek için bu dünyanın ötesinde bir gelecekte nasıl yer almaz?

Aziz Thomas'ın sonsuz zenginliği ve olağanüstü düzeni ancak doğrudan bir inceleme sayesinde ortaya çıkan öğretisi, çağdaşlarının gözünde tartışılmaz yenilikte bir özellik taşımaktaydı. Bizlere öylesine doğal bir biçimde Hıristiyanlığa bağlı görünüyor ki, ortaya çıktığı dönemde insanları şaşırtmış veya endişelendirmiş olabileceğini tasavvur etmekte zorlanıyoruz. Yine de böyle bir sistemin beraberinde getirdiği yenilikler hakkında biraz düşünelim. Her şeyden önce aklın belli spekülasyonlardan uzak durması önerilmiştir; en yüksek teolojik sorunlardaki müdahalesinin savunduğu davayla birlikte kendi itibarını düşürmekten başka bir şeye yaramayacağı açıklanır. Daha sonra, eşya ezeli/ebedi nedenlerini bildiği şeklindeki hoş yanılsama da insan aklının elinden alınır, ona Tanrı'sının teselli edici içsel sesinden ve özel mevcudiyetinden artık bahsedilmemektedir. Artık hakkı olmayan bu kanatlanışları daha kesin bir şekilde yasaklamak için ruh, doğrudan şekli olduğu bedene sıkı sıkıya bağlanmıştır; bu düşünce ilk başta ne kadar kırıcı gelse de bedene doğrudan temastan muaf tutmaktan vazgeçmeye ve ondan uzaklaştıran aracı şekillerden vazgeçmeye razı olmak gerekmiştir. Daha da ötesi, eksik bir töz olacak kertede bedenin tek şekli olan bu akıllı ruhun bu bedenden sonra da hayatta kaldığını ve onunla birlikte ölmediğini kabul etmek gerekir. Bu yeni koşuldan dolayı bütün bilgisini, hatta idrak edilebilir bilgiyi de, algılanırdan elde etmek durumunda kalan ruh, Tanrı'nın doğrudan bilgisine götüren yolların kendisine kapandığını görür; onun varoluşunun doğrudan apaçıklığı, eşyada onun özünün saydam gizemini okumayı sağlayan sezgiler yoktur artık. Her yerde insan, Tanrı'dan uzaklaştırıldığını hissetmiş, çoğu zaman da ondan ayrılmak istendiğinden bile endişe duymuş olmalıdır. Aziz Francesco'nun oğulları çok sevdikleri kutsal yağı, yeryüzündeki tüm zevklerden üstün tuttukları tadına doyum olmaz bu

hoşluğu, ruhlarıyla Tanrı arasındaki özel sevgi ve birlik duygusuna borçlu değil miydiler?

Böyle bir zihinsel hali düşündüğümüzde, bazı Fransiskenlerin, arasına kesin ve esastan bir karşıtlık girdiği izlenimine niye kapıldıkları anlaşılmaktadır. John Peckham, iki öğreti arasında yalnızca imanın temellerinin ortak olduğunu düşünmekteydi. Onun kadar ılımlı olmayanlarsa bunun ötesinde şeyler söylemişlerdir. Aristoteles'in Aziz Augustinus üzerindeki bu zaferi, kadim pagancılığın İncilci hakikatin üzerindeki zaferinden başka bir şey olabilir miydi? Bu suçlama çok tehlikeli görünebilirdi, çünkü aynı dönemde ve aynı Paris Üniversitesinde başka parlak üstatlar Aziz Thomas'ın bastırmak istediği atılıma kendilerini tamamen kaptırmaya başlamışlardı. Belli bir Aristotelesçilik bütüncül olarak, Tanrı'nın vahyettiği hakikatle tezat oluşturan mutlak akli hakikat gibi ortaya çıkmaktaydı ve sağlamlaşmaktaydı. Her iki Aristotelesçilik arasında birçok ortak nokta bulunmaktaydı; Thomasçılığın kaderini bütün yeni öğretilerin kaderiyle eşleştirmek son derece çekiciydi. Muhalifleri bu fırsatı kaçırmamışlardır; fakat bunların girişimleri ve Thomasçılığa karşı kazandıkları geçici zaferleri sonuçta Thomas'ın lehine dönecekti. Thomas, ona saldırdıklarını düşündükleri alanda bulunmuyordu. Onda İbn Rüştçülük gibi görünen şeyler, Aristoteles'in felsefesi içinde doğru olarak kabul ettiği şeylerdi ve Aristoteles'te doğru olarak kabul ettiği şeyler de kendi öğretisine girerek yeni bir anlam kazanıyordu. Aristoteles'in biçimi edim olan bir töz olarak varlık hakkında söylediği her şey, onda, varlığın, biçimin varolma ediminde bilkuvve olan bir töz halinde tasavvur edilen bir varlık metafiziğine bağlı ve içine dahil edilmiş bulunmaktaydı. Aziz Thomas'ın Tanrı'sı, Aristoteles âlemini yöneten saf düşünce Edimi değil de şu an varolan bireylerinden oluşan Hıristiyan âlemini yoktan yaratan saf varolma Edimidir. Güç ve edim, töz, melekeler ve çeşitli işlemlerin karmaşık yapısından oluşan bu bireylerden her biri birliğini bu varoluş ediminden alır; çünkü bu edim aracılığıyla tüm bunların bütünü olur ve bu varoluşsal edimden amel/işlem yapma gücünü türettiği için, özünün yasası gereği hiç durmadan mükemmelleşmeye, sonu gelmez bir çaba içinde ilk nedeni olan Tanrı'ya erişmeye uğraşır. Böylece Aristotelesçiliği aşan Aziz Thomas, tarihe, en özel temellerinden dolayı geçmiş sistemlerin herhangi birine indirgenmez olan ve ilkelerinden dolayı da geleceğe her zaman açık kalan bir felsefe dahil etmiştir.

Aziz Thomas'ın öğretisi, karşılaştığı direnmelere rağmen kendi tarikatında olduğu gibi başka dinsel skolastik çevrelerde de tez zamanda kendisine çok sayıda öğrenci kazandırmıştır. Öğretisinin anlamı konusunda öğrencilerinin her zaman hemfikir olmadıkları doğrudur, fakat buna şaşmak mümkün değildir, çünkü bu öğreti belli te-

mel noktalarda günümüzde bile tartışma konusudur. Thomasçı reform, felsefe ve teoloji alanının tümünü etkilemekteydi; tarihin, bu alanlarla ilgili Aziz Thomas'ın etkisini görmediği ve izinden gitmediği tek bir sorun yoktur, fakat öyle görünüyor ki en çok ontolojinin temel sorunlarında etki göstermiştir, zaten buradaki çözümler diğer alanlardaki çözümleri etkiler. Onun öğretisi çerçevesinde yükselen tüm tartışmalar arasında özellikle varlık öğretisiyle ilgili tartışmaların çok ateşli geçtiğini kolaylıkla anlarız. Aziz Thomas özellikle iki temel tezi kesin bir tavırla ortaya koymuştur. İlk başta Aristotelesçi töz ontolojisini bütün olarak kabul ettikten sonra bireyi, gayrimaddi varlıklarda saf bir şekil olarak ve maddi varlıklarda madde ve şeklin birleşmesi olarak tanımlamıştır. Tözler sınıfı içinde şekil, bireyin olduğu gibi olmasını sağlayan en yüce ve tek edimdir. Demek ki Aziz Thomas, bileşik içinde tözsel şeklin birliğini kabul etmişti; hatta bunu insan bileşiği için de kabul etmişti, ki burada akıllı ruh, her tür aracı *forma corporeitatis*'in dışında insan bedeninin tek edimi ve şekli olmuştur. Bu tez, bedenin şekli olan bir ruhun ölümsüz olmasını tasavvur edemeyenleri endişelendirmeliydi. Böylece Thomasçı saflarında, bileşik içinde şeklin birliği öğretisini savunan ve Cebrol ve İbn Sina'dan ilham alan ve doğal olarak Aziz Augustinus'un öğretisine bağlı şekillerin çokluğu şeklindeki öğretiye karşı çıkan kişiler yer almaktadır. *De unitate formae* [*Biçimin Birliği Üzerine*] risalesinin (1278) yazarı olan Dominiken Gilles de Lessines (ölüm 1304'ten sonra), bu eğilimi net bir biçimde temsil eder. Bu kişi, her bireysel tözün, kendisine *esse specificum*'unu veren, yani özellikle belirlenmiş bir öze sahip bir töz olarak onu tanımlayan tek bir şekle sahip olduğunu savunmaktaydı. Bu risale, Robert Kilwardby'nin Pierre de Conflans'a yazdığı mektuba karşı kaleme alınmıştır. Aynı kaygı, bu noktada açıkça Aziz Thomas'ın tarafını tutan Barthelemy (Ptolomeo, Tolomeo) de Lucques'ün (ölüm 1326) *Hexaemeron* adlı eserinde de göze çarpmaktadır. Bununla beraber bu yazar sayesinde bütün "Thomasçılar"ın üstatlarının ifadelerini lafzi olarak ve her yerde tekrarlamadıklarını hatırlamaktayız. Barthelemy de Lucques, Napoli'de Aziz Thomas'ın öğrenci olmuş ve hocasının *Yöneticilerin Yönetimi Üzerine* adlı eserini o bitirmiştir. Bununla beraber daha ileride göreceğimiz gibi eserin Barthelemy tarafından kaleme alınan bölümü, Aziz Thomas'ın elinden çıksa, o şekilde yazılmış olamazdı. Dionysosçu unsurlar burada daha çok Albertus Magnus'un etkisinin ağır bastığını düşündüren bir rol oynamaktadır.

Muhtemelen, Aziz Thomas tarafında oldukları kuşku götürmeyen, fakat eserleri onu hangi ölçüde izlediklerini ortaya koyacak kadar incelenmemiş bulunan başka teolog ve filozoflar hakkında da buna benzer ihtiyat payları bırakmak gerekmektedir. *Kategoriler* ve *Birinci Analitikler*'i yorumlayan, *Münazaralar Üzerine Tartışmalar*'ın ya-

zarı (yaklaşık 1280-1290), kesin bir gerekçe olmadan Aziz Aquinolu Thomas'ın *Concordance*'unun [*Dizin*] atfedildiği Oxfordlu Dominiken Thomas de Sutton'un, *Liber propugnatorius super I Sententiarum contra Joannem Scotum* (1311'den sonra, Fr. Pelster) adlı eserinde Üstad'ın öğretisini Duns Scotus'un öğretisine karşı savunduğu kesin gibi görünmemektedir. Bunun dışında *De productione formae substantialis* [*Tözsel Biçimin İlişkisi Üzerine*]ve *De pluratitate formarum* [*Biçimlerin Çokluğu Üzerine*] adlı iki risale de ona aittir; en son zikrettiğimiz risale, Henri de Gand'a karşı Thomasçı şeklin birliği öğretisini savunmaya yönelik bir eserdi. Aziz Thomas gibi, ontolojide, öz ile varoluşun gerçek ayrımını ve psikolojide ruhun ile melekelerinin ayrımını kabul etmektedir. Bunun tersine Thomas de Sutton, aklın edilgenliğini Aziz Thomas'tan çok daha ileri götürmüştür. Ona göre başka bir etken olmadan idrak edilebilirin kendisi akıl içinde özümsenmesini sağlamaya yeter. Buna neden olarak da bu özümsenmenin akla değil de idrak edilebilire ait olmasını göstermiştir, buradan da şu sonucu çıkarmıştır: *Intellectus non causat effective nec formaliter illam assimilationem quae est intellectio*. Aklın edilgenliğinin beklenmedik bir biçimde güçlendirilmesi, ki bunu Godfroid de Fontaines'de görmekteyiz, henüz açıkça aydınlatılmamıştır. Bunun, Thomas de Sutton'un eserinin başka yerinde faal akıl hakkında savunduğu şeyle nasıl uzlaştırıldığı da pek iyi anlaşılamamaktadır. Onun irade öğretisi bu melekenin kökten edilgin olduğu sonucuna varmaktadır. Burada da Godfroid de Fontaines'le hemfikir olarak Aristoteles'in şu ilkesinden yola çıkmıştır: hareket eden her şey başkası tarafından hareket ettirilir ve şu sonuca varır: irade salt mümkünlüktür: *Necesse est ponere voluntatem non esse actum sed puram potentiam nihil habentem de se activi*. İradenin belirlenmiş bir amaçla harekete geçirildiği edimin belirlenmesine gelince durum apaçıktır; fakat başka bir tarzda olsa da edimin bizzat uygulanmasına gelince de doğrulanmaktadır, çünkü orada genel olarak iyilik tarafından mecburen hareket etmektedir. Doğru olan iyiliğin bu genel hareketi bir kez ortaya konduktan sonra irade şu veya bu özel edimin icrası için kendi kendini hareket ettirir, fakat bunun bir sonucu isteyen sonuca varılmasını sağlayacak aracı da kabullenir ilkesinden hareketle yapar. Kısacası irade *fiili* (*effective*) olarak değil de *sonuç* (*consecutive*) almaya yönelik olarak kendi kendini hareket ettirir. Bu yüzden özgürdür: "Belli bir gayeyi istediği (genel iyilik) için, aklı bunu değerlendirmeye yönelterek bu gayeye götüren şeyleri isteyerek özgürce hareket eder. Çünkü irade onu ne kadar etkilese de akıl bu nesne hakkında asla mükemmel bir değerlendirmeye ulaşamaz." Daha derin, hatta daha özenli incelemeler, Thomas de Sutton'ın burada hâlâ Aquinolu Thomas'a sadık kalıp kalmadığını anlamak için gereklidir.

Thomasçı etkinin ikinci belirtisi olan öz ile varoluş arasındaki gerçek ayrım da benzer gözlemlere yol açmaktadır. Bu temel tezi kesin olarak reddeden veya Aziz Aquinolu Thomas'tan farklı yorumlayan bazı filozofları ve teologları "Thomasçı" olarak kabul etme alışkanlığını edindik. 1318'de Dominiken Tarikatı'nın üstad-ı azamı seçilen, içeriği hâlâ pek iyi bilinmeyen çok sayıda risalenin yazarı olan Herve de Nedellec (Herveus Natalis) Tarikatın dışından, hatta içinden gelen saldırılara karşı Aziz Thomas'ı savunan Dominikenlerden biridir. *Contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam* adlı risale ona aittir. Bu kişi Jacques de Metz ve Durand de Saint-Pourçain'e karşı tavır almıştır ve onun Aziz Thomas'ın etkisinde kaldığını inkâr edemeyiz, fakat eserinde Thomasçı etkinin bazen çok önemli noktalarda yerini başka etkilere bıraktığını görmekteyiz, öyle ki onu herhangi bir okula dahil edemeyiz. Aziz Thomas'ın eserleri arasında yayımlanan *Summa totius logicae Aristotelis* [*Aristoteles'in Tüm Mantığı Üzerine*] adlı eser gerçekten Herve'nin eseriyse, onun mantığı Aziz Thomas'ı aşarak Lambert d'Auxerre'e bağlanıyordu.

Bu noktada her ne olursa olsun, Herve, en az üç önemli noktada Thomasçılıktan ayrılmıştır. İdrak ediminin öznel varlığını bilinen şeyin *esse objectivum*'undan ayırarak tümellerin gerçek temelini her tümelin altında kapsanan bireylerin *conformitas realis*'ine oturtmaktaydı ve hatta bu *conformitas realis*'e belli bir sayısal birlik de atfetmekteydi. Bu veriler, bu öğretinin Thomasçı patlamadan sonra ortaya çıktığını ve başka yönlere saptığını göstermektedir. İdrak edimlerinin nesnel varlığı öğretisi, Durand de Saint-Pourçain'in öğretisini, Gilbert de la Porrée'nin *conformitas realis* öğretisini andırmaktadır ve türün sayısal birliği öğretisi de, Aquinolu Thomas'tan çok Duns Scotus'a daha uygun düşmektedir. Herve'nin tümellerin gerçek varlıklar olduğunu reddettiği ve ona göre bunların birliğinin yalnızca akılda varolduğu doğrudur; fakat bu birliğin temelinde bulunan uygunluk, Hervé'ye göre, eşyanın bizzat kendisinde var gibi görünmektedir, ki bu da bu uygunluğu gerçekleştirmenin bir tarzıdır. Thomasçılıkla görüş farklılığı arz eden ikinci bir sorun da bireyleşme sorunudur. Hervé, ne Scotusçu heccéité'yle[◆] ne de Aziz Thomas'ın nicel madde aracılığıyla bireyselleştirmesiyle yetinmiştir. Türlerin ve bireylerin çokluğunun dış nedeni, bunların

◆ Ortaçağda Duns Scotus tarafından geliştirilmiş, sonraları Leibniz tarafından yeniden ele alınmış olan "bireysel öz" anlamındaki kavram. Terim, bir nesnenin zorunlu olarak sahip olduğu ve başka hiçbir nesnede bulunmayan bir özelliği anlatmak için kullanılır. Deleuze'-da: Kişiler veya "Ben"ler oluşturmayan bireyleşmelere "heccéités" denebilir.
"Bir heccéité'nin ne başı ne sonu, ne kaynağı ne hedefi vardır; hep ortadadır. Noktalardan değil, çizgilerden oluşur."
"Heccéité, bir özne, hatta bir şey tarzında yapılmamış her türlü bireyleşmedir." –yn.

etkili nedenidir. Her bireyin içinde diğerlerinden onu farklı kılan neden ise bireyin kendi özüdür ve her bireyin arazları ait oldukları bireylerden dolayı farklılık arz eder. Üçüncü görüş farklılığı ise, Aziz Thomas tarafından savunulan ve Hervé tarafından *De ente et essentia üzerine* Soruları'nda reddedilen özle varoluşun gerçek ayrımıdır. Aslında Herve'nin öğretisi yeterince incelenmemiştir ve hakkında verilen bilgiler de bazen çelişkilidir. Ama ne olursa olsun onun Thomasçılığı çok katı görünmemektedir.

1880'de Barthelemy Hauréau, Gilles d'Orleans'ı "Aziz Thomas'ın bir öğrencisi" olarak sunmuş ve İbn Rüşt'ün önemli bir rol oynadığı Gilles'in *De generatione* hakkındaki Sorular'ından bir alıntıyla bu nitelemenin haklı olduğunu ispatlamıştır. Gilles'in kaleme aldığı ve yayımlanmamış olan *Nikomakhos'a Etik Üzerine Yorumu*'nu temel alan Grabmann 1931'de onu, İbn Rüştçülerin çok sevdikleri "çift hakikat" kaçamağını kullanmış olarak sunmuştur. Demek ki Gilles'in Thomasçı listede yer alıp almaması sorunu daha geniş bilgiler elde edilene kadar sonuçsuz kalacaktır. Oxford teologu Nicolas Triveth (ölüm 1330'dan sonra) gibi diğer örneklerde niye Thomasçı olarak gösterildiği ise açıktır. *Correctorium corruptorii Thomae* [*Thomas'ın Yanlışlarına Düzelti*] adlı eserin gerçek yazarı oysa, açıkça onların saflarında yer almış demektir. O halde Aziz Thomas'ın etkisinde kalmıştı, fakat o çok farklı bir tarza sahipti. Tarihçi olarak *Annales des six roi d'Angleterre de la souche des comtes d'Angers*'i [*Angers Kontluklarından Altı İngiliz Kralının Vakayinamesi*] (1135-1307) kaleme almış; edebiyat adamı olarak Seneca'nın *Declamationes*'lerini [*Nutuklar*] ve *Tragedies*'lerini [*Tragedyalar*] yorumlamıştır; Babaların öğrencisi olarak Aziz Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nin birkaç babını ve Boetius'un *Felsefenin Tesellisi*'sini yorumlamıştır. Chaucer'in kaynaklarından biri olacak bu son yorum, Aziz Thomasçı etkiyle açıklanabilir –aslında başka kaynaklardan da ileri gelebilecek– olan Platonculuğa karşı bir güvensizlik sergilemektedir. Seve seve alaycılığı benimseyen bu kişi aslında başka güvensizliklere de sahiptir. Tanrı'nın maddeyi şekilsiz olarak veya bunun tersine aynı anda iki tözsel şekille birlikte yaratıp yaratamayacağını sorduğu bir *Quodlibet*'inde (V:6) bu soruya şu cevabı vermiştir: Aristoteles'e göre bu imkânsızdır, fakat bir başpiskopos (Kilwardby veya Peckham ?) bunun tersini savunduğu ve Katolik yüksek rütbeli bir papazın öğretisi Aristoteles'in öğretisinden hak olarak üstün olduğu için, Tanrı aynı maddede birkaç tözsel şekil meydana getirebilir. Bu alaycı ilgisizlik, Aziz Thomas'ın kesin ifadelerine hiç benzememektedir. Nicolas Triveth'in öz ve varoluş ayrımı düzleminde kendisine belli bir özgürlük tanıdığını burada ekleyelim. Bu konuyla ilgili yayımlanmış ona ait metinler çok açık olmasa da, Aziz Thomas'ın gerçek ayrımını, akıl ayrımı

yönünde değiştirmiş görünmektedir. Yine de burada bu Thomasçıların, Aziz Aquinolu Thomas'ın talimatlarına ne kadar sadık kaldıklarını ölçmek için daha derin araştırmalar gerekmektedir.

Demek ki burada Thomasçı okula ve onun ne derece birlik oluşturduğuna ilişkin bir sorun söz konusudur. Bir yazarın Aziz Thomas'ı izlemesi onun Thomasçılığı lehinde bir kanı oluştursa da bu bir kanıt değildir, özellikle de bu kişi tez vakitte Aziz Thomas'a sadakatin resmi kural haline geldiği Dominiken Tarikatındansa ... Araştırmadan sonra bile varacağımız sonuçlar, hâlâ tartışılır, çünkü bunlar Aziz Thomas hakkında belli bir yoruma göre ortaya konacaktır. Özle varoluşun gerçek ayrımını Aziz Thomas'a atfedenler, buna itiraz edenleri onun öğrencileri arasında saymayı reddederler, fakat bunu ona atfetmeyi reddedenlerse, bunu vaaz edenleri gerçek Thomasçılığın dışında tutarlar. Belki de her zaman daha esnek bir sınıflandırmayla yetinmek ve bunu da incelemelerde sağlanan gelişmelere göre gözden geçirilmeye açık tutmak gerekir.

Bununla beraber Aziz Thomas'ın öğretisini korumayı görev bilen bir grup teologun varlığı kabul edilmektedir. Gerçek anlamda Thomasçılar denebilecek bu şahıslar arasında şu isimler yer almaktadır: Bernard de la Treille (*Bernadus Trillia*, öl. 1292), Bernard d'Auvergne (veya de Gannat, öl. 1300'den sonra), Guillaume Goudin (Guillaume Peyre de Godin, öl. 1336), Pierre de la Palu (*Petrus de Palude*, öl. 1342), Jean de Naples (ölüm 1336'dan sonra). Coğrafi açıdan Thomasçı etkinin homojen olmadığını fark etmek ilginçtir. Bu etki, Fransa ve İtalya'da çok güçlüyken İngiltere'de daha az hissedilmiştir; temel akımın daha çok Albertus Magnus'tan XIV. yüzyılın spekülatif mistiğine giden yolu izlediği Almanya'da çok az etki bırakmış gibi görünmektedir. Her ne olursa olsun bu birinci grup hakkında uzlaşmak daha kolay olacak, başka düşünürler ise çözümlemesi daha zor bir sorun oluşturacaklardır. Örneğin uzun zaman Gilles de Rome "Thomasçılar"dan sayılmıştır, biz de onun bu sıfatı taşıma hakkına itiraz etmiyoruz, fakat onun durumu sınıflandırmaların göreliğini göstermektedir. Gilles de Rome, kuşkusuz, Aziz Thomas'ın etkisinde kalmasaydı düşüncesi geldiği hali alamayacak olanlardan biriydi, ki XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. yüzyılın başlarında bunların sayısı az değildir. Godefroid de la Fontaines ve Pierre d'Auvergne de, buna benzer bir durumdadırlar, fakat burada, bir filozofun sözlerini aydınlatmak şeklinde tanımlanan görevi yerine getiren Yorumculardan ve görevleri üstadın öğretisini olduğu gibi kabul edip aktarmak olan öğrencilerden, kendi eğilimleriyle üstadın eğilimi benzeştiği için ve dolayısıyla üstadın eserinde kendilerine ait birçok soruya cevap buldukları için üstadın etki alanına girenleri ayırt etmek gerekir. Bu kişiler ay-

nı zamanda kendilerine has sorunlardan da bahsetmektedirler ve bu yüzden de sundukları cevaplar hiçbir zaman birisinden alıntılanmış cevaplar olmaz.

1247'ye doğru Roma'da doğan, 1260'da Aziz Augustinus Keşişler Tarikatına giren Gilles de Rome (*Aegidius Romanus*), muhtemelen 1269-1272 yılları arasında Paris'te Aziz Thomas'ın öğrencisi olmuştur. 1276'da Hikmet kitaplarının yorumlanması konusunda tezini vermiştir, 1277 yılındaki yasaklamaya şahit olmuş ve hemen bir *Liber contra gradus et pluralitatem formarum* yazarak çatışmanın içine dalmıştır. Bu eserinde, şekillerin çokluğu tezine hem felsefi olarak yanlış hem de imana ters olduğunu savunarak ateşli bir biçimde saldırmıştır. Etienne Templier, ondan bu tezini geri çekmesini istemiş; Gilles bunu reddetmiş ve Paris'ten ayrılmıştır. 1285 yılında teoloji diplomasını almak için Paris'e dönmüş ve orada Augustins Tarikatının kürsüsünde altı yıl (1285-1291) boyunca birinci sırada görev yapmıştır. 1292'de Saint-Augustin Keşişler Tarikatının üstad-ı azamı seçilmiş, 1295'de Bourges başpiskoposluğuna atanmış ve 22 Aralık 1316'da Avignon'da ölmüştür. Geriye, tarihin içeriğini tam olarak henüz aydınlatamadığı çok sayıda farklı eser bırakmıştır: Aristoteles üzerine Yorumlar (*Mantık, Retorik, Fizik, Ruh Üzerine, Oluşum ve Bozulma Üzerine, Metafizik, Etik*), *Questions disputées* [*Tartışılan Sorunlar*], *Münazaralar Üzerine Tartışmalar* , çeşitli konularda *Theoremata*'lar, bir *Hikmetler Üzerine Yorum, Nedenler Kitabı* üzerine bir yorum, bir *In Hexaemeron* ve *De ecclesiastica potesta*'nın [*Kilisenin Gücü Üzerine*] en önemlisi olduğu siyaset risaleleri.

Gilles'in felsefi-teolojik sisteminin tamamen Aristotelesçi-Thomasçı temeller üzerinde durduğu söylenmektedir. Bu imkânsız değildir, fakat bu ifade doğruysa, aynı temeller üzerine farklı birkaç ev bina edilebileceğinden başka bir anlama gelmez. Başka düşünürler ise en azından *Hikmetler* I. Kitabında Gilles'in "Thomas-karşıtlığı"ndan bahsetmişlerdir (G. Bruni). Belki de Gilles sadece hep kendi yolunu izlemiştir. Aslında kabaca sonuçları Aziz Thomas'ının sonuçlarıyla uyuştuğu noktalardaki tutumu bunu göstermektedir. Böylece, *Theoremata de esse et essentia*, Henri le Gand'a karşı uzun ve ince bir polemik yürüttüğü *Questiones de esse et essentia* [*Varlık ve Öz Üzerine Araştırmalar*] adlı eserlerinde Aziz Thomas'la birlikte öz ve varoluşun gerçek ayrımını savunmuştur. Bu müdahalesi öylesine önemlidir ki günümüzde *quodlibetique* tartışması 1276'ya tarihlendirilmiştir, o dönem öz ve varoluş sorunu tartışmasının en ateşli olduğu dönemdir. (E. Hocedez), aslında bu sorun hâlâ çözümlenmiş değildir, hatta günümüzde her zamankinden daha ateşli olduğunu söyleyebiliriz. Şu da doğrudur ki Aziz Thomas gibi Gilles de bu ayrımı savunmuştur, fakat bunu Aziz Thomas'tan farklı ifadeler kullanarak yapmıştır, hatta bu ayrımın her iki öğretide aynı

anlama sahip olduğu da kesin değildir. Aziz Thomas'a göre *esse*, edimi olduğu şekilden ayrı bir edim olarak *essentia*'dan gerçekten ayrılır; Gilles'e göre varoluş ve öz iki şeydir (*sunt duae res*) ve bu anlamda ayrıdırlar (*distinguuntur ut res et res*). Bununla beraber Gilles'in öğretisinde varoluşun bu şeyleştirilmesinin (*réification*) "katılım teorisinde Proclus ve Boetius'a tanınan olağanüstü otorite"yle (E. Hocedez) birleştiği haklı olarak gözlemlenmiştir. Bu gözlem ışık tutucu bir özellik taşımaktadır. Gilles Thomas'ın edim olan *esse*'sini Proclus'un şekil olan varlığı (*prima rerum creatarum est esse*) diye yorumladıysa, bunu, kendi başına ayrıca varolabilecek derecede özden ayrı bir gerçeklik olarak tasavvur etmesine şaşırmayız; bununla beraber onun öğretisinin Aziz Thomas'tan çok farklı bir zihniyeti ilham aldığını kabul etmek gerekir.

Gilles de Rome'un felsefesinin hak ettiği yeni araştırmalar kuşkusuz bu doğrultuda ilerlemelidir. *Nedenler Kitabı* üzerine 1280'de yaptığı yorumu, muhtemelen öğretisinin girişini oluşturmaktadır. Proclus'un yeni-Platonculuğunu temel alan Gilles, kelimenin Thomasçı anlamında soyutlanmaya ihtiyaç duymayan idrak edilebilir şekiller âleminde yaşamaktadır; faal aklın düşlem gücünü ve mümkün aklı hareket ettirmesi ve aydınlatması, faal aklın mümkün akıl üzerinde etkide bulunması ve idrak edilebilir türün meydana gelmesi için yeterlidir. Faal akıl, burada mümkün aklın bir tür şekli gibi davranmaktadır. Sadece Sentences I. Kitab'a baktığımızda Aziz Thomas ile Gilles de Rome arasındaki çok sayıdaki görüş farklılığı –ki E. Hodecez bunların listesini yayımlamıştır– kuşkusuz zıt olmayan, fakat en azından farklı iki teolojinin söz konusu olduğunu gözler önüne sermektedir. Fakat birçok ortak sonuçta uyuştuklarını reddetmek gerekir mi? Kesinlikle hayır; Genç Gilles'in Thomasçı davanın kurbanı olarak gösterildiği şeklin birliği sorununda bile, Gilles aslında sadece kendi tezini savunmuştur. Gilles'i her ne pahasına olursa olsun Aziz Thomas'ın öğrencisi olarak görmek istersek, onun için üstadının haklı olduğunu düşünen ve aynı zamanda neden haklı olduğunu ilk bilen öğrencilerinden biri olmuştur diyebiliriz.

Augustinus Tarikatı, Gilles'in öğretisini benimseyerek onun düşüncesini Aziz Thomas'ınkinden ayırmış, aynı zamanda da Gilles bizzat bir ekol olmuştur. Augustinus tarikatından Jacques Cappocci'ye (Jacques de Viterbe, öl. 1308), bir *Abbreviatia Sententiarum Aegidii*'yi [*Aegidius'un Düşüncelerinin Özeti*], önemli bir siyaset risalesi olan *De regimine christiano*'yu [*Hıristiyan Yönetimi Üzerine*] ve son derece nitelikli olan çeşitli *Quaestiones*'leri [*Araştırmalar*] borçluyuz. Hauréau, onun, Leibniz'den önce ve Aziz Aquinolu Thomas'tan daha büyük bir etki bıraktığını söylemektedir; ruhun üzerinde hiçbir şeyin yazılı bulunmadığı bir levha olduğunu söylediğimizde ruhun kendisinin doğal haliyle fiili olduğunu ve bu fiilîliğin bir *actus non acquisitus, sed naturali-*

ter inditus et animae connaturalis olduğunu unutmamak gerekir. Öte yandan Jacques de Viterbe'in o dönemde sunulduğu şekliyle, öz ve varoluşun ayrımı sorununun yüksek bir bakışla ve olağanüstü bir uzmanlıkla ele alındığı *Quaestiones de praedicamentis*'lerinden birinin incelemesini M. Grabmann'a borçluyuz. *Utrum Deus dicatur vere ens* başlığını taşıyan bu sorunda Jacques de Viterbe, Eckhart'ın kariyerinin başlarında savunduğu negatif tezi çürütmüştür. Öz ve varoluş sorunu, onun tarafından *Quodlibet I, 4: Utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis* adlı eserinde tekrar ele alınmıştır. Jacques, bu sorunu Aziz Thomas'tan çok Gille de Rome'a daha yakın bir yönde çözmüştür: Her eşya *Per aliquid sibi additum* sayesinde bir varlıktır. Gilles de Rome hakkında daha derin incelemeler yapılmasını ve XIII. yüzyılın sonlarında sorunların durumu hakkında en duru görüşlü tanıklardan biri gibi görünen Jacques de Viterbe'in yayımlanmamış eserlerini gün ışığına çıkartılmasını arzulamaktan başka bir şey yapamayız.

KAYNAKÇA

AZİZ AQUİNOLU THOMAS. — *Opera omnia*, Fretté et Maré yay., Paris, Vivès, 34 cilt, 1872-1880. — Yayımlama aşamasında, *Opera omnia*, Rome, 15 cildi bu güne kadar yayımlanmıştır, 1882-1930. — Kısmi yayımlar: *Summa theologica*, Paris, Blot, 1926 ve devamı, 5 cilt — *Summa contra Gentiles*, Rome, Désclée, 1904. — *Quaestiones disputatae*, Paris, Lethielleux, 3 cilt — *Opuscula omnia*, Paris, Lethielleux, 1927, 5 cilt — Le *De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, par M. -D. Rolland-Gosselin, Paris, J. Vrin, 1926.

HAYATI VE ESERİ. — P. Mandonnet ve J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Paris, J. Vrin, 1921. — M. Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, 2. baskı, Münster i. Westf., 1927.

LEKSİK. — L. Schütz, *Thomaslexion. Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche*, 2. baskı, 1895.

GENEL SUNUŞ. — Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 cilt, Paris, 1858. — A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 cilt, Paris, Alcan 1910. — Du même auteur: *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloude et Gay, 1928. — G. Mattiusi, *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Turin, 1926. — G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg (Suisse), 1931. — É. Gilson, *Le Thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 4. baskı, Paris, J. Vrin, 1942.

THOMIST OKUL. — M. Grabmann, *Die italienische Thomistenschule des XIII und beginnenden XIV Jahrhunderts*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, cilt I, s. 332-391;— *Forschungen zur Geschichte der ältesten deutschen Thomistenschule des Dominikanerorden, a.g.e.*, cilt I, s. 392-431; — *Einzelgestalten aus der Mittelalterlichen Dominikaner und Thomistenschule*, in *a.g.e.*, cilt II, s. 512-613. — Kaynakça in M. Grabmann, *Geschichte der katholishen Theologie seit dem Ausgang*

der Väterzeit, Freiburg i. br., 1933, s. 306-309.

GİLLES DE LESSINE. — M. de Wulf, *Le traité "De unitate formae" de Gilles de Lessines*, Louvain, Institut superieur de philosophie, 1901 (metinle birlikte geniş bir tarihsel inceleme de bulunmaktadır s. 10-122).

THOMAS DE SUTTON. — F. Ehrle, *Thomas de Sutton, seine Quodlibet und seine Quaestiones dispuiatae*, dans *Festschrift Georg von Hertling*, Kempten, 1913. — F. Pelster, *Thomas von Sutton, ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, cilt XLVI (1922), s. 212-255 ve 361-401; aynı yazardan, *Schriften des Thomas Sutton in der Universität Bibliothek zu Münster, ibid*, cilt XLVII (1923) s. 483-494. — D. E. Sharp, *Thomas of Sutton O. P., his Place in Scholasticism and an Account of his Psychology* in *Revue néoscolastique de Philosophie*, cilt XXXVI (1934), s. 332-354. — M. Shmaus, *Der Liber propognatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II e partie*, Münster i. Westf., 1930.

HERVÉ DE NEDELLEC. — B. Hauréau, *Hervé Nédellec, Général des frères Prêcheurs* dans *Histoire littéraire de la France*, cilt XXXIV, s. 308-352. — C. Jellouschek, *Vertidigung der Möglichkeit einer anfanglosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekülative Theologie*, cilt XXVI (1912), s. 155-187 ve 325-367. — E. Elter, *Un ouvrage inconnu de Hervé Nédellec*, dans *Gregorianum*, cilt IV (1923), s. 211-240. — W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Ghent und Herveus Natalis*, dans *Abhandlungen aus Ethik und Moral*, cilt VI, 1927.

GİLLES D'ORLEAN. — M. Grabmann, *Der lateinische Aveorismus des 13 Jahrhunderts und sein Stellung zur christlichen Weltanschuung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-histor. Abteilung)*, 1931, 2, s. 46-51.

NİCOLAS TRIVETH. — F. Ehrle, *Nicolaus Trivet, sein Leben, sein Quolibet und Quaestiones disputatae*, dans *Festgabe Cl. Baeumker*, Münster i. Westf., 1923, s. 1-63.

GİLLES DE ROME. — Eserlerinin eski baskıları çok sayıdadır, bunlara *Commentaires sur Aristote* ve *Sentences* adlı şerhleri de dahildir bkz. Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, s. 532-533. — Günümüzde en iyi başlangıç noktası: Edg. Hocedez, S. J., de *Aegidii Romani Theoramata de esse et essentia, texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain, Museum Lesslanum, 1930 (özellikle Giriş bölümünün VIII. paragrafı, Paloncu etkilere bkz.). Bir de Edg. Hocedez, S. J., *Gilles de Rome et Saint Thomas*, dans les *Mélanges Mandonnet*, Paris, J. Vrin, 1930, cilt I, s. 385-409; aynı yazarın, *Gilles de Rome et Henri de Gand*, in *Gregorianum*, cilt VIII (1927), s. 358-384. — Gilles'in üniversite eğitimi için bkz. P. Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome* dans *Revue des sciences philosphique et théologiques*, cilt IV (1910), s. 480-499. — Ger. Bruni, *Egidio Romano e la sua polemica antitomista*, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, cilt XXVI (1934), s. 239-251.

JAQUES DE VITERBE. — M. Grabmann, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis inéditis saeculi XIII illustrata*, in *Acta Hebdomadae thomisticae*, Romae, 1924, s. 162-176; aynı yazarın: *Die lehre des Jakob von Viterbo (ölüm 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins*, dans *Philosophia Perennis*, Regensbourg, J. Habbel, 1930, s. 211-232.

VI

ARİSTOTELESÇİLİKTEN İBN RÜŞTÇÜLÜĞE

Organon'un Aristoteles'i XII. yüzyıldan itibaren Paris okullarını ele geçirmiş ve mantığı da, Sanat Fakülteleri üniversite olarak düzenlenmeye başlandığında, bu okullarda egemen olmayı sürdürmüştür. Hatta bunlara öylesine egemendi ki "yeni Aristoteles" olarak adlandırılacak kişi, yani fizik, doğal bilimler, metafizik ve ahlak eserlerinin yazarı buralara nüfuz etmeyi hemen başaramayacaktı.

Aristoteles'in bilimsel eserlerinin ilk yorumları İngiliz kaynaklı görünmektedir ve XIII. yüzyıl boyunca Oxford, o dönemde Paris'te hâkim olan mantık incelemelerinin tersine, bilim incelemelerine gösterdiği canlı ve kesintisiz ilgiyle farklılaşacaktır. Fransız diyalektik hareketi gibi İngiliz bilimsel hareketinin kaynağı da XII. yüzyıla çıkmaktadır. Kendisini Toledo çevirmenler çevresine karışmış bulan Daniel de Morley, *Liber de naturis inferiorum et superiorum* [*Yeraltındaki ve Yeryüzündeki Şeylerin Doğası Üzerine*] adlı eserin yazarıdır; burada yüzyılın ikinci yarısından itibaren Aristoteles'in *De naturali auditu* [*Doğayı Dinleme Üzerine*] (Fizik), *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine* ve *De sensu et sensato* [*Duyum ve Duyumlayan Üzerine*] adlı eserlerinin kullanıldıklarını görmekteyiz. XIII. yüzyılın başında Michel Scot (ölüm 1235), İbn Rüşt'ün *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine* dair yorumlarını, Alpetragius'un (el-Bitrojî) *De sphena*'sını [*Küre Üzerine*], İbn Sina'nın *De animalibus*'unu [*Canlılar Üzerine*], belki de İbn Rüşt'ün *Ruh Üzerine*, *Metafizik* ve *De substantia orbis*'ini [*Dünyanın Tözü Üzerine*] çevirmiştir. Alfredus'n (*Anglicus*) eseri de, İngiliz hareketi tarihi için en az bunlar kadar önemlidir. Bu kişi, Aristotelesçi apokrif metin *De vegetabilibus*'u [*Canlanışlar Üzerine*], İbn Sina'-nın *Meteorlar*'a yazdığı ve *Liber de congelatis* başlığıyla bilinen bir girişi çevirmiş, aynı zamanda da *De motus cordis* [*Kalbin Hareketi Üzerine*] adlı bir eseri kaleme almıştır (1217'den önce); bu eserinde *Timaios* ve Boetius'tan ilham alınmış, hatta Chartres'ın yeni-Platonculuğunu andıran bir yeni-Platonculuğu *Nedenler Kitabı*'nın südur öğretisiyle ve yeni keşfettiği Aristoteles'in psikolojisiyle bütünleştirmiştir. Alfred, kalp aracılığıyla ruhun bedeni nasıl yönettiğini göstermeye çalışmıştır; bu tez, Albertus Magnus'un antropolojisinde önemli bir yere sahip olacaktır. Yine aynı Alfred, *Canlanışlar Üzerine* ve *Meteorlar* hakkında yorumlar kaleme almıştır; bu da, onu, Aristoteles'e ait veya ona atfedilen bilimsel eserlerin bilinen en eski yorumcusu yapmıştır (A. Pelzer). Onun isminin yanına başka İngilizleri de eklemek gerekir: *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine*, *Meteorlar*, *Metafizik* (Arapça-Latince çevirisinde), *Oluşum ve Bozulma Üzerine*, *Duyum ve Duyumlayan Üzerine dair* yorumlar kaleme alan Adam de Bocfeld; *De anima*,

Fizik, *Nedenler Kitabı* ve *Oluşum ve Bozulma Üzerine*'nin yorumcusu Adam de Bouchermefort. Şimdilik kesin olarak sayılan bu isimlerin (M. Grabmann) dışında başka isimler olası olarak sunulmaktadır, fakat bunlar bile bu İngilizlerin entelektüel meraklarının mantık alanını fazlasıyla aştığını göstermeye yeter. Bu kişilerin yorumlarına kesin bir tarih düşemesek de bunların XIII. yüzyılın birinci yarısına, yani Robert Grosseteste, Thomas d'York, *Perspectiva communis*'in yazarı Jean Peckham ve Roger Bacon gibi yeni bir zihniyetle işlenmiş insanların İngiltere'de ortaya çıktıkları veya oluştukları döneme ait olduklarından eminiz.

O sırada hâlâ mantık tutkunu olan Parislilerin bilimsel cehaletiyle Oxford üstatlarının matematik, astronomi ve fizik kültürü arasındaki karşıtlığı hatırlatmak için Roger Bacon'un ismi tek başına yeterlidir – bu karşıtlığı büyük bir öfkeyle kınamıştır. Bu noktada modern bilim ona hak vermektedir. Henri d'Andelys, *Yedi Sanatın Savaşı* adlı eserinde Mantık Hanım'ın ordusunun komutasını, yaverleri Jean le Page, Pointlane de Gamaches et Nicole (yaklaşık 51-56) olan Pierre de Courtenai'ye vermiştir. Ne Pierre de Courtenai'nin ne de Pointlane de Gamaches'ın kimliği kesin olarak saptanmıştır, fakat Jean le Page'ın Johannes Pagus olduğu kuşku götürmez; Nicole de büyük bir olasılıkla Nicolas de Paris'dir. Bu kişiler Aristoteles'in mantığı üzerine okul kitapları kaleme almış yazarlardır. Bernard de Sanciza, Guillaume de Saint-Amour (*In Priora Analytica*, *In Posteriora Analytica*) ve Mathieu d'Orléans, mantık konulu eserleri XIII. yüzyılın birinci yarısında yayımlanan hocalardır. Bu dönemin Parisli sanat hocaları arasında *Gökyüzü Üzerine*, *Fizik* veya *Ruh Üzerine*'yi yorumlamış bir hoca aramak faydasızdır. Kuşkusuz bu eserlerin varlığından haberdardılar, bu eserler Sanatlar Fakültesinde okutuluyor olmalıydı, muhtemelen okutulmuşlardı da, fakat eğitimde mantığa ağırlık verilmekteydi. İlgi çekici bir belge bu konuda emin olmamızı sağlamaktadır.

Paris Üniversitesi, henüz yeni oluşmuşken hemen okul giderleri meselesini ve öğrencilerin derslere katılmalarını şart koşan diploma sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Diplomanın olduğu her yerde mutlaka sınav da vardır; sınavlar ders programlarını mecburi kılar ve ders programları da bunlara hazırlanmak için ders kitaplarını gerektirir. M. Grabmann, yorulmak bilmeden sürdürdüğü araştırmaları sırasında XIII. yüzyılın ortalarından biraz sonra kaleme alınmış yazarı bilinmeyen bir ders kitabı bulma şerefine nail olmuştur. Bu kitabın önsözü amacını açıkça belirler: "Özellikle sınav sorularının sayısı ve zorluğu ve aynı zamanda bu soruların fazlasıyla dağınık olmaları ve çeşitli disiplinlerin alanlarına girdikleri için aralarında belli bir düzen ve bir süreklilik sağlanamaması daha da büyük bir yük oluşturmalarına neden olmaktadır.

Bunu fark ettiğimiz için bu soruları ve cevaplarını bir tür özet halinde sunmanın ve belli bir sürekliliği olan bir düzen içinde bilinmesi gerekenleri açıklamanın faydalı olacağını düşündük. Bunun için de her alana uygulanan felsefeden işe başladık." Böylece yazar, bir dizi tanımla ders kitabına başlamıştır; bu tanımların bilinmesi, günümüzde ortaçağa ait felsefi ve teolojik eserler okuyan kişiler için son derece kıymetlidir. Burada *Philosophia*, bilgi aşkından doğan nedenlerin araştırılması ve keşfi anlamına gelir; *scientia*, ruhun bir *habitus*'unu (melekesini), yani belli bir bilgiye dengeli bir biçimde sahip olmayı işaret eder; *doctrina*, hocanın eğitim aracılığıyla okullarda bilgiyi iletmesi anlamına gelir; *disciplina* hocayla öğrenci arasındaki manevi bağı ifade eder; *ars*, bir bilimin sunuş biçimini ve tekniğini bildirir; son olarak da *facultas*, belagat ve ifade etme kolaylığını, zihnin çabukluğunu ifade eder ve elde edilen zenginliklere de *facultates* dendiği gibi bir bilgiden elde edilen kaynaklar anlamına da gelir. Kitap, bu bilgilerden sonra, çeşitli bilimleri veya felsefenin dallarını sınıflandırmıştır: Bunun içinde ilkesi doğanın çeşitli soyutlama derecelerine (matematik, fizik, metafizik) göre incelemek olan doğal felsefe; iradenin alanı olan ahlak felsefesi ve ilkesi akıl olan akılcı felsefe. Daha sonra bu bilimlerin sunulduğu kitaplar –ki bunların çoğu Aristoteles'in eserleridir– ve sınavlarda genelde sunulan sorular belirtilmiştir. Soruların büyük bir kısmı, "akılcı felsefe" alanına aittir, bu da geleneksel bölümlerine göre Gramer, Retorik ve Mantık'a ayrılır: "Bu bölümdeki soruların sayısı, *philosophia naturalis* ve Etikle ilgili sorulara göre son derece büyüktür. Gramerde Donatus ve Priscianus'un olağan elkitapları derin bir biçimde tartışılır ve dil mantığına [veya spekülatif gramere] büyük önem verilir." Öyle görünüyor ki Aristoteles'in *libri naturales*'leri İngiltere'de Paris'ten daha erken yorumlanmaya başlanmıştır (M. Grabmann). Paris burada ilerlemesinden kaynaklanan bir geri kalmışlık içine düşmüştür: Abélard tarafından XII. yüzyılda mantık incelemelerine kazandırılan atılım, şimdi yeni entelektüel ilgi alanlarının doğmasını geciktirmekteydi.

Bu hipotezi doğrulayacak çok şey mevcuttur. Başka bir yerde karşılaştığımız iki metafizik külliyatı da –biri, yani Thomas d'York'unki; 1260 yılında ölen bir Oxford hocasının eseridir; diğeri de Düzmece Grosseteste'in *Felsefe Risalesi*– şu anki bilgilerimiz ışığında Paris entelektüel çevrelerden gelmiş görünmemektedir. Tam tersine çoğu anonim olan mantık üzerine bir dizi yorum, Abélard'ın *Dialectique*'ini [*Diyalektik*] ve Adam du Petit-Pont'unkini [Adam Parvipontanus] (1136'da bitmiş) XIII. yüzyılın ilk yarısında Paris'te ortaya çıkan benzer eserlere bağlamaktadır. Paris'te hocalık yapmış ve 1249'da Lincoln şansölyesi olarak vefat etmiş İngiliz üstadı Wilhelm of Shyswood'un *Introductiones in logicam*'ı [*Mantığa Giriş*], Paris'te bulunan bir nüsha sa-

yesinde bizlere ulaşmıştır. Demek ki bunlar çok yaygın eserler değildir, bunun nedeni de muhtemelen Pierre d'Espagne'ın buna benzer eserinin olağanüstü başarısıdır. Guillaume de Shyreswood'un yedi bölüme ayrılmış bulunan mantığı, sırasıyla oranı, öngrülebilirliği, kıyası (syllogisme), diyalektik mekânları, terimlerin özellikleri, sofizmleri ve *syncategoremata*'ları (başka bir terimle bağlı olduklarında anlama sahip terimler) inceler. Bütün risale, diyalektiği ve sofistiği ele alan iki bölüme yönelik olarak tasarlanmıştır (C. Michalski). Wilhelm'in yaptığı bir gözlem eserinin zihniyetini de açıklar: "Kıyasın eksiksiz bilgisi, onun hem tanımına göre hem de bölümlerine göre bilinmesini gerekli kılar... ispatlayıcı kıyas, diyalektik kıyas, sofistik kıyas mevcuttur. İspatlayıcı kıyas, sonucun mutlak anlamda kesin olan nedenlerinden ve zorunlu olandan yola çıkarak bilimi meydana getirir; diyalektik kıyas, olasıdan yola çıkar ve kanaate varır; sofistik kıyas ise, olası gibi görünenden kıyas kurarak veya olası olandan kıyas kuruyormuş gibi görünerek veya her ikisini yaparak tartışmayı kazanmayı hedefler. Diğerlerini bir kenara bırakarak diyalektik kıyası ele alacağız." Demek ki burada bilimin kesinliği ile sofistiğin aldatıcı görünüşü arasında olası görüşlere ulaşma sanatı olarak tasavvur edilen diyalektiğin eğitimi söz konusudur.

Üçü Paris'te bulunan dört elyazmasıyla bilinen Lambert d'Auxerre'in *Diyalektik*'i (1250 civarında kaleme alınmıştır) daha yaygın görünmektedir. Lambert'in Wilhelm'in öğrencisi olduğu ileri sürülmüştür. Bu varsayımın inandırıcı hiçbir yanı yoktur, hatta yaklaşık aynı dönemde, aynı sınava ve aynı üniversitenin öğrencilerine yönelik yazılmış iki ders kitabı arasındaki benzerliği açıklamak için bunu kabul etmeye gerek yoktur. Her ne olursa olsun, iki eserin de zihniyeti aynıdır. Lambert mantığın, savlama yaparak yanlışı doğrudan ayırt etme bilimi olduğunu çok iyi bilmektedir ve bu evrensel gücünden dolayı da o *ars artium, scientia scientiarum*'dur: *qua aperta omnes aperiuntur et qua clausa omnes aliae clauduntur*'dur; kısacası bilim *sine qua nulla, Cum qua quaelibet*. Demek ki mantık, yalnızca olası kıyaslara veya sadece kıyas görünümüne yönelik olan diyalektikten üstündür. Descartes'ın *Regulae ad directionem ingenii*'lerinde [*Aklın Yönetimi İçin Kurallar*] ikame etmek istediği yöntem de tam anlamıyla Lambert d'Auxerre'in mantığıdır, çünkü onun için bu bir sanattır, yani bu sanatın başlıca konusunu bilme amacına yönelik kurallar bütünüdür (*ars est collectio multorum praeceptorum ad unum finem tendentium, id est collectio multorum documentorim et multarum regularum, quae ordinantur ad finem unum, scilicet ad cognitionem illius, de quo in arte principaliter intenditur*); hatta bu sanat yönteme de indirgenebilir (*methodus est ars brevis e facilis et semitae proportionatur*), çünkü yollara göre patikalar ne ise sanata göre de yöntem odur: aynı yere daha kolayca ve hızlıca vardıran kestir-

melerdir (*nam sicut semita ducit ad eumdem terminum, ad quem data via, sed brevius et expedientius, similiter ad cognitionem ejusdem ducunt ars et methodus quam ars*); bununla beraber diyalektik, diğer bütün yöntemlerin ilkelerine giriş sağladığı için sanatların sanatıdır: *Dialetica est ars artium ad principia omnium methodorum viam habens; sola enim dialectica probat, disputat de principiis omnium artium.* Demek ki Lambert d'Auxerre'in mantığı da olasılık diyalektiğine yönlenmiştir.

Petrus Hispanus olarak bilinen Portekizli Pierre Juliani'nın çok büyük başarı kazanan ve etkisi yüzyıllar boyunca devam edecek olan *Summulae logicae*'leri için de aynı şey söz konusudur. Bu kişi 1277'de XXI. Jean unvanıyla Papa olarak ölmüştür. Lambert d'Auxerre'de sıraladığımız fikirlerin yankısı Summulae'nin ilk cümlesinde işitilmektedir: *Dialectica est ars artium, scientia scientiarum, ad omnium methodorum viam habens. Sola dialectica probabiliter disputat de principiis aliarum scientiarum, et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse prior.* Pierre d'Espagne'ın risalesi, çok sayıda yorumlanmış –bunu gözlemlemek önemlidir– hatta ortaçağ üniversitelerinde büyük çapta kullanıldıkları gibi muhalif bütün felsefi ve teolojik okullarının temsilcileri tarafından yorumlanmışlardır; bu da onun diyalektiğinin hiçbir özel metafizik öğretiye bağlı olmadığının işaretidir. Yakın bir zamanda şu yorumlar bulunmuştur: *Summulae logicales*'in üzerine Paris ve Oxford'da hoca olan Simon de Faversham'ınkiler (ölüm 1306); Pierre d'Espagne'ın risalesini *at majorem introductionem scolarium in arte dialectica* şeklinde derlenmiş olarak tasvir etmiş olan Dominiken Robert Kilwardby'nin (ölüm 1279); Chartreslı Henri de Coesfeld'in (ölüm 1410); Jean Hockelin'in, Ulrich von Tubingen'in, Jean de Bayreuth'un, Jean Letourneur'ün (Versorius, öl. yaklaşık 1480), Lambertus de Monte'un (ölüm 1499); Albertusçu Gerard de Harderwick'in (ölüm 1503); Nicolaus de Orbellis'in (ölüm 1455), Scotusçu din adamı olmayan Pierre Tateret'nin (Tartaretus, 1494'de Paris rektörü), Johannes de Magistris, vs., gibi çok sayıdaki Scotusçunun yorumları; adcı Marsile İnghen ve Johannes Buridanus'un yorumları. Bu yorumcuların çok farklı olması, Paris mantıkçılarının diyalektik olasıcılığının XIV. yüzyılın felsefi olasıcılığının nedenlerinden biri –hatta ana nedeni olduğu bile söylenmiştir– şeklindeki çok çekici varsayımı kabul etmeyi zorlaştırmaktadır.

Pierre d'Espagne'ın eserinde bile mantığın büyük ölçüde diyalektik özellik taşımasının, tam anlamıyla felsefede herhangi bir olasıcılık veya septisizm etkisi bırakmamış olması son derece şaşırtıcıdır. Çünkü o sadece bir mantıkçı olmamıştır. Pierre d'Espagne, bir sanat üstadının Aristoteles'in mantığının dışında bütün felsefesine hâkim olması gerektiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Ondan sonra bile, bazı hocalar,

mantık ve retorik alanlarında uzmanlaşmaya devam edecekti, fakat bunların arasında ün kazananlar, eğitimlerini ve yorumlarını fiziğe, psikolojiye, metafiziğe ve ahlaka yaymaya önem vereceklerdi. Bu yüzden *Summulae logicae*'sini ve *Syncategoremata*'ları, *De animalibus*, *De morte et vita* [*Yaşam ve Ölüm Üzerine*], *De causis longitudinis et brevitatis vitae* [*Yaşamın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine*] ve *Ruh Üzerine* hakkında yorumları Pierre d'Espagne'a borçluyuz. Bu risaleleri tercih etmesi, kendiliğinden açıklanmaktadır, çünkü bu mantıkçı aynı zamanda hekimdi. Zaten temel eseri, aynı adı taşıyan ve yakın zamanda yayımlanmasını arzuladığımız Aristoteles'in eseri üzerine yorumundan farklı olarak, *Ruh Üzerine* risalesidir. Bu risalenin yayımlanmış, okul yazı tarzlarına bağlı olmayarak kaleme alınmış ve Aristoteles'ten, İbn Sina veya İbn Rüşt'ten alıntılar içermeyen bölümlerinden, bilgi teorisi olarak "Augustinusçu aydınlanma öğretisiyle İbn Sinacı südur ve akıllar teorisinin ilginç bir bağdaştırmacılığın" vaaz ettiği açıkça ortaya çıkmaktadır (M. Grabmann). Demek ki XIII. yüzyılda hem bu görüşler savunulabilir hem de Papa olunabilirdi. Ama bu görüşler kesinlikle Ockham'ın adcılığının habercisi değildir ve felsefi görüşü İbn Sina tarzı Augustinusçuluk lehine olan Papa'nın öldüğü aynı yılda Thomasçı Aristotelesçiliğin Paris piskoposu Etienne Tempier [Stephen Tempier] tarafından sansüre uğratılmasının bir tesadüf olup olmadığını merak etmekten kendimizi alamıyoruz.

XIII. yüzyılın ortalarından itibaren, *Chartularium Universitatis Parisiensis*'in iki kez –1253-1263– zikrettiği Nicolas de Paris veya *Topikler* üzerine bir risalenin yazarı olan Adénulfe d'Anagni gibi, eserlerinde temel olarak mantığı konu alan üstatlarla karşılaşsak da, merak alanları bu incelemelerin ötesine geçmeye başlayan başka üstatların ortaya çıktıklarını da görmekteyiz. Gerçi akla yakın görünen kimi zaman doğrudur da, fakat bu, buradaki durum için geçerli değildir. Paris teologlarının, Sanatlar Fakültesi'ndeki meslektaşlarının felsefi gelişmeleri karşısında endişeye kapılan ve keşiflerini ellerinden almak için peşlerinden koşan kişiler gibi tasavvur edilme eğilimi vardır. Aslında bunun tam tersi vuku bulmuştur. Guillaume d'Auvergne, Guillaume d'Auxerre ve Philippe le Chancelier'in teolojileri, yeni öğretilerin bilindiğini ve Paris mantıkçılarının alçakgönüllü eserlerini fazlasıyla aşan felsefi sorunların tartışmalarında geniş ufuklu görüşlere sahip olunduğunu doğrulamaktadır. Fakat hepsi bu değildir. Üniversite filozoflarının *Organon*'u yorumlamakla yetindikleri an ile "yeni Aristo"nun açıklamasına giriştikleri an arasına, iki büyük teologun yorumları girmiştir: "Erken skolastik devrinde Sanatlar Fakültesi temsilcilerinin değil de teologların Albertus ve Aquinolu Thomas'ın Aristoteles'in metafizik, doğal felsefe ve ahlak hakkında yeni keşfedilen eserlerini büyük yorumlarıyla donatmaları felsefenin gelişmesinde

çok anlamlı bir olgudur; böylece skolastik Aristotelesçiliğin güzergâhını onlar çizmiş ve Sanatlar Fakültesi üzerinde henüz ayrıntısını belirleyemediğimiz bir etkide bulunmuşlardır. Aristoteles'in Metafiziği ve doğa felsefesine ilişkin yazıları üzerine Siger de Brabant'un Yorumları, Albertus Magnus'un Aristotelesçi yorumlarına, hatta Aziz Aquinolu Thomas'ınkilere göre daha geç bir döneme aittir." (M. Grabmann) Aslında yorumcu faaliyeti Aristoteles'in bütün eserini kuşatan Pierre d'Auvergne'in Aquinolu Thomas'ın *Yeryüzü ve Gökyüzü Üzerine* dair kaleme aldığı Yorumu (Kitap III-9 sona kadar) bitirdiğini daha önce belirtmiştik. Pierre d'Auvergne, İbn Rüştçü hareket döneminde yaşamıştır. 7 Mart 1275'de, Papalık elçisi, Siger de Brabant tarafından 1272'de bozulan Sanatlar Fakültesi'nin birliğini yeniden oluşturmak üzere Paris Üniversitesi'nin rektörü olarak onu tayin etmiştir. Demek ki Parisli İbn Rüştçülüğün başlangıcı "yeni Aristoteles"in XIII. yüzyılın ikinci yarısında "sanatçı" çevrelerinde yaygınlaşmasına bağlıydı.

Bu hareket, İbn Rüşt'ün Aristoteles üzerine Yorumlarının Michel Scot tarafından Latinceye çevrilmesiyle başlamıştır; bu çeviri eserler, büyük bir olasılıkla Michel Scot'un, Palerme'de, İmparator II. Frederic'in sarayında astrolog olarak kaldığı döneme aittir (1228-1235). Roger Bacon'un *Büyük Yapıt*'ının bir metni, bu çevirilerin Paris'e girişini 1230 civarına tarihlendirmemizi sağlamaktadır; bu olayın tarihsel önemini fark edebiliriz: *Tempore Michaelis Scotti. Qui annis Domini 1230 transactis apparuit deferens librorum Aristotelis partes aliquas de Naturalibus et Metaphysicis Cum expositionibus authenticis, magnificata est philosophia apud Latinos.* Yaklaşık 1250'de Albertus Magnus'un, Aristoteles'in öğretisi hakkında kendi risalelerini bile kaleme alırken, sürekli elinin altında bulundurduğu İbn Rüşt'ün yazılarını bol miktarda kullandığını görmekteyiz. Bu tarihte, onun için İbn Rüşt, haklı olduğu yerde kullanılması ve yanlış olduğu yerde düzeltilmesi gereken diğer filozoflar gibi, herhangi bir filozoftur. Kendi eğitimlerini beslemek için İbn Rüşt ve İbn Sina'nın yorumlarını kullanarak Aristoteles'in öğretisinin İbn Rüşt'ün ona atfettiği öğreti olduğunu ve bu öğretinin felsefi hakikatle bir olduğu sonucuna varan bu sanat hocalarının düşüncesi bu tarihi izleyen yirmi yıllık bir süreçte oluşmuştur. Böylesi bir tutum, doğal olarak teologların itirazlarına yol açacaktı.

Albertus Magnus ve Aziz Aquinolu Thomas'ın, Yunan filozofa karşı hayranlıkları her ne olursa olsun onun öğretisini özümsemeyi asla hedeflememişlerdir. Tam tersine bu zatların Hıristiyan inancı, Aristoteles'in lafzına köle olmalarına engel olmuştur. Bu teologlar, Aristotelesçiliğin ilk bakışta hakikatleri içerse de hakikatin kendisi olmadığını görmüşlerdir; Thomasçılığı doğuracak olan yanlış tutumlarına yapılan kes-

kin düzeltmeler de buradan ileri gelmektedir. Fakat Aziz Thomas'ın çağdaşları arasında bile bazı kişiler, Aristoteles'in etkisine karşı çok farklı bir tarzda karşı çıkacaklardı. Bunlar iki büyük Dilenci Tarikatına mensup din adamları olmadığı gibi Teoloji Fakültesinde temel kürsüde yer alan ruhbandışı rahipler de değildir; bunlar laikler de değil, Sanatlar Fakültesinde diyalektik ve fizik dersleri veren eğitimli din adamlarıydı. Aslında bu iki bilimin çerçevesini aşmak, gerektiğinde metafizik sorunlarını ele almak ve teolojinin sınırlarına kadar ilerlemek çekiciydi. Artık inayet sorunu ortaya konmadan gelecek olumsallıklardan ve ebedi olup olmadığını sormadan, hareketten bahsedilmeyecekti. Tez vakitte ortaya çıkmak zorunda olan bu tartışmalar, sanat hocalarının Teoloji Fakültesi eğitiminin bu konuda düzenleyici bir otoriteye sahip olduğunu kabul etmeleri koşuluyla, hiçbir sakınca arz etmemekteydi. Gerçekten olaylar bu yönde gelişecekti. Sanat hocalarının büyük bir çoğunluğu, ulaşmaları gereken felsefi ve teolojik sentezi göz önünde bulundurarak diyalektiği ve fiziği öğretmekteydiler. Öyle görünüyor ki başlangıçtan itibaren hocaların çok azı, felsefe eğitimini kendi içinde bir gayeye sahip olarak tasavvur etmiştir. Kendi felsefi çalışmalarıyla sınırlı kalmayı öngören bu Sanat Fakültesi hocaları, öğretilerinin üniversite eğitiminin üst kısmında meydana getirdiği yankıları bilmezlikten gelmişlerdir. Daha önce aktardığımız Aristoteles fiziğini yorumlama yasaklarının tekrarlanması, aynı zamanda da hareketin başında bulunanlara doğrudan getirilen yasaklamalar da buradan kaynaklanmıştır.

Birinci patlama 10 Aralık 1270'de, Paris piskoposu Etienne Tempier'nin, onüçü İbn Rüşt'ten ilham almış onbeş tezi yasaklamasıyla başlamıştır. Faal aklın birliği (*quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*), hür iradenin reddi (*quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*), astrolojik determinizm, âlemin ezeliliği (*quod mundus est aeternus, quod nunquam fuit primus homo*), ruhun ölümlülüğü, ilahi inayetin bireylere ve insan edimlerine yansıdığının reddi, işte yasaklanan görüşler bunlardı. Bu yasaklamanın bir bireyden çok bir öğretiye yönelik olduğunu fark etmekteyiz, çünkü aynı hocanın aynı anda hem ruhun bedenle bozulduğunu hem de bedenden ayrılan ruhun cismani ateşten zarar görmeyeceğini savunması mümkün değildir. Bu yasaklamaların vuku bulduğu dönemde Gilles de Lessines'in bu maddelerle ilgili olarak kendisine başvurmasından sonra Albertus Magnus, *De quindecim problematibus* [*Onbeş Problem Üzerine*] adlı eserini kaleme almıştır. Bu öğretisel eylem, bu harekin yayılmasına engel olamamıştır, bunun nedeni de çok basittir: Bu savları öğretenler, bunları yalnızca felsefe alanında öğrettiklerini ve Hıristiyan olarak da bunların yanlış olduklarını her zaman beyan ettiklerini ileri sürmekteydiler. 18 Ocak 1277 tarihinde

XXI. Jean –yani Augustinusçu aydınlanma öğretisini tercih ettiğini belirttiğimiz Pierre d'Espagne– Paris Üniversitesi sanat hocalarına bir uyarı ve Etienne Tempier de, aynı yılın 7 Mart günü, 219 tezin yasaklanmasıyla ilgili bir kararname yayımlamış, bu kez aynı savın iman açısından yanlış ve akıl açısından doğru olduğu tarzındaki kolaycı bahanenin kabul edilmeyeceğini baştan bildirmiştir. Burada İbn Rüştçü olarak bilinen "çift hakikat" tezinin yasaklanması söz konusuydu.

Yasaklanan 219 savın hepsi İbn Rüştçü değildi. Bazıları –bunlar genelde ahlakla ilgiliydi– André le Chapelain'in *Liber de Amore* [*Aşk Kitabı*] risalesine, birkaçı Aziz Thomas'ın felsefesine ilişkindi; birkaçı da XII. yüzyılın diyalektikçilerinin savundukları teze benzemekteydi, büyük bir çoğunluğu İbn Rüşt kadar İbn Sina'ya yönelikti; kısacası bu yasaklama İbn Rüştçülüğü, Hıristiyan doğaya karşı pagan doğası, teolojiye karşı felsefeyi, imana karşı aklı hak olarak iddia eden bir çeşit çokbiçimli doğacılık kapsamına sokmuş görünmektedir. Felsefeyi bütün dinsel inançların üzerine yerleştirdiğinden dolayı bu doğacılık kendini İbn Rüşt'ün çizgisinde sayabilirdi ki, o da kendini Aristoteles'ten sayabilirdi (*Metafizik*, XI:8, 1074b). Fakat kaynağını bilmediğimiz bazı yasaklanmış tezler, yazılarda bir ihtimal ama tartışmalarda kesin olarak nerelere kadar varıldığını göstermektedir: Hıristiyan dini eğitime engeldir (*quod lex christiana impedit addiscere*); diğer dinlerde olduğu gibi Hıristiyan dininde de hatalar ve masallar bulunuyor (*quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis*); teoloji bilmekle bir şey bilinmez (*quod nihil plus scitur propter scire theologiam*); teologların anlattıkları şeyler masalları temel alıyor (*quod sermones teologi fundati sunt in fabulis*). Burada sözlerinde her zaman çok dikkatli olan Fontenelle'i değil de, cezalandırılmayacağından emin bir Voltaire'in sözlerini işitir gibi oluyoruz.

Bu şiddetli tezler soyut şekilleri içinde ele alındığında, gerçek hikmetin, teologların değil de filozoflarınki olduğunu (*quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*) savunan tezle aynıdır ve dolayısıyla bu teze göre felsefenin icrasından üstün bir hal yoktur (*quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*). Bu şekilde tasavvur edilen hikmet sahibi, bilge, akli bilimlerde insanın iyiliği için gerekli her şeyi bulmaktadır; çünkü bu bilgiden Aristoteles tarafından tasvir edilen doğal ahlaksal erdemler sonuç olarak ortaya çıkar ve bu erdemler, insana ulaşabileceği mutluluğu bahşeder; o bunu bu hayatta elde eder, zaten bu hayattan sonra başka bir şey yoktur (*quod felicitas habetur in ista vita, non in alia*). Bu filozoflarla birlikte bütün doğacı ahlak yeniden hayat bulmakta ve haklarının iadesini istemekteydi. Artık yaratılıştan gelen olağanüstü erdemler yoktu (*quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae vel innatae*), yeteneklerini gizlemekten ibaret olan Hıristiyan alçakgönüllülüğü de yoktu, imsak yok-

tu, kendini hazlardan uzak tutmak yoktu, tersine bunun yerine Aristoteles'in fakirlere göre olmayıp yalnızca bir elite yönelik olan erdemlerine geri dönüş yapılmıştı: *quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus.* Muhtemelen bu hocalar, *Nikomakhos'a Etik*'e bu kadar sadık kalmakla yanlış yapmışlardı, bununla beraber onu çok iyi anladıkları da kesindir. Psikolojik veya metafizik tezler arasında 1270 yılında yasaklanan tezlerin; âlemin ezeliliği, insan türünde faal aklın birliği, ruhun ölümlülüğü, hür iradenin reddedilmesi, ilahi inayetin türlerin ötesinde tikele kadar inmesinin reddi gibi tezlerin yeniden ortaya çıktıklarını doğal olarak görmekteyiz. Fakat bu yeni öğretisel edim, bütün bu hataların köküne ulaşmıştı: Gerçek, akledilirlik ve zorunluluk arasında İbn Sina ve İbn Rüşt tarafından kabul edilen Aristotelesçi benzetme ve bu benzetmenin sadece eşyada değil, Tanrı'da da söz konusu oluşu. Âlem ezeliyse, demek ki Tanrı bunu meydana getiremez ve âlem olduğu gibiyse, demek ki Tanrı onu bu şekilden farklı bir şekilde meydana getiremez. Bir olan birinci ilkeden kendisine benzer olan yalnızca bir birinci sonuç meydana gelebilir (*quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo*); demek ki Tanrı birçok sonucu bir anda ve özgürce meydana getiremez (*quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum*); fakat eşyanın çokluğu, varlığı kendi varlıklarının zorunlu koşulu olan birçok sayıda aracı nedeni gerektirmektedir. Sonraki ortaçağ felsefe ve teoloji tarihinin anlaşılması için hayati bir önem taşıyan bu son savı özenle bir yere kaydedelim: Birinci İlke, yeryüzünde başka nedenler olmadan farklı sonuçların nedeni olamaz, çünkü dönüştüren şeylerin hiçbiri, kendisi dönüşmeden birkaç çeşit dönüştürme işlemini gerçekleştiremez (*quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus causis eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum*). Bu ilkeyi savunmak, Hıristiyan Tanrı'nın özgürlüğünü ve kadiri mutlaklığını inkâr etmekti. Âlemi içerdiği varlık çeşitliliğiyle birlikte tek bir hareketle yaratabildiği gibi her an doğrudan insan ruhlarını yaratmak ya da ikinci nedenlerin müdahalesi olmadan mucizeler yoluyla etkisini göstermek üzere müdahale edebilen Yehova'yla, sonuçları teker teker, birbirlerinden doğan ve gerekli bir düzene göre meydana gelen Yunan-Arap Tanrısı'nın uyuşması mutlak anlamda imkânsızdı. Bu tarihten önce Guillaume d'Auvergne, Bonaventure ve başkaları bunu fark etmişlerdi; 1277 yılından itibaren bütün bu teologlar bunun farkına varmışlar, bazılarında bu bir saplantı olmuştur, bazıları da Yunan-Arap zorunlulukçuluğundan öylesine nefret etmişlerdi ki, yalnızca ters yönde yeterince ileriye gidilebileceğini düşünmüşlerdir. Bu teolojik tepki yeni bir şey değildi. Pierre Damiani'in *De divina omnipotentia*'sının [*Tanrısal Kudret Üzerine*], Tertullien ve Tatien'in, aslında bütün

çağların tepkisiydi, fakat bu kez tepki İbn Rüşt ve İbn Sina'nın sunduğu âlem sisteminin tümüne karşı yönelecek ve aynı zamanda da onda reform yapmaya çalışırken ilham alıyormuş gibi görünen Hıristiyan teolojisinin bütününe karşı bir kuşku yaratacaktı.

Bu dönemdeki İbn Rüştçü hareketin ayrıntısı hakkında yeterince bilgiye sahip değiliz. Bulunan yorumların tarihi ve kaynağı her zaman belli değildir, fakat yorumlar her zaman nazik konular oluşturur. Bu hocalardan Aristoteles felsefesini anlatmaları istenmiştir, orada Kitab-ı Mukaddes'i bulmalarını nasıl umut edebilirdik? Felsefe tarihi hocasına, öğretilerini sunmakla görevli olduğu bütün filozofların görüşlerini atfetmek gibi bir şeydir bu! Etienne Tempier tarafından 1277'de tartışma konusu edilen iki üstadın –Siger de Brabant ve Daçyalı Boetius– eserleri hakkında neyse ki daha çok bilgiye sahibiz.

Siger de Brabant (1235? - 1281-84) bütün eğitimini Aristoteles ile yorumcusu İbn Rüşt'ün otoritesi üzerine bina etmiştir. Onun gözünde onların anlattıkları bilimler birdir ve onları dinlemek bizzat aklın dilini işitmektir. Daha doğrusu, Aristoteles'in öğretisinin sık sık vahiyle tezat oluşturduğunu fark etmemek elde olmadığı için, onun öğretisinin felsefeyle bütünleştiğini söylemek gerekir. Öte yandan mutlak bir bilim varsa –ki bu bilim vahiydir– bu durumda belli soruların iki sonucu olduğunu alçakgönüllü bir biçimde itiraf ederiz; biri vahyin sonucudur ve aynı zamanda doğrudur; diğeri de basit felsefenin ve doğal aklın sonucudur. Demek ki böylesi bir çatışma vuku bulduğunda biz sadece şunu deriz: Filozof olarak aklımın beni vardırdığı zorunlu sonuçlar bunlardır, fakat Tanrı yalan söyleyemeyeceği için de O'nun bizlere vahyettiği hakikati kabul ediyorum ve imanla ona bağlı kalıyorum.

Böyle bir tutum nasıl açıklanabilir? En azından şekille ilgili olarak bunun son derece temkinli bir tutum olduğunu fark etmeliyiz. İbn Rüşt, daha açık bir tutum sergilemekten kaçınmamıştı. Tam anlamıyla hakikatin, felsefenin ve aklın ulaştığı hakikat olduğunu düşünüp söylemişti. Kuşkusuz vahyedilen din de kendi hakikat derecesine sahiptir; fakat bu net bir biçimde daha aşağı ve bağımlı bir derecedir. Felsefe ile vahiy metni arasında çatışma vuku bulduğunda, metni yorumlamak ve doğal akıl aracılığıyla yalnızca hakiki anlamını çıkartmak gerekir.. Siger de Brabant, bizlere böyle bir şey tavsiye etmemiştir; o, felsefenin sonuçlarını belirtmek ve vahyedilen hakikatin üstünlüğünü açıkça doğrulamakla yetinmiştir. Çatışma durumunda akıl değil iman karar verir. Fakat Siger, tedbiri daha da ileri götürmüştür. Ortaçağda çift hakikat öğretisi varsa, bunu ne ona ne de İbn Rüşt'e atfedebiliriz. Gerçekten de Siger de Brabant, felsefi spekülasyonun sonucunu belirtmek için hiçbir zaman "hakikat" kelimesini

kullanmamıştır. Öğretisinde hakikat her zaman ve yalnızca vahiy anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden araştırma konusunu göstermek için ilginç bir dolambaçlı yol kullandığını görmekteyiz. Vahyedilen hakikate yalnızca hakikat adını verirsek ve felsefenin de bunu göz önünde bulundurması gerekmiyorsa demek ki felsefenin amacı hakikati aramak değildir. Gerçekten de Siger de Brabant ona asla böyle bir amaç tahsis etmemiştir. Felsefe yapmak, der bize Siger, "Filozofun düşüncesi hakikate uygun olmadığında bile ve vahiy bizlere ruh hakkında doğal aklın ispatlayamayacağı sonuçlar aktarmış olsa da, filozofların ve özellikle de Aristoteles'in ne düşündüğünü sadece araştırmaktır." Başka bir yerde de felsefe yapmak, hakikatten çok filozofların ne düşündüklerini aramaktır, demiştir: *quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, Cum philosophice procedamus.* Demek ki Siger için tek bir hakikat vardır, o da imanın hakikatidir.

İşte Siger de Brabant'ın açıkça ifadeleri bunlardır. Bunları aslına sadık kalarak nakletmek, bu konuda neye inanmamız gerektiğini sorgulamayı engellemez. Belki de bizim *Per rationes naturales*'le karar veremeyeceğimizi ilan edersek biraz hikmet göstermiş ve felsefi davranmış oluruz. Aklın, Siger de Brabant'ı bazı sonuçlara ve imanın da buna ters sonuçlara götürdüğü kuşku götürmez; demek ki akıl onun gözünde imanın öğrettiğinin tersini ispatlamaktaydı. Böyle bir gözlem ciddidir, fakat sonuçta aklı Aristoteles'le özdeşleştirirsek o sadece varolanı fark etmiştir. Öte yandan Siger'in bu tezatların hakikatinin doğruluğunu ileri sürmediği de kesindir; bunun yerine iki sonuçtan birini kabul etmiş ve kabul ettiği bu sonuç da genelde iman lehinde verdiği karar olmuştur. Kuşkusuz bu tutum birçok basit temkin nedeniyle açıklanabilir; Paris Üniversitesi rahibi olan ve dinle dolu bir ortamda ve bir çağda yaşayan Siger, aklı vahiyden üstün tutmayı düşünemezdi. En azından bunu düşünseydi bile ifade etmeyi düşünemezdi. Fakat bu varsayım, Siger de Brabant'un ruh hali ne olursa olsun doğru olmak gibi bir kusura sahiptir. Temkinli olduğu için ya da öyle inandığı için söylenmiş olsa da onun sözleri değişmez. Bununla beraber bunun, Hıristiyan inancının kendi ortamının ve kendi çağının normal zihniyeti olduğunu bilmekteyiz. Başka birçok örnekten dolayı günümüzde bile inanan kişilerin imanlarını samimi bir biçimde korurken inançlarıyla uyuşması zor öğretileri de kabul ettiklerini bilmekteyiz; XX. yüzyılda kendi içlerinde bölünmüş bazı kişilerin yıllar boyunca, artık inanmadıklarını kendilerine itiraf etmeden önce içlerinde büyük bir direnişe karşı savaşmak ve onu yenmek durumunda kaldıysalar, Siger de Brabant, filozof gibi düşünüp Hıristiyan gibi yaşadığını söylediğinde düşüncesini gizlediğine nasıl karar veririz? Tam tersine bu doğal bir haldir ve yeni bir felsefe daha önce bir imanın işgal ettiği bir zihni

ele geçirdiğinde genelde vuku bulan durum budur; onun mümkün olması için gerekli tek koşul, karşılaşmanın gerçekleştiği düşüncede bir arada varolmalarına imkân veren birkaç dolaylı çarenin bulunmasıdır. Siger'in sorunu çözmesini sağlayan dolayım, doğal aklın kesinliğinin imanın bizlere sunduğu kesinlikten daha alt düzeyde olmasıdır; onun dışında başka kişiler de aynı tutumu sergilemişlerdir. "Eğitim ve hakikatin temaşası içinde yaşamak istediğimiz için, doğal, ahlaksal ve ilahi şeyleri Aristoteles'in düşüncesine ve düzenine göre ele alacağız; filozoflara verilmemiş olan ilahi vahyin ışığı tarafından bizlere açıklanan Ortodoks inancın haklarına zarar vermeden bunu yapacağız; çünkü ilahi mucizeleri değil de, doğanın olağan ve alışıldık gidişatını dikkate alan filozoflar şeyleri, teolojik hakikate ters düşmeden –ki teolojik hakikatin bilgisi daha üst bir ışığa bağlıdır– aklın ışığına göre açıklamışlardır. Filozofun, aklın ulaşabildiği alt nedenlere göre bir şeyin zorunlu veya imkânsız olduğu sonucuna varması, erdemi ve nedenselliği hiçbir mahluk tarafından anlaşılamaz olan yüce neden sayesinde eşyanın farklı olabileceğini söyleyen imana ters düşmez. Öyle ki gerçek peygamberlik ruhuyla donatılmış aziz peygamberler de, bazı olayları haber vermişler, ama ilk neden başka türlü uygun gördüğü için bunlar gerçekleşmemiştir," diye yazmıştır Siger'in bir çağdaşı. Metinler hakkındaki bilgimizin şu anki hali herhangi bir karar vermemizi mümkün kılmamaktadır.

Siger de Brabant'a atfedilebilecek en temel ve aynı zamanda onun öğretisinin en ayırt edici özellikleri olan yanlışlar, *De aeternitate mundi* [*Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine*], *De intellectu* [*Akıl Üzerine*], *De anima intellectiva* [*Akli Ruh Üzerine*] ve *Liber de felicitate* [*Mutluluk Üzerine Kitap*] adlı eserlerinde yer almaktadır; bu eserlerin bazılarına bütün olarak, bazılarına da alıntı veya özet olarak sahibiz (P. Mandonnet, B. Nardi). Bu yanlışlar, 1270 tarihli genel İbn Rüştçülüğe karşı çıkarılan yasaklama tarafından ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Bunlar, daha önce incelediğimiz ve din-felsefe ilişkisiyle ilgili olan yasaklamalardan sonra gelmiştir. Bu konuda Siger'in kişisel yanılsamaları her ne olursa olsun, onun takındığı tavrın Kilise tarafından kabul edilemez olduğu kesindir; bu tavrı kabul etmek, skolastik felsefenin giriştiği bütün eseri kökten inkâr etmek anlamına gelmektir. Bu yüzden Aziz Aquinolu Thomas, bu tutumu, İbn Rüştçülüğün doğrudan çürütülmesine ayırdığı yazısında olduğu gibi Paris Üniversitesi'nde verdiği bir vaazda da sert bir biçimde kınamıştır: "Felsefe üzerine çalışan ve imana göre doğru olmayan şeyler söyleyen insanlar var; bunların imana ters düştüğünü söylediğimizde de bu kişiler cevap olarak, Filozofun bunu söylediğini, oysa kendilerinin bunu kabul etmediklerini ve yalnızca Filozofun sözünü aktardıklarını söylüyorlar." Aslında diye devam etmiştir Aziz Thomas, İbn Rüştçü kişi, imanın, ak-

lın zorunlu olarak tersini ispatlayabileceği savlara sahip olduğunu söylemektedir. Bununla beraber ispatlanan şey ancak doğru ve bunun tersi yanlış ve imkânsız olacağı için, bu durumda İbn Rüştçüye göre, imanın yanlış ve imkânsız olanı konu aldığı sonucu çıkmaktadır ki, Tanrı böyle bir şey yapamaz ve inananların kulakları da böyle bir şeye tahammül edemez. Aziz Thomas, mantığın kabalığını kullanarak psikolojinin altında gizli kalanı aslında gün ışığına çıkarmıştır.

Genel bir güce sahip olan bu ilk farkın kendisini yeterince koruduğunu düşünen Siger, gerçekten de Aristotelesçi olan ve bir Kilise insanından beklenmeyen belli öğretileri sahiplenmiştir. Ona göre, Tanrı eşyanın etkili nedeni değildir, o ancak son neden olabilir. Aynı zamanda ona olumsal geleceklerin önsezisini de atfedemeyiz. Âlem ebedidir ve insan türü gibi dünyevi türler de ebedidir; bunlar aklın muhakemesine zorunlu olarak dayatılan sonuçlardır. Ama o daha da ileri gitmiştir. Âlem ve türler ebedi oldukları gibi ezelidirler de, aynı zamanda da olaylar ve olgular sonsuzca tekrarlanır. Siger, Vico ve Nietzsche'den çok önce, fakat İbn Rüşt'ten sonra ve kendi çağındaki başka düşünürlerle birlikte ebedi dönüş teorisini vaaz etmektedir. Ayaltı âleminin bütün olayları, semavi cisimlerin çizdikleri yörüngelere göre belirlendiği ve bu yörüngelerin sonsuzca hep aynı evreden geçmeleri gerektiği için bunlar ebedi olarak hep aynı sonuçları meydana getirmek durumundadırlar: "İlk muharrik hâlâ fiili olduğu için ve fiili olmadan önce bilkuvve olmadığı için, o hâlâ hareket ettirmekte ve etkilemektedir... Bununla beraber hâlâ hareket ettirdiği ve etkilediği şeyden hiçbir tür daha önce buna ulaşmadan varlığa gelemez, dolayısıyla önceden varolan türler, belli bir deverana göre geri gelmektedir, alttaki eşyanın deveranı üsteki eşyanın deveranından sonuç olarak çıkacak şekilde –bunların zaman içindeki uzaklığından dolayı bunların bazılarını hatırlamıyor olsak da– aynı görüşler, aynı yasalar, aynı dinler tekrar gelmektedir. Bunu Filozofun görüşüne göre söylüyoruz, fakat bunun doğru olduğunu ileri sürmüyoruz." Bu öğreti yalnızca zorunlu türlere uygulansa da, bir teoloji hocasının akla göre tikel araz ve olumsal olduğu için Hıristiyanlığın daha önce de geldiği ve sonsuz kez daha geri geleceğini öğrendiğinde hissettiği şaşkınlığı anlayabiliriz.

Siger'in kullandığı İbn Rüşçü öğretilerin en ünlüsü, faal aklın birliğidir. Fakat tarihçiler onun bu noktadaki düşüncesinin tam anlamı ve gelişimi hakkında hemfikir değildirler. Bu tarihçilerden bazıları (M. Grabmann), Siger'e birçok tereddütten sonra (F. Van Steenberghen) faal aklın birliğinden vazgeçmek durumunda kaldığını ve her bireye kendi faal aklını tanıyan Aziz Thomas'a yakın bir tutum sergilediğini gösteren yazılar atfetmiştir. Başka tarihçiler de, haklı olarak, Siger'in hiçbir zaman İbn

Rüştçülüğünden vazgeçmediğini ve hiçbir sahih metnin böyle bir gelişmeyi ona atfetmeye izin vermediğini savunmuşlardır. Yakın bir zamanda Siger'in Aziz Thomas'a cevap olarak kaleme aldığı *Akıl Üzerine* ve *Mutluluk Üzerine Kitap*'ın bazı bölümlerinin keşfedilmesi, bu keşfin sahibi (B . Nardi), Siger de Brabant için faal aklın Tanrı olduğu ve insanın yeryüzündeki mutluluğunun da faal akılla bütünleşmesi olduğu sonucuna varmıştır. Demek ki Siger'in İbn Rüştçülükten vazgeçmiş olması gitgide inanırlığını kaybetmektedir ve her ne olursa olsun, hayatının uzun bir dönemi boyunca 1277'de yasaklanan savlardan bazılarını savunduğu kuşku götürmemektedir. O zaman yasaklanan öğretiye göre akıllı ruh, insanın bedenine varlığından dolayı değil, ona yalnızca işlemi aracılığıyla bağlıdır. Akıllı ruh ve beden bir *in opere, quia in unum opus conveniunt*'tur ve faal akıl bedenin içinde işlediği için anlama fiili, yalnızca akla değil de bütün olarak insana atfedilebilir. Faal akıl ile beden arasındaki teması işleyen etkenle işlediği yer arasındaki temasa indirgeyerek Siger'in, tek ve bütün insan türüne ortak olan bir faal aklın varlığını öne sürmeyi mümkün kıldığı doğrudur. Böylesi bir öğretinin ruhun kişisel ölümsüzlüğüyle ilgili ne tür sonuçlar doğurabileceğini hemen fark etmekteyiz – filozofumuz da bunu fark etmiştir– fakat iman ile akıl arasındaki ayrım durumu düzeltecekti; iyi felsefe olarak ve bu sonuç, yalan söyleyemez olan Hakikate ters düşse de, her insan bedeni için bir akıllı ruh olmadığını ortaya koymak gerekir.

Siger de Brabant'u hedef alan 1277 tarihli yasaklama, Sanat Fakültesi'nin Parisli bir hocasına da yönelikti; bu kişi Daçyalı Boetius'tur; yasaklanan savların bir listesi onu bu listenin önemli suçlu yazarları arasında sunmaktadır: *principalis assertor istorum articulorum*. Daçyalı Boetius'un eserleri şunlardır: *Topikler* ve *Meteorlar* üzerine bir Yorum, Aristoteles'in iki *Analitik*'i üzerine Sorular, önemli bir spekülatif gramer kitabı (*Tractatus de modis significandi* [*İşaret Etmenin Tarzı Üzerine İnceleme*]), yakın zamanda yayımlanmış olan (M. Grabmann) *De summo bono* [*En Yüce İyi Üzerine*]ve *De somniis* [*Rüyalar Üzerine*] adlı iki risale; özellikle *En Yüce İyi Üzerine* Boetius'un İbn Rüştçülüğünü aydınlatmaktadır. Daçyalı Boetius bu eserde felsefi hayatla eş olan yüce iyiliği tasvir etmektedir; eserin adı da buradan kaynaklanmaktadır: *De summo bono sive de vita philosophi* [*En Yüce İyi Üzerine ya da Filozofun Yaşamı*]. Eserin başında kısa bir cümleyle, Yüce İyiliğin –ki bu Tanrı olurdu– değil de insanın ulaşabileceği ve aklın da keşfedebileceği yüce iyiliğin söz konusu olduğu açıklanmıştır: *Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, Per rationem investigamus.* Bu yüce iyilik, insanın yalnızca en iyi melekesinin, yani aklın uygulamasında yer bulur. Bu meleke gerçekten de ilahidir, tabii insanda ilahi bir şey varsa: "Varlıkların tümelinde en iyi

olan ilahi olan olduğu gibi, insanda en iyi olana ilahi adını veririz." Akıl kelimesinden burada daha çok gerçeği bilmemizi sağlayan kuramsal aklı anlamalıyız. Çünkü doğrunun bilgisi, haz kaynağıdır. Birinci Aklın (Saf Düşünce) amacı kendi ilahi özü olduğu için onun hayatı en yüce haz hayatıdır. İnsana gelince ameli aklının emirlerine uygun olarak iyiliği yerine getirir ve spekülatif akıl sayesinde doğrunun bilgisinde mutluluğu bulur. Gerçekten bilge olan insan, kendisini mutlu kılmayacak ve daha da mutlu olabilecek hale getirmeyecek hiçbir eylem gerçekleştirmez. İnsanın bu yüce iyiliğine yönetilmemiş her eylemi –bunlar tepkisizlik olsa da– günahtır; ona karşı geldiğinde daha çok günahtır. O halde duyuların şehveti ve maddi zenginlik peşinde koşan bu korkak kalabalık için üzülelim ve hikmeti öğrenmeye koşanları da onurlandıralım. Onları yüceltelim, çünkü onlar doğal düzene göre yaşıyorlar: *Quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordienem naturalem.* Bütün eylemleri hakikatin temaşası olan filozoflar işte böyledirler (*Et isiti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae*).

Filozof, Akıl sayesinde nedenden nedene giderek kendisinden başka bir nedene sahip olmayan, aynı zamanda ebedi, değişmez, mükemmel olan ve her şeyin bağlı olduğu ilk nedene varır: "Bu ilk İlke, evin reisi baba ne ise, komutan ordusu için ne ise ve kamu malı şehir için ne ise âlem için odur. Ordu, başkanının bir birliği olduğu gibi, ordunun iyiliği kendiliğinde başkanında ve derecesine göre de diğerlerinde olduğu gibi bu âlemin birliği de bu İlk İlkenin birliğindedir ve bu âlemin iyiliği de kendiliğinden ondadır. Fakat bu ilk ilkeye benzerlikleri orantısınca ve ona göre sahip oldukları derece uyarınca bu âlemin diğer varlıklarında da bulunur; öyle ki bu âlemdeki hiçbir varlıkta bu İlk İlkeye benzemeyen iyilik bulunamaz. Bunu fark eden filozof, bu İlk İlkeye hayranlık duyar ve ona âşık olur, çünkü bize gelen iyiliğin kaynağını severiz ve bize gelen yüce iyiliğin kaynağını daha da çok severiz. Her iyiliğin ona İlk İlkeden geldiğini ve bu İlk İlke bunları koruduğu ölçüde bunları koruduğunu bildiğinden filozof, bu ilk İlkeye büyük bir aşk duyar ve bunu doğru doğal akla göre ve aklın doğru mantığına göre yapar. Bununla beraber herkes sevdiğinde sevinç bulur ve en büyük sevinci de en çok sevdiği şeyde bulur, filozof da, biraz önce söylediğimiz gibi, en çok İlk İlkeyi sevdiği için en büyük zevkini İlk İlke'de ve onun iyiliğini temaşa etmekte bulur, tek doğru olan da bu zevktir. İşte filozofun hayatı budur ve kim ki böyle bir hayat yaşamazsa, o doğru bir hayat yaşamıyor demektir. Bununla beraber doğanın doğru düzenine göre yaşayan ve beşeri hayatın nihai ve en iyi gayesine götüren insana filozof diyorum. Daha önce bahsettiğimiz İlk İlke'ye gelince, o Tanrı'dır, muzaffer, muhteşem ve yüzyıllarca kutsanmış olan Tanrı. Amin."

Bu küçük şaheserin fikirlerinin devamı basittir. Felsefede insanın ulaşabileceği yüce iyiliği tanımlamak söz konusudur ve bunu da akıl sayesinde doğrunun temaşasında buluruz. Bütün yorumcular bu noktada hemfikirdir, hepsi de eserinin tamamen açık olduğunu kabul etmektedir, fakat bunu tamamen zıt iki yönde yapmışlardır. Bazılarına göre düşünürün saf bir pagan gibi düşündüğü o denli açıktır ki bu konuda neden tereddüt edenler olduğunu anlamazlar: "Bu bulabileceğimiz en saf, en açık ve en kararlı akılcılıktır... Sulandırılmış dili ve düşüncesiyle Rönesans'ın akılcılığı, buna benzer kıyaslanabilecek hiçbir şey üretmemiştir" (P. Mandonnet); başkalarına göre ise tam tersine bu risalede imana ters düşecek hiçbir şey bulunmamaktadır (D. Salman).

Her iki tez de savunulabilir; zaten İbn Rüştçülüğün sorunu da budur. Daçyalı Boetius, imana ters düşmemiştir, iki satırda imanın haklarını korumasaydı onun imandan habersiz olduğunu söyleyebilirdik: "Bu beşeri hayatta mümkün akılla bildiğimiz mutluluğun en mükemmeli, iman sayesinde gelecek hayatta ulaştığımız mutluluğa en yakın olandır." Bahsettiği bu ilkeyi ileride açıkladığını da burada belirtelim: *est ens primum secundum philosophos, et secundum sanctos Deus benedictus.* Demek ki bu küçük kitap gelecek bir hayatın mümkün olduğunu varsaymıştır; yazarı ruhun ölümsüzlüğünü inkâr etmemiştir ve Boetius bizim bilmediğimiz başka eserlerde her ne demişse desin faal aklın birliğinden hiç söz etmemiştir. Kuşkusuz bu eser bundan bahsetmenin yeri değildi. Demek ki burada söz konusu olan, bir Hıristiyanın filozof olarak ve akıl adına (*Per rationem*) konuşarak, bu hayatta insanın ulaşabileceği (*summum sibi*) yüce iyiliğin iyilik yapmak ve doğruyu bilmek olduğunu savunabilip savunamayacağını bilmekti: *quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana.* Burada da söz konusu olduğu gibi her tür dinsel inancı bir kenara bırakırsak, bir filozofun bu soruya daha iyi nasıl cevap verebileceğini pek göremiyoruz. Fakat asıl zorluk burada değildir. Asıl zorluk, bu risalenin bu şeylerden bahsederken kullandığı tondur. Kutladığı akıl hazzı sadece fikirlerde değil üslubundadır da; burada, daha sonra Spinoza'nın İbn Rüşt'ten miras alacağı ve belki de aklın kendi ışığı karşısında titreşmesi olan sakin sevincini hissetmekteyiz. Boetius Hıristiyan inancını konu dışında bırakmakla kalmamıştır; onun uzağında mutsuz olmadığını da hissettirmiştir. Fakat biz kim oluyoruz ki belleri ve kalpleri sorguluyoruz? *En Yüce İyi Üzerine*, belki de, XIII. yüzyılın başka Hıristiyanları gibi Boetius'un fark etmeden kendini salıverdiği "Oronte üzerinde bir bahçe"ydi bu.

KAYNAKÇA

DANİEL DE MORLEY. — K. Sudhoff, *Daniels von Morley Liber de naturis inferiorum et superiorum*, dans *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, t. XII (1917), pp. 1-40. — Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (États-Unis), 1924. — M. Müller, *Die Stellung des David von Morley in der Wissenschaft des Mittelalters*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. XLI (1928), pp. 301-337. — E. J. Holmyard and D. G. Mandeville, *Avicennae de cohgeliteone et conglutinatione lapidum being a Section df the Kitâbel-Schifâ. The Latin and Arabic texts edited with an English Translation of the latter and with Critical Notes*, Paris, 1927.

ALFRED DE SARASHEL. — Cl. Baeumker, *Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu Cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts*, dans *Sitzungsberichaft des Bayerischen Alademie der Wissenschaften*, München, 1913; du même auteur, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, zum ersten Male vollständig herausgegeben und mit kritischen und erklärenden anmerkungen versehen*, Münster i. Westf., 1923. — A. Pelzer, *Une source inconnua de Roger Bacon. Alfred oe Sareshel commentateur des Météorolôgiques d'Adistote*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t XII (1919), pp. 44-67. — G. Lacombe, *Alfredus Anglicus in Metheora*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster i. Westf., 1935, pp 463-471.

COMMENTATEURS ANGLAIS. — M. Grabmann, *Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänga der Erklärung des "neuen Aristoteles" in England*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 138-182.

LOGIQUE PARISIENNE. — M. Grabmann, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Amademie der Wissensvhaften* (Philos-philolog. und histor. Klasse), München, 1928, pp. 51-63; *Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus*, dans *Abhandlungen der Preussischen Amademie der Wissenschen* (Phil-hist. Klasse), 1927, 5; *Kommentare zur Aristotelischen Logik aus dem 12 und 13. Jahrundert im Ms. lat. fol. 624 der Preussischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag. zur Abaelardforschung*, même recueil, 1938, 18; *Eine für Examinazwecke abgefasste Quästionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten hälfte des 13 Jahrhunderts* dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp 183-199; *Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudium im Mittelalter*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos. histor. Abt.), 1939, 5.

JEAN LE PAGE. — Fr. Pelster, *literaturgeschichtliches zur Pariser Theologischen Schule aus den Jarhen 1230-bis 1256*, dans *Scholastik*, t. V (1930), p 68. — M. D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240*, dans *Etudes d'historie littéraire et doctrinale du XIIIe siècle* (Ire série), Paris, J. Vrin, 1932, pp. 14-30. — E. Franceschini, *Giovanni Pago: Le sue "Rationes super predicamenta Aristotelis" e la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo XIII*, dans *Sophia*, Palermo, 1934.

PİERE D'ESPAGNE ET SOMMES DE LOGIQUES. — M. Grabmann, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Jo-*

hannes XXI († 1277), dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademin der Wissenschaften* (Phil.-hist. Abteilung), 1936, 9. — *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-hist. Klasse), München, 1928, pp. 98-113.

COMMENTATEURS D'ARİSTOTE. — **M. Grabmann**, *Mitteilungen aus Münchener Handschriften über bisher unbekannte Philosophen der Aristenfakultät*, dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 225-238.

MOUVEMENT AVERROÏSTE. — **Ch. H. Haskins**, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge (États-Unis), 1923. — **M. Grabmann**, *Kaiser Friedrich II und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosopie*, dens *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 103-137; *Der lateinische Averroismus des* 13 *Jahrunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenscheften* (Philos.-hist. Abteilung) içinde, 1931, 2 — **A. Callebaut**, *Jean Pecham O. F. M. Et l'augustinisme*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. XVIII (1925), pp. 441-472. — **Jules. D'Albi**, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de* 1267-1277, Paris, 1923. — **R. de Vaux**, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* t. XXII (1933), pp. 193-245.

SİNGER DE BRABANT. — **P. Mandonnet**, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., 2 vol., Louvain, 1908 et 1911. — **Cl. Baeumker**, *Die Impossibilita des Siger von Brabant*, Münster i. Westf., 1908. — **F. Van Steenberghen**, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites. I. Les œuvres inédites*, Louvain, 1931; — Aynı yazar, *Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938. — Yakın zamanda Siger'e atfedilen bazı eserlerin gerçekliğine karşı: **Bruno Nardi**, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, dans *Giornale Critico di Filosofia Italiana*, t. XVII (1936), pp. 26-35 et t. XVIII (1937), pp. 160-164. **Cf. Et. Gilson**, *Dente et la Philosophie*, Paris, J. Vrin, 1939, pp. 316-325: *Sur le thomisme de Siger.*

BOÈCE DE DACIE. — **M. Grabmann**, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetus von Dacien*, dans *Sitzunsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philos.-hist. Klasse), München, 1924; du même auteur: *Die Opuscula de Summo Bono sive De vita philosopire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. VI (1932), pp. 287-317, et dans *Mittelalterliches Geistesleben*, t. II, pp. 200-224. — **P. Mandonnet**, *Note complémentaire sur Boèce de Daice*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXII (1933), pp. 246-250.

VII

HİKMET VE TOPLUM

Hıristiyan toplumunun iki halini bilmekteyiz: Tanrı'nın Devleti –ki burada dünyaya ait olmadan dünyada yaşayan mistik bir toplumsal bünye olarak tasavvur edilmiştir– ve Gregoriusçu Hıristiyanlık –ki burada dünyevi düzen, ruhani düzenden

farklıdır, aynı zamanda da Kiliseyle tamamen bütünleşmiştir. Skolastik teolojinin altın çağı olan XIII. yüzyılda sorunun tasavvur edilebilir hemen hemen her çözümü, hiçbiri gerçekten egemenlik sağlamayı başaramadan peş peşe veya aynı anda denenmiştir. Daha önce de gözlemlediğimiz gibi, bu sorun, aynı şekilde çok sayıda çözüme sahip olan Hıristiyan Hikmeti'nin sorununa bağlı bir sorundu. Her iki noktada da aynı tereddütler yaşanmıştır.

XIII. yüzyılda, ilk önce, Hıristiyan Hikmeti'nin tamamen birlikçi bir tasavvuruyla karşılaşmaktayız; ki bunun tamamlanmış hali Roger Bacon'un Hikmetidir. Hikmet, hiyerarşik bir şekilde sıralandırılmış bilimlerin tümüdür, bunların her biri, ilkelerini, kendisinden bir üstte bulunan bilimden alır ve hepsi birlikte ilk ilkelerini Vahiy'den elde ederler; orada zaten tohum şeklinde bulunmaktadırlar. Tanrı, Hikmetini ilk önce peygamberlere bildirmiştir; demek ki bu Hikmet bütüncül olarak Kutsal Metinde yer almaktadır. Bacon'un *Opus Tertium*'unda [*Üçüncü Yapıt*] söylediği gibi: "Tek bir insan türüne tek bir Tanrı tarafından verilmiş, ebedi hayat olan tek bir gayeyi amaçlayan yalnızca tek bir mükemmel hikmet vardır. Bu hikmetin bütünü, Kutsal Metinde bulunur; yine de bunu felsefeyle ve Kilise Hukuku'yla (Droit Canonique) açıklamak gerekir. Çünkü Tanrı'nın Hikmetine ters düşen veya yabancı olan her şey, yanlış ve boştur ve insan türüne hizmet edemez (*Üçüncü Yapıt*, XXIII, bkz. *Büyük Yapıt*, II:1). İfade öylesine mükemmeldir ki, orijinalini burada zikretmek istiyoruz: *Una sola est sapientia perfecta, ab uno Deo data uni generi humano propter unum finem, scilicet vitam aeternam, quae in sacris litteris tota continetur, Per jus tamen canonicum et philosophiam explicanda. Nam quicquid est contrarium sapientiae Dei, vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere.*

Hikmetin Vahiydeki mutlak birliği, toplumsal anlamda, Vahyin emanetinin bekçisi Papa'nın otoritesi altında toplanan, inananların devletinin *respublica fidelium* hikmetidir. Kutsal Metne sahip olan, bütün Hikmete sahip demektir: "Bütün Hikmet, Hukuk ve Felsefeyle açıklanmak üzere Kutsal Metin'dedir" diye üsteler Bacon; "ve sıkılmış yumruk, açık elin sahip olduğu her şeyi kapsadığı gibi insana faydalı olan Hikmetin bütünü Kutsal Yazıda bulunur." (*Üçüncü Yapıt* XXIV). Papa, "tek Tanrı tarafından, tek bir âleme ve tek bir gaye için" sunulmuş olan Hikmet hazinesine sahipse, bütün âlemi yönetecek şeyi elinde tutuyor demektir: *habetis Ecclesiam Dei in potestate vestra, et mundum totum habetis dirigere.* Gerçekten de Kilisenin en yüce başkanı, bütün âlemde yaygın bulunan ve Hikmetin de bağlı olduğu bu *respublica fidelium*'un hükümdarıdır. Toplumsal açıdan bakıldığında *sapienta*, birbirinden ayrılmaz ve temel olan, aynı zamanda da Bacon'un *Teoloji Çalışmalarının Özeti* adlı eserin başında

açıkça birbirinden ayırt ettiği iki görevi yerine getirmektedir. Her şeyden önce bu hikmet Kiliseyi bütün iyiliklere doğru düzenler, gerçekleştirir ve yönetir, öyle ki, inananlar bir gün gelecek mutluluğun mükâfatını alırlar. Bunun dışında Kiliseden açıkça farklı olan bütün *respublica fidelium*'un dünyevi ihtiyaçlarını karşılayarak onu yönetir, yani ilk önce inananların sağlıklarını korumak, yaşam sürelerini uzatmak, zenginleşmelerini sağlamak, ahlaken onları eğitmek, barış ve adalet içinde varlıklarını sağlamak ve her tür tehdide karşı mal mülklerini korumak, işte bütün bu amaçlara yönelik olarak bireylerin ve kentlerin temizliğini sağlar. İnanmayanların dine kazandırılmasının ve imanın azılı düşmanlarının yok edilmesinin amacı, bu inananlar devletini evrenin sınırlarına kadar yaymaktır. Hukuk adını almaya layık olan tek hukuk da Kilise Hukuku olduğuna göre –ki bu Hukuk, Kutsal Metinde bulunan Hikmetin iki ana dalından biridir– Roger Bacon, bütün bilimlerin Kutsal Metnin yasası altında Hikmete dahil oldukları gibi bütün Devletlerin de Papa'nın tutumuyla bütünleşeceği tek bir toplumu öngörmektedir: "Yunanlılar, Roma Kilisesine itaat edeceklerdir, Tatarların çoğu dine girecektir, Müslümanlar yok edileceklerdir, tek bir hak yolu ve tek bir önder olacaktır" (*Üçüncü Yapıt*, XXIV).

Ortaçağda Hıristiyan Hikmetinin toplumsal görevi hakkında bundan daha anlaşılır ve daha net bir ifade bulamayız. Hıristiyanlığın bu büyük teorisyeninin, bildiğimiz kadarıyla, bunu, bu isimle hiç ifade etmemiş olması ilginçtir; *respublica fidelium*, Roger Bacon'un sık sık kullandığı bir ifadedir, fakat bu terimin arkasında zihninden hiç çıkmayan olgu, Hıristiyanlıktır. Albertus Magnus, Bonaventure ve Aquinolu Thomas'ın bu sorunu kendi bakış açılarına göre ve bu çapta ele almadıklarına üzülmekten başka çaremiz yok. Bu kişilerin eserleri, kendilerinin girişmedikleri sentez unsurları içermektedir. Bonaventure, Aziz Bernard'ın yorumladığı şekliyle ve artık geleneksel hale gelmiş olan "iki kılıç" öğretisi taraftarı olduğunu birkaç kez belirtmiştir. Aquinolu Thomas, kendi ilkelerinden ilham alınmış bir çözümün ana hatlarını belirlemeyi sağlayan daha ayrıntılı ve da kişisel bilgiler bırakmıştır. Tahmin edilebileceği gibi bu büyük entelektüalist, bilginin toplumsal işlevini gözden kaçırmamıştır. Bu noktada hiç tereddüt etmemiştir: Bir toplumda ne kadar öğretmen varsa o kadar iyidir ve Platon'la birlikte Devletin filozoflar tarafından yönetilmesi gerektiğini söylemese de, açıkça otoritenin hak olarak zekâya ait olduğunu bildirmiştir: *Nam illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominatur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviedum.* Toplum akılla yönetilecek yerde bedensel güçlere ve açgözlülüğe itaat ettiğinde toplumsal bünyede düzensizlik zuhur eder. *De regimine principum* [*Yöneticilerin Yönetimi Üzerine*] adlı eserinde Aquinolu

Thomas'ın, teologları hükümdarların danışmanları olarak göstermesine şaşırmamak gerekir; fakat burada söyledikleri Salisburyli John'un daha önce söylediklerinin ötesine geçmez. Eserin tamamlanmamış olduğu doğrudur. Yine de sorunun doğal olarak tartışılması gereken bölüm kaleme alınmış bulunmaktadır ve Aziz Thomas, burada, Aristoteles'ten alıntıladığı tezlerin yardımıyla açıklamaya çalıştığı XII. yüzyılın İncil teolojisinin ana temalarını almakla yetinmiştir. Her toplumun başkanı, onu gayesine ulaştırma görevine sahip olan kişidir; dolayısıyla da en yüce başkanı, onu en yüce gayesine götürme görevine sahip olan kişidir. Dünyevi olan manevi olana göre düzenlendiği için iki toplumsal düzene sahibiz: Felsefenin Hıristiyan Hikmete girdiği gibi ve ona tabi olduğu gibi bu iki toplumsal düzenden biri diğerinin içindedir ve ona tabidir, hükümdar dünyevi gayelerine doğru götürdüğü dünyevi olan üzerinde otoriteye sahiptir, fakat hükümdar, kendisini ve halkı nihai gayesine götüren Papa'ya bağlıdır: "Söylediğimiz gibi, nihai gayenin sorumluluğuna sahip olan kişi, bu amaca yönelik araçlara sahip olan kişileri görevlendiriyorsa (*praeesse*) ve emirlerine göre yönetiyorsa (*et eos dirigere suo imperio*) buradan şu sonuç çıkar ki, Kilisenin yerine getirdiği emrine ve yönetimine (domino et regimini) tabi olması gerektiği gibi hükümdar aynı zamanda bütün beşeri görevlerde görevlendirilmelidir ve onları yöneterek ve onlara emir vererek insanları düzenlemelidir" (*Yöneticilerin Yönetimi Üzerine*, I:15). Bu dinsel otorite nasıl uygulanacaktır? Hükümdarlar, kâhinlerden ilahi yasayı öğrenerek onlardan öğüt alacaklardır (Malaki II:7); Tesniye'yi yanlarında bulunduracak ve yaşamı boyunca her gün onu okuyacaklardır (Tesniye XVII:18). Aziz Thomas'ın bu iki gücün ilişkisini somut olarak nasıl tasavvur ettiğini merak ediyoruz; bu konuyla ilgili olarak elimizde sadece kariyerinin başlarında kaleme aldığı bir metne sahibiz, fakat bu metin içeriğinin etkisini ölçmemizi sağlamaz: "Manevi erk ve dünyevi erk, ilahi erkten gelir. Demek ki dünyevi erk, Tanrı'nın onu tabi tuttuğu ölçüde manevi erkin boyunduruğu altındadır, yani ruhun kurtuluşu açısından tabiidir; bu yüzden bu konularda dünyevi erkten çok manevi erke itaat etmek gerekir. Fakat kentin iyiliğiyle (*bonum civile*) ilgili konularda Aziz Matta'nın *Sezar'ın hakkını Sezar'a verin* (XXII:21) sözü gereği manevi erkten çok dünyevi erke itaat etmek gerekir. Ya da rahip ve kral olanın – ki O, yüzyıllar boyunca hükümdarlığı yok olmayacak ve kendisinden erk alınmayacak olan kralların kralı ve hükümdarların hükümdarı Melchisedec düzenine göre ebediyete kadar rahiptir– yaptığı gibi her iki erkin başında yer alan Papa gibi dünyevi (seculier) erkin manevi erke bağlı olması da söz konusu olabilir. Amen." Bu metnin kapsamı, bu iki erkin birliğinin Papa'nın Kilise Devletiyle sınırlanmasına veya bütün yeryüzüne yayılmasına göre çok değişecektir. Sınırlı yorumla, Papa'nın dünyevi erkin

olduğu gibi manevi erkin de başında bulunduğu iddiasını uzlaştırmak zordur. Her iki durumda da konum aynıysa, her ikisinde de yalnızca tek bir zirve söz konusu olabilir. En geniş olan yorum ise Aziz Thomas tarafından *Yöneticilerin Yönetimi Üzerine*'de (I:14) savunulan bir diğer tezle uyuşan tek yorumdur; bu da Hıristiyan halkının tüm krallarının "Rabb'imiz İsa Mesih'e itaat edildiği gibi" Yüce Papa'ya itaat etmesi gerektiğini ileri süren tezdir. Demek ki burada, papalık teokrasisi düzleminde bulunmaktayız; bu da prenslerin dünyevi erklerini ortadan kaldırmayı değil de Mesih Kral'ın yeryüzündeki naibinin krallığına tabi kılmaktır.

Yöneticilerin Yönetimi Üzerine'yi devam ettiren Barthelemy de Lucques de bu tezi savunmuştur. Aziz Thomas'ın bitiremediği eseri nihayete erdiren Barthelemy, sorumluluğunu taşıması ve kıvanç duyması gereken gerçek bir kişisel eser yazmıştır. Ortaçağda bir "Devlet Metafiziği" varsa o da her şeyden önce onun bu eserinde bulunmaktadır. Her siyasal otorite (*dominium*) Tanrı'dan gelir: *sicut a primo dominante.* Barthelemy bunu önce varlık kavramıyla ispatlamıştır, çünkü her varlık ilk ilkesine indirgendiği gibi ilk Varlığa indirgenir; bununla beraber otorite varlığı temel alır; demek ki her otorite İlk Otoriteye bağlıdır: *Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante et primo ente.* Aynı sonuç nedensellikle de ispatlanır. *Nedenler Kitabı*'na göre, her ilk neden bir nedenin sonucunu her ikinci nedenden daha çok etkiler. Bu ilke, cismani hareketlerle olduğu gibi ilahi aydınlanmalar olan manevi hareketlerle de doğrulanır. Bu soruna Dionysos'un ilkelerini uygulayan Barthelemy, ilahi aydınlanmaların hiyerarşik inişlerinde ilk önce prenslerin düşüncesine ulaşması –en azından bunlar yönetmeleri gerektiği gibi yönetiyorlarsa– gerektiği sonucuna varmıştır. Kral Davud örneği de bunu ispatlar ve Nebukodonosor ve Baltasar gibi kâfir kralların örneği de aynı olguyu *a contrario* [tersten] doğrular. Bunun dışında aynı tez gaye kavramından hareketle de ortaya çıkmaktadır; çünkü gaye daha yüksek olduğu için daha etkili bir şekilde hareket ettirir; bununla beraber kralın ve kullarının gayesi, Tanrı'yı temaşa etmekten ibaret olan ebedi mutluluktur; demek ki Tanrı, prensin kulları üzerindeki otoritesinin nihai nedenidir. Barthelemy'nin öğretisi, daha çok teolojinin siyasal erk sorununa Dionysosçu aydınlanmanın uygulanmasıdır. Kral halkına, iyi bir çobanın sürüsüne baktığı gibi baktığında iyidir, fakat bunu yalnızca *eum divina lux irradiat ad bene agendum*'dan dolayı yapmaktadır.

Geriye, erkleri birbirinden ayırıp hiyerarşiye sokmak kalır. Bunların ilki ve en yücesi, aynı anda kiliseye ve krala ilişkin olandır. Bunu Mesih'ten Petrus'un şahsında alan ve bundan dolayı da bütün inananların üstünde bulunan Papa'nın erkidir: *meri-*

to summus Pontiflex, Romanus episcopus, dici potest rex et saverdos. Papa gökler hükümdarlığının anahtarlarına sahip olduğu için bu erk, galip ya da militan Kilisenin bütününü kapsar. Bu erkin niteliği daha çok ruhanidir; III. Innocentius IV. Othon'u ve Honorius da III. Friedrich'i, işledikleri *ratione peccati* yanlışlarından dolayı tahttan indirdiklerinde gördüğümüz gibi Papa dünyevi erke de ulaşmıştır. Papalar altında yalnızca kraliyet erkini uygulayan prensler ve krallar bulunmaktadır. İmparatorun kendisi de, buna tabidir ve diğer prensler gibi papanın onu kutsaması sayesinde hükmeder. Zaten *Eski Ahit*'in de ispatladığı budur: "Tarih, âlemin başlangıcından beri şu üç şeyin düzen içinde birbirine eşlik ettiğini aktarmıştır: İlahi kült, kilise hikmeti (*sapientia scholastica*) ve dünyevi erk. Kral Süleyman'ın üçüne bu sıra içinde sahip olduğunu ve erdemlerinden dolayı bunları koruduğunu görmekteyiz. Tanrı'yı ululamak üzere dua mekânı Hebron'a indiği için kraliyete yükseltilmiş ve hikmeti elde etmiştir. Bu kraliyet hikmeti, elde ettiği kraliyet kutsaması gereği ona verilmiştir. İmparatorluklar tarihi, Süleyman örneğinin ileriki zamanlarda sürekli tekrarlandığını doğrulamıştır; iyi prensler, *Tesniye*'ye göre (*Deuteronome*) yönetirler ve bundan dolayı da mükâfatlandırılmışlardır ve kötü prensler de cezalandırılmışlardır. Kral Mesih, prensleri *bonum totium Christianitatis* görevine sahip olduğu için en üstün güce sahip olan Yüce Papa'ya sunduğunda, bütün prensleri kendi gayelerine göre yönetir. Burada Roger Bacon'un ayrıntılı bilgilerinden uzağız ve Aziz Thomas'ın bizleri götürmek istediği Dionysosçu aydınlanmalarından daha ilerideyiz, fakat burada imparatorluğun üzerindeki kilise otoritesini temellendiren şey, hâlâ ilahi hikmetin prense kilise tarafından aktarılmasıdır. Sonuç olarak Kutsal Metin bu tezi tamamen dayatmaktaydı. *Per me reges regunt*... Hikmet'in kendisi dışında kim böyle konuşabilir? Yeryüzünde Yüce Papa dışında kim Hikmet hazinesine sahip olabilir? Hıristiyan Hikmetinin birliği tanındığı sürece papalık teokrasisi zorla ele geçirilemez nedenlerle kendini açıklamıştır, insanların hikmeti Tanrı'nın Hikmet'ine tabi olduğu anlamda ve ölçüde dünyevi erk de manevi erke tabidir.

XIII. yüzyılın son yılları ve XIV. yüzyılın başı, kilise erki ile Devlet arasındaki ilişki sorununa ayrılmış çok sayıda metnin ortaya çıkışına şahit olmuştur. Siyasal olumsallıklar, bu metinlerin yazarlarının düşüncelerini bazen hiç beklenmedik anlamlara kaydıracak biçimde iş başında oldukları için bunları açıkça tanımlanmış gruplar halinde sınıflandırmak son derece zordur. Örneğin Thomasçı ilkelerden ilham aldığı söylenen *De potestate regia et papali* [*Krallığın ve Kilisenin Yetkesi Üzerine*] adlı bir eserin yazarı olan Jean de Paris (Jean Quidort, öl. 1306), Konsille veya kardinallerle kendini ifade eden "halkın iradesi" Papa'nınkinden daha güçlü olduğu için, Konsilin

mezhep sapkınlığı veya skandal durumunda Papa'yı azletme hakkına sahip olduğu sonucuna varmıştır. Jean Quidort, böyle sonuçlara varmak için Aziz Thomas'ın ilkelerini kendince anlamış veya onun siyasal Gallikanizminin hoşuna gidecek bir mantık kullanmış olmalıdır. Gerçekten de Kilise ve Devlet ilişkisi saf spekülasyona bağlı değildi. Fransa'da Philippe le Bel ile VIII. Boniface'ı karşı karşıya getiren çatışma, bu tartışmayı güncel bir sorun haline getirmiştir. Bu metinlerin birçoğu Kutsal Metin, teoloji, Kilise Hukuku, felsefe ve tarih kaynaklarını bir arada kullanmaktaydı. Bazı metinler, hatta bazı savlar bazen sıkıcı bir tekdüzelikle bütün metinlerde geçmektedir; hatta bunların her biri muhalifleri tarafından taban tabana zıt anlamlarda yorumlanmıştır. Papa'nın öğretisel üstünlüğünün dünyevi erkin üstünlüğü üzerine bina edildiğini gördüğümüz için, filozof bu eserlerin bazıları üzerinde durmalıdır. Bu nokta her zaman Bacon veya Barthelemy de Lucques'ün eserinde sahip olduğu kadar merkezi bir konuma sahip değildi, fakat önemli eserler arasında bunu şu ya da bu ölçüde geliştirmemiş bir esere rastlamak güçtür. Örneğin Jacques de Viterbe'in 1301-1302'de, yani *Unam sanctam* Bildirisi (2 Kasım 1302) döneminde kaleme aldığı *De regimine chritiano* [*Hıristiyan Yönetimi Üzerine*] adlı eserinde bununla karşılaşmaktayız. Hıristiyan Hikmetinin incelenmesi, bu eserde, krallara zorunlu kılınmıştır ve bu hikmetin üstatları olan yüksek rütbeli papazlar, meleklerin rolüne benzer aydınlatıcı bir rol oynamaktadırlar. Görevleri öğretmek değil midir? Papa'nın kendisi de evrensel Kilisenin üstadı değil midir? Demek ki Kutsal Metnin bilimleri yargıladığı gibi manevi olan da, dünyevi olanı yargılamaktadır. Bu kanıt artık bilinmektedir ve dosyaya kaldırılmıştır.

Bu sava, Dante'nin *Concivio*'sunda [*Ziyafet*] (IV:24) *De regimine principum*'unu [*Yöneticilerin Yönetimi Üzerine*] eleştirdiğini bildiğimiz Gilles de Rome'un *Kilisenin Gücü Üzerine* (1302) adlı eserinde rastlamaktayız. *Kilisenin Gücü Üzerine*, Papa'nın Devletlerin üzerindeki dünyevi otoritesi tezini savunmak için bir teoloğa gereken bütün silahların bulunduğu bir cephanelik gibidir: *Omnia temporalia sub dominio et potestate Ecclesia et potissime summi pontificis collonantur* (II:4). Dünyevi olan her şey ruhani olan için buradadır; demek ki ruhani alana egemen olan aynı zamanda dünyevi alana da egemendir. Ruhlar bedenlere egemendir; demek ki ruhlara egemen olan aynı zamanda bedenlere egemendir. Bazıları –ve Dante'nin de bunların arasında yer aldığını göreceğiz– her iki erkin de doğrudan Tanrı'ya bağlı olduğunu öne sürmüşlerdir, fakat bu doğru değildir. Ruhlar bir yanda bedenler diğer yanda olsaydı, bedenleri krallara ve ruhları Papa'ya bırakabilirdik; fakat bedenler ve ruhlar birbirlerine bağlıdır ve bedenler ruhlara tabidir; demek ki papa ayrılmış ruhların değil de insanların üzerin-

de otoriteye sahiptir. York risalelerini hatırlayacak olursak bu son savın içerdiği çok yönlülüğü derhal gözlemleriz: Bu şekilde dünyevi olanı bu şekildeki Kiliseye dahil etmek, prensi ve papayı Kilise üzerinde hak iddia etmeye davet etmektir. Gilles Papa'nın haklarını ister ve Dante, durumu berraklaştırmak için Kilise ile İmparatorluğun birbirinden ayrılmasını talep etmiştir.

Bu da zaten onun savlarından sadece biridir. *De ecclesiastice potestate*'ın [*Kilisenin Gücü Üzerine*] biraz ağır olmasına rağmen güçlü olan ana bölümü, papanın dört erk ve otorite düzeninde üstünlüğünün ispatıdır. Doğal nedenler düzeninde en yüksek olan en evrensel olandır; bununla beraber ruhani erk, her tür devlet erkinden daha evrenseldir; çünkü "Katolik"tir. Sanatlar ve teknikler düzeninde en üst neden en mimari olandır; bununla beraber ruhani erk, insan türünün en yüksek gayesi açısından bütün dünyevi erklere sahiptir. Bilimlerin veya hikmetlerin düzeninde bütün beşeri bilgi, Tanrı'nın mülahazasına yükselen metafiziğe hizmet etmektedir. Bunun dışında teoloji doğrudan Tanrı'yı konu alır: "Teolojinin, bilimlere ev sahipliği etmesi ve bütün bilimleri de kendi hizmetinde kullanması buradan kaynaklanır. Metafizik bile onun hizmetkârı ve yardımcısıdır, çünkü teoloji, metafizikten ve diğer bilimlerden daha iyi olana ulaşır. Gerçekten de metafizik ya da insanın meydana getirdiği diğer bilimler, Tanrı'yı mülahaza etse de bunu aklın yönetiminde mümkün olduğu ölçüde gerçekleştirmektedir; oysa teoloji, Tanrı'nın ancak ilahi vahyin yardımıyla bilinebileceğini kabul eder." (II:6. Bkz. II:13 ve III:5). Son olarak siyasal erk düzeninde, hükümdarlar, bütün bu nedenlerden dolayı papaya tabidirler.

Böylece metafizik ve diğer bilimler, teolojiye tabi oldukları gibi dünyevi erk de ruhani erke tabi olmalıdır. Bu sava karşı koymak için tek etkili yöntem, felsefeyi teolojiye itaat etmekten çıkartmaktır. Latin İbn Rüştçülerin saf spekülasyon alanında yaptıkları da buydu ve bu yüzden teorik ayrılıkçılıkları pratik sonuçlar doğurmuştur. İbn Rüşt'ün Latin tilmizleri, felsefeyi *doctrina sacra*'ya dahil etmeyi reddederek teolojisiz bir felsefeyi felsefesiz bir teolojiyle yan yana koyabilmişlerdir; fakat dünyevi düzen, teolojiden bağımsız bir felsefeye ait olduğunu söylediği anda Kilisenin başkanından bağımsız bir başkana sahip olduklarını ileri sürebilirlerdi. Papalar dünyevi olanın üzerindeki pratik *dominium*'larını teolojinin felsefe üzerindeki öğretisel *dominium*'una borçluydular. Demek ki Hıristiyan Hikmetinin hiyerarşik birliğini kırmak Hıristiyanlığın hiyerarşik birliğini kırmak anlamına geliyordu.

İbn Rüştçülerin bunu ilk fark edenler arasında bulunduklarını düşünebiliriz, fakat bu kesin değildir. Pierre Dubois'nın *De recuperatione Terrae sanctae*'sindeki [*Kutsal Toprakların Yeniden Ele Geçirilmesi Üzerine*] ifadelerinden Siger de Brabant'un Pa-

ris'te Aristoteles'in *Politika*'sını yorumladığını biliyoruz ve belki de yorumunda bu sonuca ulaşmıştır, fakat bu yorum kaleme alınmamış ya da kaleme alınmış olsa da bulunamamıştır. Demek ki papalık teolojisinin muhalifleri, Kilise ve Devlet ayrımını İbn Rüştçü teoloji ve felsefe ayrımı üzerine ilk bina edenler olabilirler. Dante, İbn Rüştçülüğün tamamen felsefi tezlerinin hiçbirini vaaz etmemiş gibidir, halbuki bilgilerimizin şu anki durumu, düalizmi bu gayeye yönelik ilk kullananın onun olduğunu göstermektedir. Olağanüstü risalesi *La Monorchie* [*Monarşi*]-ki savunulan tezin netliği olduğu kadar ispatlamalarının sağlamlılığı açısından ortaçağda pek az siyaset filozofunun eseri bununla mukayese edilebilir– bu alanda arzulandığı kadar belirleyici zihni bir denemedir. Otoritesi Tanrı'dan gelen tek bir başkanın gerektiği konusunda Barthelemy de Lucques'la hemfikir olan Dante, onun tersine tamamen zıt sonuçlara varmıştır, çünkü insanın iki nihai gayesini, yani kendi düzeni içinde son olan iki gayeyi ortaya koyar. Bu gaye düalitesi beşeri doğaya bağlı düaliteyle açıklanır: "Nasıl ki bütün varlıklar arasında sadece insan hem bozulmazlığın hem de bozulmanın parçası ise, yine bütün varlıklar arasında sadece insan iki nihai gayeye göre düzenlenmiştir, biri bozulabilir (corruptible) olduğundan kendi gayesi ve diğeri de bozulmaz olduğundan dolayı ikinci bir gayedir." İnsan, bozulabilir olduğu için, devletin siyasal çerçevesi içinde aktif hayatla yöneldiği mutluluk, onun nihai gayesidir. Bozulmaz, yani ölümsüz olması açısından nihai gayesi, ebedi hayatın temaşacı mutluluğuna yönelmektir. Bu ayrı iki gayeye ulaşmak için insan iki ayrı araca sahiptir: "Çeşitli sonuçlara olduğu gibi bu iki mutluluğa çeşitli yollardan gitmek gerekir. Birincisine, eylemlerimizi ahlaksal ve akli erdemlere göre düzenleyerek felsefeyi izlediğimizde ulaşırız; ikincisine ise teolojik erdemlere, yani imana, umuda ve merhamete göre eylemlerimizi ayarlayarak izlersek beşeri aklı aşkın olan manevi öğretilerle ulaşırız." Böylece, bir yandan filozofların eserlerinde bizlere tamamen açılan (*quae Per philosophos tota nobis apparuit*), doğal akıl aracılığıyla elde edebileceğimiz bu hayattaki mutluluk; öte yandan İsa Mesih'in öğretisini izleyerek elde edebileceğimiz ahiret mutluluğu. İnsanı bu iki ayrı araçla bu iki ayrı gayeye götürmek için iki ayrı üstada ihtiyaç duyulur: "İnsan türünü vahyi sayesinde ebedi hayata kavuşturacak Yüce Papa ve insan türünü felsefenin öğretilerine göre dünyevi saadete yönlendirecek İmparator." Bu iki gaye ve bu iki araç kendi düzenlerinde nihai oldukları gibi bu iki erk de kendi alanlarında nihai ve yücedir. Her ikisinin üstünde İmparatoru seçen, onu doğrulayan ve yargılayabilen yalnızca Tanrı vardır. Papa'nın İmparator dahil bütün inananların manevi babası olduğu doğrudur. Demek ki İmparator Papa'ya, bir oğlun babasına göstermesi gereken saygıyı göstermelidir, fakat İmparator otoritesini Papa'dan değil doğrudan Tanrı'dan

alır. Dante'nin *Monarşi*'si, dünyevi alanda bir İmparator tarafından yönetilen ve manevi alanda tek bir Papa tarafından yönetilen bir evren, yani Tanrı'nın en yüce otoritesi altında yan yana konmuş iki evrenselciliği haber vermekteydi.

Bu sorun konusunda zıtlaşan bütün tezler gibi Dante'nin tezi de başka yöne çevrilebilir. Çünkü iki ayrı nokta belirlemişti: dünya siyasal olarak tek bir imparatora tabidir ve bu imparator da siyasal anlamda Papa'dan bağımsızdır. Birinci noktayı koruyup ikincisini ters çevirebiliriz. Neden tek bir imparatoru kabul edip onu papaya tabi kılmayalım? 1297'de Admont manastırı başrahibi Engelbert de *De ortu et fire Romani imperii*'sinde [*Roma İmparatorluğunun Doğuşu ve Çöküşü Üzerine*] bunu öne sürmüştü. Tıpkı Dante gibi o da, "bütün krallıkların ve bütün kralların tek bir imparatorluğa ve tek bir Hıristiyan imparatora tabi" olması gerektiğini savunmuştur; ancak bu evrensel imparatorluğun temeli, "Kilise vücudunun birliği ve bütün Hıristiyan devletidir." İnsan iki *felicitates*'i yan yana tutmakla yetinemezdi, bu yüzden hiyerarşik bağlılıklarına kavuşmuştur ve bu da İmparatorluğun menfaatinedir, daha doğrusu onun olabilirliğinin şartı budur. Madem ki paganlarla, Yahudilerle ve Hıristiyanlarla bir imparatorluk kurulamaz, evrensel bir Hıristiyanlık olmadan evrensel bir imparatorluk da olamaz. Engelbert d'Amont, bu tavrı kabul etmiştir, fakat en azından bu risalesinde, imparatorun papaya bağlılığını değil de imparatorluğunun Hıristiyanlığa entegre edilmesini savunmuştur, bu da iki olası sonuca götürmektedir: Ya evrensel imparator Hıristiyanlığın en üst başkanı olacak ya da Hıristiyanlığın ruhani lideri imparatorluğa egemen olacaktır; "krallıkların arasında uzlaşma sağlamak, dünyayı barışa götürmek ve Hıristiyanlığı yaymak" için tek bir imparatorluk arzuladığı için ulaştığı seçim hiç kuşku yaratmamaktadır. Daha sonra da fark edildiği gibi Engelbert'in risalesi *plan philosophicus*'tur; tam amacı evrensel Hıristiyanlıkla aynı ve özdeş bir imparatorluğun zorunluluğunu ortaya koymaktır; demek ki yazarının görevi bununla sınırlıdır, fakat Dante'nin hükümdarı Kilise'den kurtarmak isterken ondan sonra başkaları aynı Kilise içine evrensel hükümdarı dahil edeceklerdi.

KAYNAKÇA

HAUCK, *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII*, Leipzig, 1905. — E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung*, Tübingen, 1908. — Rud. Walz, *Das Vedhältnis von Glause und Wissen bei Roger Baco*, Fribourg (Suisse). 1928, ch. III, pp. 109-129; Cf. R. Carton, *La synthiese doctrinale de Roger Bacon*, Paris, J. Vrin, 1924, ch. III. — O. Schilling, *Die Sozial-und Staatslehre des hl. Thomas von Aquin*, 2e éd., München, 1930. — Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, éd. Rich.

Stolz. Weimar, 1929. — M. Grabmann, *Studien über den Einfluss der aristoteleschen Philosophic auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, 1934. — Et. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1939. — Engelberti Admontis, *De ortu et fine Romani Imperii liber*, Bâle, 1553. — Guido Vernani, *De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae composiate a Dante Alighiero florentino*, Bolonge, 1746, et Rome, Bemporad, 1906. — Jean Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie XIIIe siècle*, Paris, J. Vrin, 1942.

VIII

XIII. YÜZYILIN ANA HATLARI

XIII. yüzyılın büyük öğretilerini tek tek ele almak ve aynı zamanda tarih içinde çizdikleri çizgiyi görmek çok zordur. Çünkü ağaçlar ormanın görülmesini engellemektedir. Şunu da itiraf etmek gerekir ki bu döneme genel bir bakış atmak kalıcı bilgiler sunamaz, çünkü alim kişilerin inanılmaz çalışmaları her gün bilinmeyen metinler ve yeni keşfedilmiş öğretiler sunmaktadır. Yine de burada felsefe tarihinin söz konusu olduğunu unutmamak gerekir; böylece yalnızca filozofların çeşitli felsefi yaklaşımların varlığını açıklayabildiğini düşünecek olursak, felsefi bilginin bizzat kendisinin de, filozofların eserlerine egemen olan ve onlara akledilirlik kazandıran kendine has yasalara itaat ettiğini hatırlayarak genel bir yorum getirmeye çalışabiliriz.

XIII. yüzyıl, doğrudan ya da dolaylı olarak Yunan felsefesinin en iyisini miras alma ayrıcalığına sahip olmuştur ve bu mirası sonuna kadar işlemeyi başarmıştır. Bu dönem, tam anlamıyla metafiziğin altın çağıdır. Olup bitenleri anlayabilmek için bütün bu tarihe egemen olan Platon'a kadar inmek ve bazı tarihsel sadeleştirmeleri kabul etmek gerekir, zaten bu sadeleştirmeler olmadan genel bir bakış sunmak imkânsızlaşır.

Bizzat Platon da zaten zengin bir felsefi tecrübeyi miras almıştır. Ed. Zeller ve V. Brochard'ın öğretisinden beri Platon'u bir yandan Parmenides ve Eleatların, öte yandan da Herakleitos ve tilmizlerinin sundukları ikilemle mücadele ederken göstermek klasikleşmiştir. Çözümlenmesi gereken temel sorun, varlığın ne olduğunu bilmekti; deney bizlere yalnızca değişimi algılamamızı sağlar ve bu olgu da, uzun yüzyıllar boyunca felsefi spekülasyona egemen olacaktı. Genel hatlarıyla varlık sorununun verileri, deney olgularıyla düşüncenin yasaları arasında bir çatışkıya (antinomi) indirgenebilir. Hissedilir bilginin, olan (étant) diye kavramamızı sağladığı şey, düşüncemizin varlık olarak tasavvur ettiği şeyle hiçbir suretle uzlaşmaz, hatta taban tabana tezat oluşturur. Tarihsel soyutlamada bir derece daha yükselerek, abartıya düşmeden, be-

şeri bilgide algılanabilirlikle kavrayışın (entendement) arasındaki çatışmanın felsefi hayatın merkezi olduğunu söyleyebiliriz. Bunun altında kaldığımızda bilim alanında bulunmuş ve bunun ötesine geçtiğimizde de din alanına girmiş oluruz. Sorunu algılanırlık verisine indirgeyelim, Herakleitos sorunu oluşumun (*devenir*) değişken akışına benzetmiştir; aslında hiçbir şey göründüğü şey olarak kalmamaktadır; aynı nehre iki kez girilmez, hatta aynı kalan nehir yoktur, bu yüzden de iki kez oraya girilmez. Parmenides sorunu akledilir verisine indirgemişti: varlık vardır, olduğu şeydir ve varlığını yitirmeden olduğu şeyden başka bir şey olamaz. Demek ki Herakleitos'un bahsettiği oluş (*devenir*) ve değişim âlemi, yalnızca bir yanılsamadır.

Bu ikilem karşısında Platon, oluş ve değişim âlemi içinde kelimenin tam anlamıyla varlıkla donatılmış, idrak edilebilir bir düzenin izlerini bulmaya çalışmıştır. Buna ulaşmak için işe algılanır düzene, Sokrates'in diyalektik yöntemini uygulayarak başlamıştır. Fakat o, bu diyalektiği basit kavramları tanımlamak için kullanacak yerde, oluşum (*devenir*) âleminden İdea adını verdiği akledilir özler çıkarmak için kullanmıştır. Kendiliğinde ele alındığında bu özlerin her biri, olduğu şeyin tıpatıp kendisidir: Örneğin kendinde İnsan, insanın bütün özüdür ve bundan başka da bir şey değildir; oluşumun akışından bu şekilde çıkarsanan idrak edilebilir özü ya da İdea'yı, "gerçek varlık" yani gerçek anlamda varlık olarak ortaya koyabiliriz. Değişime maruz kalan sözümona "algılanır varlıklar," gerçek varlığın yalnızca gelip geçici suretleridir; onlarda parçası oldukları İdea'nın varlığına benzerliklerinden başka bir gerçeklik yoktur; geçici bireyler olarak gerçekten de var değildirler.

Temel olarak bu çözüm Parmenides'e destek sağlamaktaydı, fakat Herakleitos'a da fazla ödün verdiği için ciddi zorluklar getirmekteydi. İdrak edilebilir düşüncenin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak, varlığı idrak edilebilirliğin temel koşulu olarak görünen şeye –yani özdeşliğe– indirgemek durumunda kalmıştır. Fakat oluşum âleminin diyalektik incelemesini İdeaların kendilerine taşıdığımızda Herakleitosçuluğun ayrılmaz zorluğunun –bu kez değişim şeklinde değil de çeşitlilik şeklinde– tekrar ortaya çıktığını görmekteyiz. Varlık varsa ve olduğu gibiyse nasıl birkaç tane olabilir? Bununla beraber birçok İdea vardır ve daha rahatsız edici olan da, her İdea'nın kendisinin de birkaç tane olmasıdır. Kendinde İnsanı ortaya koymak, kendinde "akıllı Hayvanı" ortaya koymaktır; bu durumda bir "Hayvan" ideası ve bir de "Akıllı" ideası var mı diyeceğiz? Ama bu durumda kendinde İnsan aynı anda hem kendisi hem de başkası olur. Daha da ileriye gidersek İnsan'ı kendisiyle aynı olarak kabul etmek diğer her şeyden başka olarak kabul etmektir. Demek ki onu, bir kez kendisiyle aynı ve sonsuz kez de başkası olarak kabul etmiş oluruz. Sorunun çözülmediği ortadadır.

Bunu çözmek için tekrar akla başvurmak ve kendi ihtiyaçları karşılanana dek onu izlemek gerekir. İdealara ulaşmak, gerçekten olanın düzenine, yani bu ada layık gerçeğin düzenine *–ousia*'ya– ulaşmaktır. Bununla beraber varlık olarak varlığın bu düzleminde benzerlik henüz mükemmel değildir. Demek ki varlığın düzleminin ötesinde daha derin bir düzlem vardır, o da, sonraki bir ilkenin merkezidir ve bu kez bu düzlem, özdeşlik olarak sahip olduğu şeyleri ona borçlu olduğu için her varlığın varlık olarak sahip olduğu şeyi borçlu olduğu gerçekten son düzlemdir. Bu yüzden *Devlet*'te (*Republique*), türedikleri tek bir ilkeye çıkmak için özlere veya İdealara, yani gerçek varlıklara yönelik bir diyalektik işlemine şahit olmaktayız. Bu ilke her ne olursa olsun, bunun "özün ötesinde" ve dolayısıyla varlığın ötesinde bulunduğundan eminiz. *Devlet*'e (*Republique*) göre bu meta-ontolojik ilke İyilik'tir. Her varlığın türediği kaynak olarak onu kabul ettiğimiz için ona bu ismi vermekteyiz. Varolan her şeyin olduğu şey olmasını sağlayan ilk ve en üstün yüce gönüllülüktür; fakat o diğerlerine göre İyiliktir; kendi olduğu şekliyle ona bir isim vermek istersek hangi ismi verebiliriz? Varolmak, aynı olmak veya olunan şeyin aynısı olmaktır. Demek ki her varlıkta varlığının bir ilkesi vardır, ki bu da birliktir. "Özün (*ousia*) ötesinde" yani gerçeğin ve gerçek varlığın ötesinde onu açıklayan bir ilkeyi ortaya koymak, Bir'i ortaya koymaktır. Böylece Platoncu diyalektiğin sonucuna, düşüncenin varlığın ötesinde kendi ihtiyaçlarının en derininin fiilîleşmesi olan ilkeyi ortaya koyduğu an, ulaşılmış bulunmaktadır. Düşünce için aynılık (özdeşlik) ve gerçeklik arasında bir denklem varsa, gerçeğin tek uygun nedeni onu kendisiyle aynı kılan şeydir, yani birliktir.

Platon, varlık sorununa bütün sorulara son verecek çareyi sunduğu yanılsamasına hiç kapılmamıştır: *Sofist* ve *Parmenides*, bunun tersini yeterince doğrulamaktadır, fakat haleflerine, etkileri asla kesintiye uğramayacak bir ilkeler bütünü bırakmıştır. İlk sırada varlığın belirlenmiş bir tanımı yer alır; bu konuda gündeme getirilen sorunlarda "gerçek varlık" (Augustinus *vere esse* der buna) ifadesinin –yani fiili ampirik varoluş değil de, düşünceye varlık adına layık varlığın izlerini sunan bir gerçeklik şeklinde– bulunması bu tanımın varlığına işarettir. Gerçekliğin bu kalbine Platon *ousia* adını vermiştir; Latinler ise *essentia* demişler ve gerçekten varlık olan hakkında ontolojik ayrıcalığı belirtmek için haklı olarak *essentialitas* terimini oluşturmuşlardır. Platonculuğun en derin ihtiyaçlarına uygun olarak davrandığı yerde ikinci bir nitelik ortaya çıkmaktadır: gerçek varlığın düzlemi, daha derindeki varlığın ilkesi, kaynağı düzlemine bağlanır. Derindeki bu düzleme kendi içinde ifade etmek için, Bir adını veririz veya onu varlık ve akledilirlik kaynağı olarak gördüğümüz de İyilik diye adlandırırız. Böylece varlığın ilk kaynağına ulaşmak için belli bir yöntem gerekmekte-

dir; bu da bireylerin çokluğundan özlerin veya İdeaların değişmez sadeliğine yükselen ve son bir gayretle bunları aşarak Bir'e ulaşan diyalektiktir. Bu şekilde tasavvur edilen diyalektik yöntem, Platoncu etkiyi gösteren üçüncü bir işarettir ve bu üçüncü işaret de dördüncü bir işaret meydana getirir. Değişimden değişmeze yükselen düşünce, İdeaların veya özlerin düzlemini –ki bunlar varlığın düzlemidir– aşmalıdır. Bununla beraber buna ulaşmamız çok zordur, çünkü yola çıktığımız algılanır suretler, İdeayı akledilir saflığı içinde görebilmemiz için gerektiği kadar silinmeyi reddetmektedirler; fakat özün ve varlığın düzlemi olan İdea düzlemini aşmak söz konusu olduğunda idrak edilebilirin sınırlarını aştığımız gibi varlığın sınırlarını da aşmaktayız. Platoncu diyalektik, idrak edilebilirin en yüce koşulunu varlığın veya özün ötesine yerleştirdiği için her tür idrak edilebilirlik ilkesini idrak edilirliğin ötesine yerleştirmektedir. Böylece bu diyalektik, düşüncemizin ona bakmaya dayanamadığı ve onu ifade edemediği İyilik veya Bir'le bir tür ani temasla sonuçlanır. Bunun işareti de Hayat, Ruh, Hayvan, İnsan ve bunun gibi yüz özün daha tanımına sahip olmamızdır, oysa İyilik ve Bir hakkında hiç tanımımız yoktur. Bu şekilde tasavvur edilen diyalektik, aklı görünmeze ve dille ifade edilemez olana götürmektedir; bunun sayesinde de Platonculuk spekülatif mistiğe kendi amacı için kullanılmaya hazır bir araç olarak görünmüştür.

Herakleitos ve Parmenides tarafından ortaya atılan soruna getirilen bu çözüm, ontolojinin –yani varlık olarak varlığın biliminin– belirli alanı için geçerlidir ve tamamen spekülatif nitelikteki şu soruya cevap vermektedir: Aklın ihtiyaçlarını eksiksiz bir şekilde karşılamak için varlık ne olmalıdır? Tam anlamıyla metafizik nitelikteki şu diğer soruna ise hiçbir çözüm getirmez: Bu doğaların nedeni olarak doğanın ötesinde bulunan nedir? Bizzat Platon da, diyalektiğin niteliğinden kaynaklanan nedenlerden dolayı varoluşsal sorunları diyalektikten çözmesini beklememiştir. Burada daha çok mite başvurmuştur; bunu varlık sorununu başka bir şekilde ortaya koyduğu *Timaios*'da görebiliriz: Çokluğun Bir'den üremesi denen olay nasıl gerçekleşti? Ontoloji bunu çözmeye yetmese de, onun bu beklentileri, varlığın âleminin nasıl oluşum halindeki âlemi meydana getirdiğini anlatan mitoloğun düşüncesinde bulunmaktadır. Burada söz konusu olan bir doğuşu açıklamaktır; bu da, ilkeler ontolojisinin değil de nedenler metafiziğinin alanına giren bir sorundur. Çünkü doğan her şey bir nedene sahiptir. Böylece Platon, âlemi meydana getiren sanatçı olacak Demiurgos'u hayal etmiştir. Bu sanatçı, varlıkların bizzat varoluşlarını açıklamakla görevli değildir; o Kozmosun düzenini ve güzelliğini açıklar. Ne İdealar ne de madde doğmuştur; bu yüzden neden gerektirmezler; eşyanın oluşturduğu "bütün" doğmuştur, çünkü o algıla-

nır ve oluşum içindedir; demek ki bir nedene sahiptir, gözlerini İdealardan ayırmayan, bu alanda bir inayet olarak hareket eden ve âlemi meydana getiren Demiurgos, âlemi, içinde bir ruh ve bir akıl bulunan bir vücut gibi şekillendirmiştir. Bu şekilde oluşmuş "bütün," kendi içinde yalnızca ölümsüz ve ilahi varlıkları –ilahi canlılar olan ruhlar da buna dahildir– içerir. Ölümlü canlılar –bitkiler, hayvanlar ve insanlar– ise ilahi canlıların eserleridir. Demiurgos, bunları kendisi yapsa ölümsüz kılmamak elinden gelmezdi; bu yüzden ilahi canlılara bunları şekillendirme görevini vermiştir. Platon'un burada ilham aldığı, olumsallığın ancak bir aracı sayesinde zorunludan kaynaklanabileceği şeklindeki ilke, daha sonra Platon tarafından geniş çapta işlenecekti.

Aristoteles'in öğretisi, özel bağlarla Platon'un öğretisine bağlıdır, fakat bir felsefeden diğer felsefeye geçerken sorunun radikal bir şekilde yer değiştirmesi söz konusudur. Aristoteles'in bahsettiği varlık, ilk töz adını verdiği, şu anda varolan ve duyum sayesinde cisimlerde ampirik olarak ulaştığımız tözdür. Platon gibi Aristoteles de, bir ontolojiye sahiptir; burada Platon'la aynı sorunu ele aldığı için Platon'un cevabının bir kısmını korumuş olması doğaldır. Yalnızca tikel tözler gerçek varlıklardır; fakat bu tikellerde varlık adını veya gerçek (*ousia*) adını hak eden özün, belirleyici özel şeklidir. Tür kendine has zorunluluğu ve aynı sürekliliğiyle varlığını sürdürdükçe tikeller önemli değildir. Tikeller içine sokulmuş özler, Platoncu İdeanın ayrıcalıklarını korumuşlardır. Bir varlıkta gerçek olarak ne vardır? şeklindeki soruya öz –yani bu tözün olduğu şeklinde olmasını sağlayan şey– cevabını vermek gerekiyor. *Esse = essentia = forma = quo est* denklemi, ortaçağda Boetius'tan Albertus Magnus'a, hatta ondan sonrakilere kadar birçok öğretiye yön verecektir. Öte yandan töz konusunda varlık sorununu ortaya koyduğu için Aristoteles'in ontolojisine nedenler metafiziğini de eklemesi gerekmiştir. Oluşum içinde bulunan varlıklar, ait oldukları dereceler her ne olursa olsun, töz unvanını hak ettiklerine göre onlar vardır ve bunların varlıklarını, olmalarını gerektiren nedeni belirtmeden tamamen açıklamamız mümkün olmaz.

Bu varlık sorununu tek bir sorun halinde eritmek ve birleştirmek, yeni-Platonculuğun eseri olmuştur. Bu yeni-Platoncular arasında –özellikle Augustinus üzerinde belirleyici bir etki bırakan– Plotinus ve – *Teolojinin Öğeleri* adlı eserinin *Nedenler Kitabı* aracılığıyla XII. yüzyıldan itibaren XIII. yüzyılın sonları üzerinde doğrudan etkide bulunacak olan– Proclus etkili olmuştur. Kaynaşma zor olmamıştır, çünkü *Timaios* mitinin büyük bir kısmı, Aristoteles metafiziğinde yer edinmişti; bunun temel sonucu Platon'un İyilik ve Bir'ini birinci sıraya almaktı; fakat bu kez, Aristoteles'in saf Düşünceye atfettiği tözsel varlığın nedeni rolü Bir'e düşüyordu. Bu andan itibaren sorun Bir'den çokluğun nasıl zuhur ettiğini açıklamak olmuştur, çünkü Bir'den ancak

bir çıkabilir. Bu soruya cevap bulmak için Bir'in ve ondan meydana gelenin ontolojik statüleri arasındaki temel ayrıma başvurulmaktaydı. Hiçbir şeyden ileri gelmediği için yalnızca Bir zorunludur; ondan meydana gelen ise tam tersine kendi içinde ancak mümkündür ve ondan dolayı zorunludur. Böylece Bir'den meydana gelen bir artık Bir değildir; o çifttir ve sonraki aşamalar boyunca katlanan bu ilk düalite, kendi sınırına ulaşıp da yoklukta kaybolana dek ve tekrar kaynağına dönmek için durup gerileyene dek her zaman artan bir çokluk olarak gelişmiştir. Demek ki söz konusu olan Bir'den yola çıkarak varlığın üremesidir.

Bu büyük metafizik tavırlar, Hıristiyan düşünürlerin bunları yorumlamak ve özümsemek için laik çabalar sayesinde XIII. yüzyılı etkilemiştir. Bu noktada hemen temel iki Hıristiyan tutum görmekteyiz. Birincisi Aziz Augustinus'unkidir. Plotinus'tan elde ettikleri çok önemlidir, ama bu olgu bile onun neyi almadığını göstermek için önemlidir. Ne kadar tuhaf görünse de Plotinus'tan Bir'in metafiziğini almamıştır. Bunun nedenini arayacak olursak, Hıristiyan olduktan sonra (Plotinus'u keşfettikten kısa süre sonra Hıristiyan dinine girdiğini bilmekteyiz) Augustinus, Hıristiyan Tanrı'nın varlık olduğunu unutamazdı (*Göç*, III:13-14); bu yüzden varlığın Bir'den itibaren çoğalmasını düşünemezdi; olsa olsa Bir'i ve varlığı aynı diye görebilirdi, ki bu da birbirinden apayrı şeylerdir. Bu noktada Plotinus'u izlememek, bizzat Platon'dan ayrılmaktı. Aziz Augustinus'un birinci ilkesi, "özün ötesinde" değildir; bu birinci ilkenin, bizzat ve tek öz olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, Augustinus bu ilk ilkeyi tasvir etmek için öz olduğunu, Platon'un İyilik'i ve Bir'i değil de, tam anlamıyla varlığın gerçeği olan İdeayı tasavvur ettiği gibi tasavvur etmeliydi onu. Bu yüzden Augustinus'un Tanrı'sı, her şeyden önce değişmezliği oluş âleminin tersi olan *essentia*'dır. *Teslis Üzerine*'in kısa bir cümlesi bu sentezi gözler önüne sermektedir: "Belki de yalnızca Tanrı'nın *essentia* olduğunu söylemek gerekir. Çünkü değişmez olduğu için yalnızca o gerçekten vardır ve "*Ben olanım*" dediğinde Musa'ya söylemek istediği de buydu."

En azından ortaçağ felsefe tarihi açısından Augustinusçuluğun odak noktası olarak adlandırabileceğimiz ve belki de XIII. yüzyıl düşüncesinin en istikrarlı unsurunu oluşturan şey budur. Bunun üzerinde durmuştuk: Bu Augustinusçuluk, başka Platonculuklarla birleşebilir, hatta bunların kendisine egemen olmasına bile izin verebilir; en çok kendisi olarak kaldığı durumlarda bile Aziz Augustinus'un saf Augustinusçuluğunu bulamayız; ona Cebrol, bazen Gundissalinus, çoğu zaman Richard de Saint-Victor ve Aziz Anselmus eklenir. Ama tüm bunlar bir yana, şu yine de kalır: Varlık olan, *essentia esse*'den oluştuğu için özellikle adı *essentia* olan –ki ona göre olmak,

değişmez olmak anlamını taşır– bizzat varlık olduğu için İyilik ve Bir olan tamamen Hıristiyan bir Tanrı; öyle ki bizim için varlığın, iyiliğin ve bilginin nedeni olan, çünkü bunların hepsini hem bölünmeden hem de hepsi bir arada olan bir Tanrı'dır bu. Aziz Augustinus'un Tanrısı, hiyerarşiye sokulmuş Plotinusçu üç hipostazın ilki değildir. O, İznik (Nikaia) konsilinin tek ve üçlü Tanrısıdır; burada ilahi zatların birliği, varlığın içinde veya aracılığıyla ya da özün aracılığıyla varlık ve öz düzeyinde kendini gösterir. Burada en şaşırtıcı ve Augustinus'un Hıristiyanlık anlayışının hemen hemen şaşmazlığını en iyi görmemizi sağlayan şey, Plotinus'un önerilerine karşı direnerek ilahi İdeaları bile Tanrı'ya bağlı kılmamış olmasıdır. XIV. yüzyılda Duns Scotus, *Opus Oxoniense* adlı eserinde buna mazeret bulmaya çabalayacaktır. XIII. yüzyılda bir öz Tanrı'nın birliğine bağlı bir öğreti bulduğumuzda, onu yanlış yapma korkusuna kapılmadan, doğrudan Augustinus geleneğine bağlantılayabiliriz. Bu tür öğretiler çok rahat tanınabilir. Bunlar kozmogoni felsefeleri değildir; bu öğretilerde hiyerarşik olarak kaynaklarından südur eden kürelere rastlanmaz: *Timaios*'un yerini *Tekvin* anlatısı alır, bunun için bir *In Hexaemeron* yeterlidir. Onların tercih yöntemleri, varlığı aşan birliğe ulaşmak için eşyanın arasında kendisine yol açmaya çalışan, idrak edilebilire yönelik Platoncu bir diyalektik bile değildir; daha çok psikolojik ve ahlaki nitelik taşıyan, "ne olacağım" endişesine kapılan ruhun varlık içinde kendini güçlendirmesine yarayan Hıristiyan bir diyalektik söz konusudur. Kendisinin bizleri aydınlattığı bu *dator intelligentiae*'nın ışığında onun suretlerinde özü keşfederek Tanrı'yı içerden bulmak, işte gerçek Augustinusçu, aklını bu asal görev için kullanır. Bir eserin başlığı ne olursa olsun ve özümsemeye çalıştığı alıntılanmış tezler ne olursa olsun, eserin merkezi teması bir *De flux entis et processione mundi* değil de, bir *Teslis Üzerine* olduğunda gerçek bir Augustinusçulukla karşı karşıyayız demektir. Aziz Bonaventure, Mathieu d'Aquasparta ve XIII. yüzyılın diğer Fransiskenleri, bu Augustinusçu geleneği mükemmel bir şekilde temsil etmektedirler. John Peckham'ın, yirmi yıldan beri Aquinolu Thomas tarafından teolojik sorunların içine dahil edilen Augustinus'unkine taban tabana zıt, yeni felsefeye karşı, uğruna cesaretle mücadele ettiği öğreti bu Augustinus öğretisidir.

Ortaçağda Augustinus'un önünü açtığı gelişim, Platoncu "özün ötesi" ve Bir'in diyalektiği değil de, İdealar Platonculuğu ve özün (*oussia*) ontolojisidir. Plotinos, XIII. yüzyıla başka yollar sayesinde ulaşacaktı. Dionysos Areopagos, bunu sağlayanlardan ilki ve en göze çarpanıdır; fakat o, bunu sağlayan temel yol olmamıştır, çünkü bu yol Scotus Eriugena'dan geçmekteydi. Kalbinin sadeliği içinde Eriugena, öylesine dürüstçe oynamıştı ki herkes tehlikeyi ve bunun ne olduğunu görebilirdi. Sözde Aziz Pav-

lus tarafından dine kazandırılmış bu kişinin otoritesi, göz ardı edilemeyecek kadar güçlüydü; ona başvurmamak için bu bir nedendir ve bu yüzden Hugues de Saint-Victor ve Aziz Aquinolu Thomas –itiraf edilmemiş ve bilinçli olmasa da– Dionysos hakkında gerçek amacı, içindeki zehri çıkartmak olan birçok yorum kaleme almışlardır. Daha az görünür olan, fakat onu izlemeyi seçenleri daha ilerilere götüren ikinci yol ise Boetius'tan yola çıkan, Gilles de la Porrée'yle birlikte genişlediği Chartre'a uğradıktan sonra Albertus Magnus'un yolunu izleyen, Proclus'un izlediği yolla karşılaşan ve Dietrich de Freiberg ve Eckhart'la uzayıp giden yoldur. Boetius'tan yola çıkmak, İskenderiye'nin yeni-Platoncu ekolüne bağlanmak anlamına gelmekteydi (P. Courcelle). Hıristiyanlık dışına çıkılmıyordu kuşkusuz, fakat Plotinus büyük ölçüde bu öğretilere dahil edilmişti. *Felsefenin Tesellisi*'nin birkaç Hıristiyan yorumcusu, eserin Platoncu unsurlarını eleştirmişlerdir, fakat teolojik risalelerin net Hıristiyan özellikleri, bu eserleri hareket ettiren ve içinde bulunan daha latif ve keskin yeni-Platonculuğu görmezlikten gelmiş gibi görünmektedir. *De unitate*'in [*Birlik Üzerine*] ortaçağ geleneği buradan yola çıkmıştır; bu gelenek, kozmogonik spekülasyona yer verilmeyen saf ontolojik düzlemde Bir'i varlığın şekli, dolayısıyla da varlığın nedeni haline getirir. Varolan her şey bir olduğu için vardır. Bu ilkenin sonuçları sadık bir biçimde izlendiğinde, ilke neden olarak kabul edilirse, ruhun bizzat biçimin kendisi olduğuna veya aynı ilke sonuç olarak kabul edilirse, ruhun biçimin sonucu olduğuna varılır. Bunun sonucu üst üste bindirilmiş çift düzlemli bir ontolojidir. Birinci düzlem, Aristoteles ontolojisinin Platonculuktan koruduğu şeye karşılık gelir: Varlık (*esse*), şekille (*forma*) tanımlanır, çünkü Albertus Magnus'un söylediği gibi şekil *causa totius esse*'dir. Böylece *esse*, şekil ve *quo est* arasındaki Porréeci denkliği bulmaktayız. İkinci düzlem, birincinin ötesinde bulunur ve Bir'in varlıkla değiştirebilir değil de, onun merkezi ve nedeni olarak algılandığı Proclus'un yeni-Platonculuğuna tekabül eder: *Sedes ipsius esse in uno est*, der Eckhart, *in uno semper sedet esse*. Dietrich de Freiberg ve Eckhart'tan geçerek Albertus Magnus'tan gelen bütün öğretisel çizgi yeni-Platoncu Bir ontolojisine bağlıdır. Bu ontoloji Eriugena'dan dolayı birçok kişinin ayrıldığı, oysa el-Farabî, İbn Sina ve Proclus'un birçok kişiye kabul ettirdikleri yeni-Platoncu kozmolojiye eklendiğinde, *De fluxu entis*'in temasının –ki Araplar bunu mümkün-zorunlu ilişkisi terimleriyle yorumlarken Hıristiyan düşünürler ilahi özgürlük ve yaratılış terimleriyle tekrar yorumlayacaklardı– serbestçe geliştiğini görmekteyiz.

İbn Rüşt'ün yorumladığı şekliyle Aristoteles felsefesinin etkisi, özellikle Paris'te, yüzyılın ikinci yarısına egemendi. Burada kolayca bakış açısı yanılsamalarına düşülebilir. Siger de Brabant ve Daçyalı Boetius, kendi dönemlerinde genelde düşünüldü-

ğünden daha önemli kişilerdi. Onlarla birlikte İskender Afrodisi'nin Aristoteles yorumu tamamen başarılı olmuştur. O zamana kadar ortaçağda bilinmeyen şu manzarayla karşılaşılmıştır: Bazı Hıristiyanlar XII. yüzyıldan beri felsefeyi teolojiye bağlayan bağı bilerek kesecek ve saf akılla ilgili olan her şeyde kendilerini sadece felsefeden sayacaktı. Burada basit bir olay söz konusu değildi, çünkü XIV. yüzyılda felsefe ile teoloji arasındaki kopma, Sanat Fakültesi hocalarına getirilen teolojiye ilişkin hiçbir dersi öğretmemeleri yasağıyla doruk noktasına çıkacaktı. Aristoteles'in kozmolojisini tavsiye eden İbn Rüştçüler, onun ontolojisini tamamen tekrar ortaya çıkarmışlardı. Varlık tözdür, yani ayrı şeklin saf eylemi ya da madde ve şekil bileşimidir –ki varlığın nedeni şeklin eylemidir-. Aristotelesçi tözcülük, XIV. yüzyılda bile taraftar bulan bu öğretilere egemendir.

Aziz Aquinolu Thomas öğretisi sürekli kesişen ve belli noktalarda birbirine karışan çok farklı olan bu hareketler içinde zuhur etmiştir. Bu durum, bizim şu an da bulunduğumuz mesafeden bakıldığında, bu öğretinin normal sonucu gibi görünmektedir, hatta bu öğretiden bu hareketlerin özetiymiş gibi bahsedilmiştir. Yaklaşık yirmi yıl önce, Aziz Thomas'ı övmek isterken, onun bütün eserleri kaybolmuş olsa da onun çağdaşlarına başvurarak bütün felsefesini tekrar oluşturulabileceği söylenmiştir. Sık sık aynı ifadelerin bulunduğu doğrudur, fakat bunlar her zaman aynı anlamda kullanılmamıştır. Çünkü onun öğretisi, Bir'in felsefesi değildir; onun gözünde bu, zaten sadece varlığın bölünmezliğidir ve varolmak için dolayısıyla da bilinmek için ona bağlıdır. XIII. yüzyılda başkaları gibi, Aziz Thomas'ın öğretisi de, Aristoteles'in tözcülüğünü özümseyebilen bir varlık öğretisiyse de, gerçek varlığı varolma eylemine ayrılmaz bir biçimde bağlayarak onu aşmıştır. Tözün varlığı ya saf şeklin varlığı ya da şekli edim olan bir bileşenin varlığıdır; tözsellik düzeninde en üst edim olan şeklin şekli yoktur; fakat Thomasçılıkta bizzat şeklin edimi vardır ve bu da varolmadır. Demek ki Aziz Thomas, birçok başka yazarda olduğu gibi Üstat Albertus'ta da görülen bilinen klasik ifadeyi tamamen yeni bir anlamda kullanmıştır: *essentia est id cujus actus est esse*. Bu kez özün eylemi, *quo est quod est* olan şekil değil de varoluştur. Artık varlık, sadece, Platoncu veya Aristotelesçi anlamda olan "o" değildir "olan"dır; kısacası Aziz Thomas'ın bilindik bir ifadesini tekrar kullanacak olursak, dışarıda özgün işlemi varolma eylemleri yaratmak olan, beşeri teknikler, bilimler, ahlak ve din aracılığıyla kendi mümkün gizilgücünü gerçekleştirmek için her birinin kendi işlemleriyle (*operatio sequitur ESSE*) açıklandığı saf varolma edimi olan, Tanrı'dan itibaren *ens, esse habens* anlamına gelir. Aziz Thomas'ın birçok çağdaşı, onun öğretisinin yeni olduğunu hissetmişler, ama bunların hepsi bu yeniliğin nerede olduğunu görememişler-

dir. John Peckham gibi bazıları, bu öğretinin teolojiye Aziz Augustinus'un tekniğinden farklı bir teknik kazandırdığını anlamışlar ve bunu eleştirmişlerdir; Gilles de Rome gibi başkaları ise, bu öğretiyi Platoncu unsurların yükünden kurtarmışlardır; daha başkaları, İbn Rüşt'ün Aristotelesçiliğiyle karıştırmışlardır ve öğretiyi kabul eden kişiler arasında, bu öğretinin anlamı hakkındaki anlaşmazlık o derecedeydi ki, bazılarının bu öğretinin anlamı konusunda yanılmış olmaları gerekir.

Demek ki Thomasçı bir XIII. yüzyıl tasavvuru, tuhaf bir bakış açısı yanılsamasıdır, çünkü o dönemin insanları, kuşkusuz onu bu açıdan görmemişlerdir, fakat bizim bulunduğumuz mesafeden, bu yüzyılı Aziz Thomas Yüzyılı olarak görmemiz yanlış değildir. Teologlar kuşkusuz bunu kabul ederler, bununla beraber felsefecilerin de böyle düşünmek için haklı gerekçeleri vardır. XIII. yüzyılın büyük öğretilerinin her biri verimli olmuş ve günümüzde bile bunların her biri kendi düzeninde ve sırasında verimli bir tefekkür konusu olarak kalmıştır. Büyük bir derinlikle gerçeğe ulaşması ve sorunların ortaya konduğu düzlemlerin nihai karakteri açısından, bunların dayandıkları ilkeler sürekli genç ve güçlü yenilik özellikleri taşımıştır. Thomasçılığın sürekli yeniliği, kendisinin de parçası olduğu somut varoluşun yeniliğidir. *Scribantur haec in generatione altera*: Bu münzevi kişi sadece kendi yüzyılı için yazmamıştır, zaman ondan yanadır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

XIV. YÜZYILDA FELSEFE



Yüzyılları, olayları ve insanları tarih içinde konumlandırmayı sağlayan elverişli nirengi noktaları olarak kullanırız, fakat olgular, ondalık sisteme veya bizim zaman bölümlemelerimize göre ayarlanmaz. "Skolastik" diye nitelenen ve o dönemde gerçekten de okullarda gelişen teolojinin ve felsefenin altın çağı, daha çok Albertus Magnus'un Köln'de ders vermeye başlamasına karşılık gelen 1228'den Ockhamlı William ölüm tarihine karşılık gelen 1350'ye kadar uzanır. Temsilcilerinin yüzyıllar boyunca hep aynı şeyi tekrar ettiği "skolastik"le dolu ve süresi de belli olmayan bir "ortaçağ" imgesi, uzak durulması gereken tarihsel bir hayalettir. Babaların teolojisinden kesintisiz aşamalarla skolastiğe geçildiği doğrudur, fakat içerdiği, gündeme getirdiği veya ona eşlik eden tüm felsefi spekülasyonla birlikte skolastik teolojinin gelişmesi, yüz yıldan fazla sürmemiştir. Bu süre içinde skolastik teoloji her zaman kuşku uyandırmıştır ve bu sürenin sonunda bu teolojinin iflasını hazırlayan düşman güçler, zafere çok yakındı. Tam tersine bu sürenin içinde meydana gelebilecek bir başka yanlış da, bu sürenin ikinci kısmını küçümseyerek birinci kısmı yüceltmektir. XIII. yüzyılın sonları ve XIV. yüzyılın başları, Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın öğretileri gibi büyük çaplı öğreti sentezlerinin veya Üstat Eckhart'ınki gibi okumaya başlanıldığı anda felsefi kalitesi fark edilen eserlerin zuhur ettiğine şahit olmuştur. Bu neslin insanlarının kendilerinden önce gelen nesle göre düşündükleri doğrudur, bir önceki neslin bazı tavırlarını kabul etmiş ve bazılarını da eleştirmişlerdir; fakat onların kendi düşünceleri, seleflerinin düşüncesine görüldüğünden daha az bağlıydı. Onların da, Hıristiyan bir düşünceyle özümsemek veya eleştirmek amacıyla, yeniden ve kendi hesaplarına Aristoteles'ten, Proclus'tan, İbn Sina'dan ve İbn Rüşt'ten yola çıktıklarını unutmamak gerekir. Bunu yaparken mecburen kendilerinden önceki nesille karşılaşmışlardır, fakat onlarla uzlaşmak, her zaman tam anlamıyla onları izlemek anlamına gelmediği gibi kendilerini açıklamak için sahip oldukları tek araç da onları eleştirmek olmuştur.

I

DUNS SCOTUS VE XIV. YÜZYILIN REALİSTLERİ

Vatanı İskoçya'dan dolayı kendisine John Duns Scotus adı verilen John Duns, 1266'da Maxton'da, Roxburgh beldesinde doğmuştur. 1277'de Fransisken Dumfries manastırına gönderilmiş, 1281 yılında Fransisken tarikatına girmiştir. 1290'dan kısa süre önce Oxford'da öğrenci olan Duns Scotus, 17 Mart 1291 tarihinde Northampton'a papaz olarak atanmış, sonra eğitim görmek için Paris'e gitmiş, burada öğretmeni Gonzalve de Balboa (1293-1296) olmuştur. Sonra tekrar Oxford'a dönmüş ve burada Wareli Wilhelm'den ders almıştır. Kendisi de burada 1300 yılında teoloji dersleri vermeye başlamıştır. Bu derslerin içeriği *Opus Oxoniense* diye bilinen ilk *Hikmetler Üzerine Yorum*'unun ana temasını oluşturmaktadır. Genç üstat 1302'de Paris'e dönmüş ve Doktor derecesini elde etmek için ikinci kez aynı metni yorumlamıştır. Yorum'unun, *Reportata Parisiensia* adıyla bilinen ikinci yazımını bu yoruma borçluyuz. Birçok kişi gibi Philippe le Bel'e karşı Vatikan'ın tarafını tuttuğu için Fransa'dan kovulan Duns Scotus, 1304'te tekrar Paris'e gelmiş, 1305'te teoloji doktoru olmuş, 1307'de buradan Köln'e gönderilmiş ve orada 8 Kasım 1308'de ölmüştür. Pierre Lombard üzerine iki yorumunun dışında, mantık konusunda bir dizi yazıya, önemli *Questions sur la Metaphysique*'e [*Metafizik Hakkında Sorular*] , *Quaestiones quodlibetales*'lara ve *De primo principio* adlı bir esere sahibiz. Bunun dışında daha önemsiz veya ona ait olup olmadığından emin olunamayan başka eserlerini bir kenarda bırakacak olursak, kırk iki yaşında vefat etmiş bir üstadın gerçekleştirdiği gayretin azameti karşısında insan şaşırmaktadır.

Bu vakitsiz ölüm, bugün düşüncesinin tamamlanmış halini okumamızı sağlayacak ve eksikliğini fazlasıyla hissettiğimiz eserlerden bizi mahrum bırakmıştır. Birçok önemli noktada yalnızca ne düşündüğünü biliyor, ama bu düşünceyi nasıl ispatladığını bilmiyoruz. Buna karşılık, felsefesinin genel ilhamı açıktır ve onun öğretisini de ortaçağ felsefelerinin geneli içine katarsak büyük bir hataya düşmüş olmayız. Duns Scotus'un öğretisinin içinde felsefenin yeri teolojiye göre belirlenmektedir. Teolojinin kendine özgü amacı, Tanrı olarak Tanrı'dır; felsefenin veya daha doğrusu onun doruk noktası olan metafiziğin amacıysa varlık olarak varlıktır. Bu ayrımdan çıkan sonuç, metafiziğin kendinde Tanrı'ya değil, –bu teolojinin konusudur–, ancak varlık olarak Tanrı'ya ulaşabileceğidir. Bu da metafizikçinin yetki alanına yukarıdan konmuş ilk sınırlamadır. Buna bir de alttan sınırlama eklenir, o da metafiziğin kendisiyle ilgilidir ve bu kez onun kendi alanındadır. Varlık olarak varlıktan bahsetmek, mev-

cut haliyle varlığı konu almak, bu belirlenmiş varlık haline onu zorlayan hiçbir belirlenimi hesaba katmamaktır. Bununla beraber insan bilgisini algılanabilir, duyumsanabilir olandan elde etmelidir. İnsan aklı, varlık hakkında gerçekte, sadece duyuların sunduğu verilerden soyutlayabileceği şeyi bilir. Örneğin melekler ve Tanrı gibi sadece gayri-maddi ve idrak edilebilir tözlerin nasıl olabileceğini doğrudan gösterecek kavramlara sahip değiliz. Buradan da şunu anlamalıyız ki, bunların niteliklerini bilmediğimiz gibi, "varlık" kelimesinin onlara uygulandığında hangi anlama geldiğini bile kavrayamayız. Bütün metafiziğimiz, yalnızca yönlerinden biriyle ruha ulaşabilen –ki bu yönü de üstün yönü değildir– akıl tarafından inşa edilmiş bir bilgi halindeki, varlık olarak varlığın bilgisidir.

Durum böyleyken, metafiziğin mümkün olması için ne yapmalıyız? Ona, fark gözetmeksizin varolan her şeye uygulanabilecek kadar eksiksiz biçimde soyut ve belirlenmemiş bir varlık kavramı sunmak gerekir. Bu yüzden metafizik, Aziz Thomas'a göre her varlığın çekirdeği olan varolma edimine (*ipsum esse*) ulaşma iddiası taşıyamaz. Böylesi varolma edimleri, son tahlilde, birbirlerinden indirgenemez bir biçimde farklıdırlar; bunların incelenmesi, gerçekten de bir olan bir nesne hakkında olamaz. Metafizik, konusunun birliğini ve dolayısıyla da kendi varoluşunu korumak için varlık kavramını sadece varlığın soyutlanmasının nihai derecesinde ele almalıdır; bu da söz konusu kavramın olan her şeye aynı ve tek bir anlamda uygulandığı derecedir. Metafizikçiye göre varlık "tekanlamlı"dır, dediğimizde bunu ifade etmiş oluruz.

Metafizikçinin Tanrı sorununu nasıl ortaya koyabileceğini ve koyması gerektiğini görmekteyiz. Bazıları, algılanır eşyanın varoluşundan yola çıkmanın zorunlu olduğunu, ancak böylece bunların nedenlerinin varoluşuna varılabileceğini düşünmüşlerdir. Kuşkusuz fiziksel cisimlerden yola çıkarsak, ister hareketlerinin, hatta ister varoluşlarının olsun, bunların ilk nedenlerinin varoluşunu ispatlayabiliriz, ama böyle yaparak da fizik alanından dışarı çıkamayız. Aristoteles'in başına bu gelmiştir, ki evrenin ilk nedeni, İlk Muharrikinin kendisi de bunun içine dahil edilmiştir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın varlığını ispatlamak fiziğe düşmekteyse, onun aracılığıyla ulaşacağımız Tanrı, fizik düzenini aşmaz; doğa onun sayesinde bir arada bulunsa da, bir kilittaşı nasıl tonozun altında durursa, bu Tanrı da doğanın içinde elde edilir. Bizzat kendi varlığında âlemi meydana getiren ilk ilkeye ulaşmak için algılanır varlığı değil de sadece varlığı temel almak gerekir.

Demek ki varlık olarak varlığın tekanlamlı kavramı, fiziği aşan bir bilimin mümkünlük koşulu ve metafiziğin mecburi başlangıç noktasıdır. Bu soyut bir kavramdır ve bütün kavramların ilkidir, çünkü İbn Sina'nın da söylediği gibi varlık, aklın etkisi

altına ilk giren şeydir. Demek ki o bir tümeldir, fakat metafizikçi onu bu şekilde (yani geri kalan her şeyin yüklemi olarak) algılamaz. Kavramlarımızın öngörülebilirliğinin doğası ve koşulları, mantıklı özelliklerdir ve mantıkçının bilimine aittir. Öte yandan algılanır varlıkları tanımlayan bireyselleştirici koşulları soyutladığımız için onu artık bir fizikçi olarak tasavvur etmeyiz. Metafizikçinin incelediği varlık, ne fiziksel bir gerçek ne de mantıklı genelliğinde ele alınmış bir tümeldir; varlık olarak varlığın akledilir gerçeği olan bizzat *doğası*dır. Atın doğası kendiliğinden tümel olsaydı, tikel atlar olamazdı; atın doğası kendiliğinden tikel olsaydı, tek bir at olamazdı; böylece Duns Scotus'un İbn Sina'nın peşinden tekrarlamayı sevdiği gibi: *equinitas est equinitas tantum*. Varlığın doğası için de aynı şey geçerlidir: varolmanın tümüdür ve sadece budur.

İstisnasız olan her şey hakkında söylenmeye mantıksal uygunluğu içinde ele alındığında varlık, şekillerin en boşudur; onu nasıl tasavvur edersek edelim, hiçbir *gerçek* (reel) bilgi ondan çıkamaz. Tam tersine metafizikçinin varlık'ı bir gerçekliktir; gizilgüçleri çok zengindir ve oraya girmek bir çıkmaza girmek değildir. Varlık olarak varlık, özelliklere sahiptir, ki bunun ilki kipidir. Bir doğanın kipleri –veya özü– onun olan içkin belirlenimleridir (*détermination*). Bir örnek verelim. Örneğin bir ışık huzmesini ele alalım: ışınları farklı renklerden olabilir; onu değişik kılan renkler, ışığın kendisi olan ışık huzmesinin doğasına eklenir; demek ki bunlar onun dışarıdan gelen belirlenimleridir, ışık olarak ışığın kipleri değildir. Fakat aynı ışık, doğasına hiçbir şey eklenmeden veya çıkartılmadan az ya da çok yoğun olabilir: demek ki yoğunluk ışığın bir kipidir. Aynı şekilde varlığın da kipleri vardır, yani isminin de belirttiği gibi, kuşkusuz değişik şekilde farklılaşmış olmakla birlikte hep varlık olarak kalan ve varlıktan başka bir şey olmayan "varolma kipleri" vardır. Varlığın ilk iki kipi, sonluluk ve sonsuzluktur. Bu varlığın ilk bölünmesidir ve bu bölünme diğer tüm bölünmeleri içerir. Gerçekten de Aristotelesçiliğin varlığı 10 kategoriye ayırmasından önce gelir, çünkü her kategori bir belirlenim, yani bir sınırlamadır, öyle ki kategorilerin uygulandıkları varlık, çok haklı bir biçimde varlığın sonlu kipine girer. Bir metafizikçi için Tanrı'nın varlığını ispatlamak, "sonsuz varlığın" olduğunu veya varolduğunu ispatlamaktır. Konusunun –yani varlık– doğasıyla sınırlı bulunan metafizikçi daha ileri gitmeyi isteyemez, ama buraya kadar ilerleyebilir.

Buna ulaşmak için Metafizikçi, iki aşama kullanır: İlk önce varlık düzeninde bir ilkin varolduğunu sonra da bu ilkin de sonsuz olduğunu ispatlar. Sorunu bu şekilde sunmanın, Tanrı için *Primus* kelimesini kullanma alışkanlığına sahip olan İbn Sina nın etkisini doğrulamak için yeterli olduğunu burada belirtelim. Bu öğretisel bağ,

varlık düzeninde bir ilk olduğunu göstermek söz konusu olduğu sürece devam eder. Varlık olarak varlığın diğer kipleri arasında, ilk önce mümkün-zorunlu çiftiyle karşılaşırız. Demek ki bir ilk varlığın varlığını ispatlama süreci iki aşamada gerçekleşir: zihnimiz için bir ilkin varlığının zorunlu olduğunu, sonra da bu ilkin bir varolan olduğunu ispatlamak.

Böyle ispatlar *a priori* olarak, yani Aziz Anselmus'un istediği gibi Tanrı'nın tanımından yola çıkılarak yapılamaz. Hatta bunun Duns Scotus'un öğretisinde diğer öğretilere göre daha da imkânsız olduğunu söyleyebiliriz, çünkü ispatlama, Tanrı kavramı değil de yalnızca varlık kavramıyla ilgili olmak durumundadır. Demek ki bu ispatlar *a posteriori*, yani sonuçlardan nedenlere doğru çıkarak yapılabilir; fakat yola çıkacağımız sonuçlar, algılanır deneydeki verilerin olumsal varlıkları değildir. Bunları temel alan kanıtlar bizim fizik alanından çıkmamızı sağlamadığı gibi olumsallıktan çıkmamızı da sağlamazlar; şu anlamda ki, bunların nedenlerinin zorunluluğu, kanıtın sonunda, her tür zorunluluktan yoksun sonuçların kendisini açıklamak için ortaya konulur. Demek ki kanıtların üzerinde inşa edilecekleri sağlam temel, yalnızca aynı çizgide bulunan bir ilkin açıklayabileceği varlık olarak varlığın her türlü kipi olacaktır.

Gerçekten de bu metafizikte, varlığı Aziz Thomas'ın bulunduğu fiili varoluş düzleminden Duns Scotus'un –metafizikçi olarak konuştuğunda– bulunduğu varlık olarak varlığın kipleri ve özellikleri düzlemine geçiren bir izdüşümün gerçekleştirildiğine şahit olmaktayız. Birinci kanıt, varlığın bu tamamlayıcı özelliklerini: "nedensellik" ve "üretilebilirliği" veya üretme ve üretilme yeteneğini temel almaktadır. Herhangi bir varlığın üretilebilir olduğu olgusundan yola çıkalım: Nasıl üretilecektir? Ya hiçten ya kendinden ya da başkasından üretilecektir. Hiçten meydana gelmiş olamaz, çünkü hiç olan hiçi meydana getirir. Kendiliğinden de olamaz, çünkü hiçbir şey kendisinin nedeni değildir. Demek ki bunlar başkasından meydana gelmiş olmalıdır. Diyelim ki A tarafından meydana getirildi; A mutlak anlamda ilkse sonuca ulaşmış oluruz. A ilk değilse, ikinci nedendir, demek ki bir başkası tarafından meydana getirilmiştir. Diyelim ki ondan önceki neden B'dir: A için kullandığımız akıl yürütmesini ona da uygularız. Demek ki ya sonsuzca aynı şekilde devam ederiz, ki bu saçmadır, çünkü bir ilk neden olmadan bunların hiçbiri meydana gelemez ya da mutlak anlamda ilk olan bir nedende dururuz, zaten ispatlanması gereken de budur.

Aynı savlama, kendisinin bir sonu olmayan, fakat diğer her şeyin sonu olan nihai bir son kabul etmenin zorunluluğunu ortaya koyar ve varlığın mükemmellik ve üstünlük düzeninde de nihai bir son koymak gerekir. Böylece üç "ilk" veya üç "ilksel-

lik" elde ederiz, çünkü neden olarak ilk olan, gaye olarak nihai ve en üst düzeyde mükemmel olanla zorunlu olarak örtüşür. Geriye bütün düzenlerde bu "ilk"in olduğunu veya varolduğunu göstermek kalır. Metafizikçi bakışıyla yaklaştığımıza göre, bunu varlığın özelliklerinden yola çıkarak ispatlamak gerekir. Buna ulaşmanın tek yolu, bu ilk olanın varoluşunun bir olgu değil de –yoksa bunu ampirik olarak ve olumsallık şeklinde ispatlamış oluruz– bir zorunluluk olduğunu ortaya koymaktır. Bu ispatlanabilir, çünkü bütün düzenlerde zorunlu olarak ortaya koyduğumuz İlk, en azından mümkündür; fakat tanım itibariyle ilk neden, nedeni bulunmayandır: Demek ki elimizde nedeni olmayan mümkün bir neden vardır. Bu durumda karşımıza iki varsayım çıkar: O ya vardır ya da var değildir. Bu iki varsayım zıttır ve iki zıttan birinin doğru olması gerekir. Varsayalım ki kendisine neden olunamaz olan neden var değildir. Niçin var olamaz? Varolan olmayışına yol açan bir nedenden dolayı mı var değildir? Fakat ilk nedenin nedeni yoktur. Mümkün olduğundan dolayı başkasıyla aynı anda mümkün olamadığı için mi böyledir? Fakat bu durumda ne kendisi ne de bir diğer neden mümkün olur: Fakat tanım itibariyle o mümkündür. Aslında kendisine neden olunamaz bir ilk neden mümkünse, kendiliğinden mümkündür, çünkü onun nedeni yoktur; fakat varolmamasını sağlayabilecek herhangi bir neden tasavvur edemezsek, bu durumda onun varolmamasının imkânsız olduğunu fark ederiz. Varolmaması düşünülmez olan bir varlık zorunlu olarak vardır.

Demek ki savın ana damarı, nedensellik düzeninde "ilksellik" kavramının içerdiği içsel varolma zorunluluğudur. Varlığın neden olabilmesinin mümkün olması, fiili varoluşunu zorunlu olarak gerektirmez; fakat kendi varlığına ilişkin olarak her türlü dışsal veya içkin nedeni dışlayan, varolmamazlık edemez: *excludento omnem causam aliam a se, intrinsecam et extrinsecam, respectu sui esse, ex se est impossibile non esse.* Kısacası ilk varlık mümkünse, demek ki vardır. Bu savların kavramsal özelliği, nitelikleri hakkında bizleri aldatmamalıdır. Duns Scotus, meydana getirilmiş hareket ve neden olunmuş sonuçlar vardır, şeklindeki ampirik olgudan yola çıkabileceğimizi bilir; bu olgusal verilerden bunların nedenlerinin varlığını geçerli bir biçimde elde edebileceğimizi de bilir; fakat ona göre bunlar metafizik değildir. Varoluşlardan yola çıkmak, kuşkusuz gerçekten yola çıkmaktır, ama aslında gerçeğin içerdiği olumsallık payından yola çıkmaktır. Ben, der Duns Scotus, öncüller ve mümkünden çıkarsanmış sonuçlar sunmayı tercih ediyorum; çünkü edimden elde edilen sonuçları bir araya getirdiğimizde mümkünden elde edilenleri de katmış olmuyoruz; oysa mümkünden elde edilenleri bir araya getirdiğimizde edimden elde edilenleri de katmış oluyoruz. Bunun nedeni ise çok basittir; zorunludan olumsallığı çıkarsayabiliriz, fakat ter-

sini yapamayız, *et illae de actu contingentes sunt, licet satis manifestae; istae de possibili sunt necessariae.*

Geriye, varolan bu İlk'in sonsuz olduğunu ortaya koymak kalır. Aynı yollar, bu yeni sonuca vardırır. İlk ve dolayısıyla da kendisine neden olunmamış bir neden, nedenselliği içinde hiçbir şey tarafından sınırlanmamıştır, demek ki sonsuzdur. Bunun dışında mükemmellik sırasında ilk başta yer alan bu zorunlu varlık, müdrik'tir; hatta o İlk Müdrik'tir, dolayısıyla bilinebilecek her şeyi bilen en yüce Akıllıdır; demek ki ilk idrakte sayısız idrak edilebilir bulunur ve dolayısıyla da bunları aynı anda hep birlikte kucaklayan akıl, fiilen sonsuzdur. Son olarak Tanrı'nın sonsuzluğu, irademizin en yüce iyiliğe ve idrakimizin de en yüce hakikate olan doğal eğilimiyle ispatlanmıştır. Bu sonsuz iyilik tezat oluştursaydı ve varolmasaydı i护ademiz kendi amacına yönelir gibi bu sonsuz iyiliğe yönelmezdi; bu kadar kolay gözlemlenebilen bir eğilimi ortaya koymak için bir çekim merkezini kabul etmek gerekir. Bu, idrak için de geçerlidir. Gerçekten de sonsuz bir varlık fikri bize zıt gelmediği gibi idrak edilebilirin örnek şekli gibi gelmektedir. Bununla beraber kulaklarımız en ufak tutarsızlığı kaçırmazken, hiç kimsenin, düşüncenin bu ilk nesnesindeki tezadı fark etmemesi olağanüstü olurdu. Hatta sonsuz varlık fikri bizlere tamamen idrak edilebilir geldiği için Aziz Anselmus'un savı hâlâ bir değer taşır; her şeyden önce o, müdrikeyi oluşturabilen reel bir nesne olmasaydı tamamen idrak edilebilir olamazdı. Demek ki varlığına sonuç olarak ulaştığımız Tanrı'nın sonsuz bir varlık olduğu kuşku götürmez.

Sonuç olarak ulaştığımızı düşündüğümüz bu sonsuzu, açıkça anlayamayız ve onun hakkında söylediklerimiz, eksikliğimizi fazlasıyla hissettirmektedir. Aziz Thomas gibi Duns Scotus da ilahi sıfatlar hakkındaki bilgimizin göreli ve geçersiz olduğunu düşünmektedir, yine de bu sıfatların genelde varsayılandan daha temellendirilmiş olduğunu düşünmektedir. Duns Scotus'un düşüncesini Descartes'ınkiyle karşılaştırmak istediğimizde bu noktayı göz ardı etmemiz yanlış olur. Tanrı'nın sonsuzluğu konusunda sergiledikleri ateşli histen dolayı bu iki filozof arasında benzerlik kurmakta haklıyız; fakat Descartes akıl açısından bile ilahi sıfatlar arasında her tür ayrımı tamamen reddederken Duns Scotus, bu sıfatlar arasındaki kabul görmüş ayrımı yetersiz bulmaktadır. Mahluka göre yaratıcının aşkınlığını ortaya çıkarma eğilimi, onda daha ılımlıdır ve şeklin gerçekliğini güçlü bir biçimde belirgin kılma eğilimiyle engellenmiş gibi görünmektedir. Ortaçağın bütün teologları gibi o da Tanrı'nın birliğini kabul etmektedir ve dolayısıyla bütün ilahi sıfatlar, nihayetinde ilahi özün birliğinde kaybolurlar; fakat Tanrı'da, onun farklı sıfatları arasında belirlediğimiz ayrımın en azından bir itibarî temeli olduğunu ekler; bu da, onlara verdiğimiz isimlere karşılık

gelen şekilsel mükemmelliktir. Demek ki Duns Scotus, bu noktada doğal teolojide Descartes'ın onu sürüklemeye çalışacağı yönün tersine bir değişiklik yapmaktadır.

Duns Scotus, Tanrı'yı, metafizik spekülasyonun ulaşabildiği zorunlu varlık olarak ortaya koyduktan sonra İbn Sina'yla aynı noktaya varmış bulunmaktadır; fakat sıra, sonlu varlıklarla sonsuz varlığın ilişkisini açıklamaya gelince, Arap filozofun görüşünden ayrılır. İbn Sina'ya göre mümkün, zorunluluk yoluyla zorunludan südur etmekteydi; burada öğretisi kökten bir anti-İbn Sinacılık sergileyen Duns Scotus'a göre ise, mümkün olan, bir özgürlük edimiyle zorunludan meydana gelir. İlahi iradenin özgürlüğünün ve sonuçlarının olumsal özelliğinin üzerinde durması Scotusçuluğun karakteristik bir özelliğidir. Bunun nedeni çok basittir. Varolmanın benzeşen edimlerini değil de tekanlamlı varlığı temel alan bir öğretide mümkünün olumsallığını sağlamak için ayırıcı bir eylemi devreye sokmak gerekir. Duns Scotus'un öğretisinde bu rolü irade üstlenir. Burada, ilahi irade, sonuçlarının meydana gelişine mutlak anlamda ve tamamen kayıtsız kalmış değildir; ki Descartes'ta durum böyledir. Duns Scotus, Tanrı'nın tezadı isteyeceğine inanmaz, O ancak mantıklı olarak mümkün olabilecek şeyler isteyebilir. Ahlak alanında bile Tanrı, yasanın doğal ifadesi olan ve mutlak bir gerekliliğe karşılık gelen *On Emir*'in ilk iki emrine bağlı bulunmaktadır. Tanrı'nın ilahi özgürlüğü, kendi hükümdarlığında yasalar çıkaran hükümdarın keyfiyetine bağlı değildir. Fakat Duns Scotus, kendi kavrayışının bilgileri açısından bile Tanrı'nın iradesinin oynadığı belirleyici rolün üzerinde özellikle durmaktadır. Bütün Hıristiyan filozoflar gibi Duns Scotus da, Tanrı'nın ebedi İdealar aracılığıyla her şeyi bildiğini kabul etmektedir. O, bu İdeaların ilahi kavrayışın içinde ve onun sayesinde varlıklarını devam ettirdiklerini savunmaktadır, fakat bu İdealara Tanrı'da ancak idrak edilebilir bir varlık ve göreli bir ebedilik tanımaktadır, çünkü her ikisi, Tanrı'nın varlığı ve ebediliğini temel almaktadır.

Duns Scotus'un Tanrı'nın varsayımsal çoğalmasını tasvir etmeye çalıştığı pek tuhaf bir metninde, Tanrı'nın ilk aşamada kendi içinde mutlak anlamda kendi özünü bildiğini görmekteyiz; ikinci aşamada Tanrı, ona akledilir bir varlık atfederek taşı meydana getirir ve taşı bilir (*in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem*); üçüncü aşamada Tanrı, kendisiyle bu akledilir karşılaştırır ve böylece onlar arasında bir ilişki oluşur; dördüncü aşamada, Tanrı bu düşünce hakkında düşünür ve böylece bunu bilir. Demek ki burada özlerin, Tanrı'nın sonsuz özünden sonra geldiğini ileri sürmektedir. İlahi özgürlüğün bu şekilde meydana getirilmiş bütün bu mümkünler arasında hiçbiriyle özel bir bağı yoktur. Tanrı'nın neden şu veya bu şeyi isteyip, neden şu veya bu şeyi istemediğini sormak nedeni olmayan bir şeyin

nedenini sormaktır. Tanrı'nın eşyayı istemesinin tek nedeni iradesidir ve yaptığı seçimin tek nedeni de iradesinin iradesi olmasıdır; demek ki bunun ötesine geçmeye gerek yoktur. Bu özgürlüğün boyun eğdiği tek koşul, tezatlardan kaçınmak, Tanrı'nın ürettiği özler arasında bileşebilen özler seçmemek ve değişmez yasaları bir kez ortaya koyulduktan sonra korumaktır. Tezat ve değişmezlik ilkesini ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın iradesi özlerin seçiminde ve bileşiminde mutlak hâkimdir; iradesi iyiliğe tabi değildir, bunun tam tersine iyilik ona tabidir. Tanrı bir şeyi isterse, bu şey iyi olacaktır; ortaya koyduğu ahlaksal yasaların dışında başka yasalar koymak isteseydi bu yasalar da adaletli olurdu, çünkü doğruluk onun iradesine dahildir ve yasalar, Tanrı'nın iradesi tarafından kabul edildikleri için doğrudur. Daha ileriye gittiğimizde Dekartçılığa ulaşırız; fakat ona ulaşmadan önce Tanrı'nın kavrayışı ile iradesi arasındaki her tür ayrımı silmek gerekecektir.

Duns Scotus'u, şekilsel mükemmellikler arasında koruduğu ayrımı daha da belirginleştirerek, özleri Tanrı'ya sıkı sıkıya bağlamaya götüren bu eğilim düalitesi, özler görüşünde de fark edilmektedir. Duns Scotus'un Platoncu idealara bağlı olmadığını ve özlerin Tanrı'nın düşüncesinden sonra geldiği konusu üzerinde durduğunu daha önce görmüştük. Bu anlamda Duns Scotus, Aziz Thomas kadar Platoncu değildir. Fakat özler üretildikten sonra bunun tersi doğru olur, Duns Scotus şekillere Aziz Thomas'ın yaptığından daha katı bir gerçeklik tanımıştır. Şekiller gerçekçiliği, ilk önce şekillerin çokluğunu savunan eski öğretinin kalıntılarını taşıyan ünlü "şekilsel ayrım" teorisinde göze çarpmaktadır. Duns Scotus, bu ayrımı, akıl ayrımı ve gerçek ayrımı arasında aracı bir ayrım olarak tasavvur etmektedir. Bunu Thomasçı *Cum fundamento in re* akıl ayrımıyla karıştırmamak gerekir, çünkü Scot'un şekilsel ayrımının temeli, Thomasçı ayrımın temeliyle aynı değildir. Akıl, gerçek bir varlığın bünyesinde, diğerlerinden ayrı olarak şekilsel oluşturucu unsurları tasavvur edebildiğinde Scotusçu şekilsel ayrım vardır. Bu şekilde tasavvur edilen *formalitates*'ler, aynı anda düşüncede gerçek olarak ayrıdırlar ve öznenin birliğinden biridirler. Bu öğreti, Scotusçuluğun kavramların oluşumunu açıkladığı tarzla da uyuşmaktadır. Bunlar da somut öznenin birliğinde şeklin gerçek özerkliğini varsaymaktadır. Bizim tasavvur ettiğimiz şekliyle tümel, aklımız tarafından eşya üzerinde uygulanan soyutlamadan sonuç olarak çıkmaktadır; fakat, diye belirtir Duns Scotus, tümel, eşyanın içinde hiçbir temeli olmadan yalnızca aklın katıksız bir ürünü olsaydı varlığı konu edinen metafizik ile kavramları konu edinen mantık arasında hiçbir fark kalmazdı. Daha da iyisi, bütün bilimler basit bir mantık olurdu: *omnis scientia esset logica.* Daha önce de gördüğümüz gibi bu sonuca varmamak için Duns Scotus özün, ne tümeli ne bireyi dikkate al-

dığını, ama her ikisini gizilgüç olarak kapsadığını kabul etmiştir. Demek ki tümel, eşyada temeli olan aklın bir ürünüdür; bunun maddesini bizlere sunan özün belirsizliğidir ve faal aklımızın da tümelliği ona atfetmek için bireylerde bunu bulması yeterlidir.

Demek ki kendinde gerçeğin, ne saf tümellik ne de saf bireysellik olduğunu kabul etmek gerekir. Salt bireysel olmamasının nedeni bundan genel fikirleri elde edebilmemizdir. Tür belli bir birliğe sahip olmasaydı –hatta o bireyin rakamsal birliğinden daha alttadır– kavramlarımız hiçbir şeye tekabül etmezdi. Fakat bunun tersine çeşitli bireylerde parçalanmış bulunan türün tümeli, her zaman bireyselliğin izini taşıyarak orada bulunur. Bireyselliği açıklamak için Duns Scotus'un, başka yerde olduğu gibi burada da, metafizikçinin ele aldığı tümel ve tikel olmayan doğadan veya ortak özden yola çıkması gerekmiştir. Ona göre bu sorunu çözmek, kaçınılmaz olarak öze bir bireyselleştirici belirti eklemektir. Bu belirti bir şekil olamaz, çünkü şekil aynı türe ait bireylerde ortaktır; demek ki içerden şekle eklenmelidir. Aslında, der Duns Scotus, bu belirti onun nihai fiilliğidir. Bu da ünlü Scotusçu "heccéité"dir [bireysel öz], bireyin özelliğine türün şeklini belirleyen son eylemdir.

Bireyin özgünlüğünü olabildiğince sağlama kaygısı, Duns Scotus'ta, iradenin öncelliği görüşüne ve özgürlük öğretisine sıkı sıkıya bağlıdır. Aziz Thomas için olduğu gibi onun için de isteyen iradedir ve bilen de idraktir, fakat iradenin idrakin edimlerine hükmedebilmesi, onu, iradenin önceliğinin lehine karar vermeye itmiş gibi görünmektedir. Kuşkusuz ancak bildiğimiz şeyleri isteriz ve bu anlamda akıl iradenin nedenidir; fakat yalnızca tesadüfi nedenidir. Tersine irade akla emrettiğinde, aklın ediminin nedeni iradedir, bu edim kendi içinde ele alındığında bir idrak edimi olarak kalsa da. Kendi içinde ele alınmış bir irade edimini göz önünde bulundurduğumuzda, istenen nesnenin bilinmesi, zaman içinde nesnenin isteminden daha önce gelir, ancak yine de edimin ilk nedeni iradedir. Nesnenin akıl tarafından bilinmesi, her zaman istemimizin arazi nedenidir.

İradenin akıl üzerindeki önceliğinin bu ifadesi, akılcı olmaktan çok iradeci olan bir özgürlük görüşünü sezdirmektedir ve gerçekten de Duns Scotus'un sisteminde de bununla karşılaşırız. İlahi iradenin kökten ilgisizliği üzerinde durduğu gibi iradi edimin bütün nedenselliğini yalnızca beşeri iradeye atfetmeye çalışmıştır. Yalnızca irade, irade içinde istemin bütüncül nedenidir, demiştir etkileyici bir ifadesinde: *nihil aliud a volontate est causa totalis volitionis in volontate.* Bir nesneyi istemek için onu bilmemiz gerektiği ve bu nesnede fark ettiğimiz iyilik nedeniyle onu istediğimiz de doğrudur; fakat şu da doğrudur ki, başka bir nesneyi değil de bu nesneyi bilmemiz, onu

istememizden kaynaklanmaktadır. Fikirlerimiz bizi belirlemektedir, fakat ilk önce biz fikirlerimizin seçimini belirleriz. Bir nesne hakkında sahip olduğumuz bilgi karşı konmaz bir biçimde edimin kararına neden oluyormuş gibi görünse de, bu bilgiyi ilk isteyen veya kabul eden iradedir ve sonra da verilen kararın bütün sorumluluğunu taşıyan odur.

İlk bakışta Aziz Thomas'ın düşüncesine benzer gibi görünebilen Duns Scotus'un düşüncesi birçok açıdan farklıdır ve iki âlimi birbirinden ayıran boş incelikler veya basit kelime oyunları değildir. Her iki felsefe, Aristoteles felsefesinden alınmış aynı kavramsal malzemeyi kullanmıştır, fakat bu ortak malzemeyle inşa edilen binalar çok farklı üsluplara sahiptir.

Her şeyden önce, felsefi ispat –en azından ona atfettikleri değer– hakkında yazarların sahip oldukları yaklaşımdan dolayı farklılaşırlar. Burada aklın ulaşabileceği şeyle vahye ayrılmış şeyler arasındaki ayrımı belirlemek değil de, akla ayrılmış alanın içinde de neleri ispat olarak adlandırmaya hakkımız olduğunu belirlemek söz konusudur. Teslis veya bu tarzdan diğer dogmaların, akılcı olarak ispatlanamayacağı açıktır. Fakat genelde ispatlanabilir olarak gördüğümüz şeyler arasında nedenden sonuca giden *a priori* ispatla, belli bir sonucun bilgisinden nedenine giden *a posteriori* ispatı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Aziz Thomas, iyi bir Aristotelesçi öğretide birinci ispatın ikinci ispattan üstün olduğunu bilmekte, bununla beraber ikinci ispatın da, sonuç için yeterince güvenilir bilgi sunabileceğini düşünmekteydi. Tersine Duns Scotus'a göre tek bir ispat vardı, o da birinci ispattı. Adını hak eden her ispat, kıyaslı akıl yürütmeyle sonuca uygulanan gerekli ve apaçık bir nedenden yola çıkarak yapılır. Sonuçtan nedene giden hiçbir ispat mutlak anlamda ispat adını hak etmez: *nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam est demonstratio simpliciter*. Buradan da şu sonuç çıkar ki, Tanrı'nın varlığına ilişkin bütün kanıtlar görelidir, çünkü Tanrı'ya ancak sonuçlarından yola çıkarak ulaşabilmekteyiz. Burada genelde düşünüldüğü gibi ne kuşkuculuktan ne de Kantçı görecilikten bahsedebiliriz; fakat önemli olan bu nüansı göz ardı etmemeliyiz. Aziz Thomas şöyle der: Tanrı'nın varlığının kanıtları ancak sonuçtan hareketle yapılan ispatlardır, ancak bunlar yine de ispattır; Duns Scotus ise şunu saptar: Tanrı'nın varlığının kanıtları, ispattır, fakat bunlar yalnızca göreli ispattır. Başlangıçta hafif görünen bu görüş ayrılığının, genişleyip birbirini suçladığını göreceğiz.

İki filozofun anlaşmazlığının bununla sınırlı olduğunu savunamayız ve aslında ince görünen bu ayrımın yalnızca basit bir terminoloji sorunu olmadığını da Duns Scotus'un Tanrı'nın sıfatlarının ispatı hakkındaki görüşü kanıtlayacaktır. Filozoflar, bu

sıfatlardan bazılarını bilmiş ve Katolik düşünürler de, en azından *a posteriori* olarak bunları ispatlayabilmişlerdir; örneğin: Tanrı'nın ilk etkili neden, nihai gaye, en yüce mükemmellik, aşkın varlık olduğunu ve bunun dışında daha birçok sıfatı ekleyebiliriz. Fakat Katoliklerin Tanrı'yı överken kullandıkları, oysa filozofların habersiz oldukları başka sıfatlar da vardır, örneğin: Tanrı'nın kadiri mutlak olması, devasa, her yerde hazır ve nazır, doğru, adaletli ve merhametli olması, bütün mahlukatın ve özellikle de akıllı mahlukların inayeti olması. Gerçekten de ilk sıfatlara belli bir ölçüde doğal akıl sayesinde sonuç olarak varılabilir (*ratione naturali aliqualiter concluderentur*), fakat diğerlerine ancak iman edilebilir. Bunlar *credibilia*'dır ve bir Hıristiyan için ilahi otoritenin bunları güvence altına almış olması bunların kesin olmasına delalettir, fakat bu kesinlik esas olarak aklı temel almaz. İlahi İnayetin, eski filozofların bilinen ve ispatlanabilir tezleri arasına alınmasının reddedilmesinde, Latin İbn Rüştçülüğünün, gerçekten Ortodoks teologlar üzerindeki etkisini görmekteyiz. Duns Scotus, inayet kavramının Aristotelesçiliğe yabancı olduğunu açıkça kabul etmiştir ve inayetin reddinin akıl için doğru, iman için yanlış olduğu sonucuna varmasa da en azından bunun akıl tarafından bilinemez ve iman için doğru olduğunu kabul etmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Duns Scotus'un sergilediği tutumu yine buna benzer etkilerin bağdaşımıyla açıklayabiliriz. Ruhun ölümsüzlüğünün Aristoteles tarafından ispatlandığını kabul etmemekte ve bunun yalnızca aklın kaynaklarıyla felsefi açıdan ispatlanabileceğini düşünmemektedir. Aristoteles'in bu konuda tam olarak ne düşündüğünü bilmemekteyiz ve filozofların sundukları kanıtlar, ciddi bir ispattan çok muhtemel savlardır (*probabiles persuasiones*). Gerçekten de ruhun ölümsüzlüğünü ne *a priori* olarak ne de *a posteriori* olarak ispatlamak mümkündür. *A priori* olarak ispatlayamayız, çünkü doğal akıl sayesinde akıllı ruhun varlığını kendinden sağlayan bir biçim olduğunu ve bedensiz varolabileceğini ispatlamak imkânsızdır; yalnızca iman bu konuda bizi emin kılabilir. *A posteriori* olarak da ispatlayamayız, çünkü cezalar veya mükâfatlar gerektiğini öne sürersek, yüce bir adaletçinin –ki ancak iman bize bunu söyler– varlığının ispatlandığını veya ispatlanabileceğini öne sürmüş oluruz; aslında her hatanın, bizzat kendi cezası olduğunu unutmaktayız. Dirilişin ölümsüzlüğüne olan doğal arzumuzu temel alarak akıl yürütmeye gelince, bu, bir savı kanıtsama işidir, çünkü mümkün olduğunu bile bilmediğimiz bir şeye doğal bir arzu duyamayız. İnsan ölümden korkar, fakat hayvanlar da ölümden korkarlar; demek ki bu tür görüşler hiçbir şeyi ispatlamaz ve ruhun ölümsüzlüğünü muhtemel bir sonuç olarak kabul edersek, bunu zorunlu bir sonuç yapacak ispatlayıcı nedeni bulamayız: *non video aliquam rationem demonstrativam necessario concludentem propositum.*

Böylece o güne kadar felsefede ele alınan bir dizi tez, teoloji alanına gönderilmiş ve teolojinin geleneksel görünümü de biraz değişmiş bulunacaktı. Zorunlu ispat içermeyen her şeyin ve bilimin konusu olmayan her şeyin sığındığı yer haline geldiği için teoloji, kelimenin çok özel anlamında, bir bilimdir. O spekülatif bir bilim değildir, ancak amacı bazı nesnelerin bilinmesini sağlamaktan çok ilahi vaatlere inanarak ve umut ettiğimiz ahiret mutluluğunu amaçlayarak hareketlerimizi düzenlemektir. Vahiy kendisini, akıldan tamamen farklı kılan bir rol oynarken bulmaktadır. Bize vahyettiği şeyin kapalı bir bilgisini sunan vahiy, bilgi nesnesi işlevini görmektedir (*supplet vicem objecti*); doğal akıl gerçek gayemiz hakkında yeterli bir bilgi vermekten aciz kaldığı için, o, bizler için ulaşılamaz olan bu nesnenin yerini almaktadır. Doğal akıl, Tanrı'nın temaşasının ve aşkının, insanın gayesi olduğunu ispatlamaya yetseydi bile, bu temaşanın ebedi olacağını ve bedeniyle ve ruhuyla insanın Tanrı'yı gaye edinmesi gerektiğini ispatlayamazdı. Böylece felsefe ve teoloji, Aziz Thomas'ta olduğu kadar birlikte ilerlemeyecekti. Akıl tarafından ispatlanabilir olan hiçbir şey Tanrı tarafından vahyedilmemiştir ve vahiyden yola çıkma durumu hariç, Tanrı tarafından vahyedilen şeylerin hiçbiri ispatlanamaz. Vahiyden yola çıkıldığında Aziz Anselmus ve Richard de Saint-Victor'un kabul ettiği gibi zorunlu nedenler sunabiliriz, fakat bu alanda tek başına akıl etkisini tamamen yitirmekte; metafizikle pozitif teoloji ayrımına götürecek olan yol genişçe açılmış bulunmaktadır ve XIV. yüzyılın teologları bu yolu sonuna kadar izleyeceklerdir.

Öte yandan öğretinin bizzat içeriğini ele alırsak, bunun da aynı derecede önemli değişimlere maruz kaldığını görürüz. İlk bakışta Duns Scotus felsefenin temel tezleri konusunda Aziz Thomas'la hemfikirdir, ancak üzerlerinde düşünüldüğünde, Duns Scotus'un bunları her zaman yeni anlamlar çerçevesinde anladığı fark edilmektedir. Tanrı'nın varlığının kanıtları, açıkça *a posteriori*'dir ve Aziz Thomas'ınkiler gibi bunlar da sonuçlardan yola çıkılarak elde edilmişlerdir, fakat Duns Scotus'da, delilin başlangıç noktalarını oluşturan hissedilebilir, duyumsanabilir açık kanıtı ikinci plana itip deneyden alınmış kavramlar arasındaki zorunlu ilişkilere dayanma yönünde güçlü bir eğilim saptamıştık; Duns Scotus tercihen zorunlu olandan yola çıkarak akıl yürütmüştür, yani ilk başta deneyden elde edilen, ama akıl tarafından bir kez algılandıktan sonra, artık deneyin bizlere onlar hakkında yeni bir şey öğretmediği bazı kavramların içeriğini geliştirmiştir. Kuşkusuz Duns Scotus, her beşeri bilginin algılanırla başladığını kabul etmektedir, fakat insan aklı bunsuz da yapabilmelidir ve metafizikçi de bunsuz yapabilmek için elinden gelen her şeyi yapmalıdır.

İbn Sina'nın baskın etkisinde kalan Duns Scotus, insan idrakinin niteliği ve bu-

nun kendi nesnesinin niteliği konusunda Aziz Thomas'la uzlaşamaz. Kaçınılmaz temeli olarak *natura communis* –İbn Sina'daki belirlenmemiş öz– üzerinde "Usta Doktor"un (Duns Scotus'un lakabı) metafizik anlayışı yükselir. Eserleri hakkında sahip olduğumuz görüşün tersine Aquinolu Thomas ve Duns Scotus, Aristoteles'ten; daha doğrusu aynı Aristoteles'ten yola çıkmamışlardır. Aziz Thomas'ın Aristoteles'i İbn Rüşt'ün Aristoteles'ine çok benzerken Duns Scotus'un Aristoteles'i daha çok İbn Sina'nın Aristoteles'ine benzemektedir. Bunun dışında iki düşünür, aynı nesle ait değildirler: Aquinolu Thomas'ın nesliyle Duns Scotus'un nesli arasında 1277 tarihli İbn Rüştçülüğün yasaklanması vuku bulmuştur. Bu yasaklamadan sonra oluşan eserlerin hemen hepsi bunun izini taşımaktadır. XIII. yüzyılın sonlarına ve XIV. yüzyılın başlarına ait birçok teolog için, bu yasaklama hayati bir tecrübe değeri almıştır: Felsefeye güvenmek istenilmişti; bununla beraber felsefe Aristoteles'tir ve böylece Aristoteles ve felsefenin nereye götürdüğü açıkça görünmüştür. Aristoteles, akıl sayesinde Hıristiyan dininin temel hakikatlerine ulaşmadığına göre felsefenin kendisi de, bunu yapamayacağını ortaya koymuştur. Bu da deneysel bir kanıt yerine geçmiştir. İbn Rüşt'ün etkisi, bu noktada İbn Rüştçü çevrelerin çok ötesine yayılmıştı. 1277'den sonra ortaçağ düşüncesinin şekli tamamen değişmiş bulunmaktaydı. Kısa bir balayından sonra teoloji ve felsefe evliliklerinin bir hata olduğunu fark etmiş görünmektedir. Bedensel ayrılıktan önce –ki kısa bir süre sonra vuku bulacaktı– mal ayrılığı yürürlüğe girmişti. Her biri kendi sorunlarını geri almış ve karşı tarafın bu sorunlara dokunmasını yasaklamıştı.

Duns Scotus'un bütün eseri, bu kaygıların izini taşımaktadır. Onun iradecilik olarak gördüğü şeylerin İslam'ın izlerini taşıdığı söylenmiştir. Kuşkusuz, fakat bu izler, anlaşılanın tam ters yönünde izlerdi. Duns Scotus'un Hıristiyan Tanrısı adına sınırsız bir özgürlüğün mutlak yetkilerini istemesini, İslam dininin Tanrı'sı telkin etmemiş, tam tersine Arap filozoflarının Yunan zorunluluk kavramına zincirlenmiş Tanrı'sı Duns Scotus'un düşüncesinde bu Hıristiyan tepkiyi meydana getirmiştir. Felsefe tek başına bir tür yaratılışı tasavvur edecek kadar yükselebilse bile, onu ancak bir südur olarak tasavvur edebilir yine de; bu südurun her ânı, zorunlu bir diyalektiğin ona tekabül eden her ideal ânının somut biçimde hayata geçirilişinden ibarettir. Kavrayışın Yunan zorunlulukçuluğu, yani kısaca Aristoteles'in Saf Düşüncesi, işte İbn Rüşt ve İbn Sina'nın arkasında gizlenen budur ve idrak edilebilirin bu zorunlulukçuluğu, varlığın ötesine geçip varoluşa kadar yükselmediği sürece, her felsefeyi her zaman oluşturacak olan tözdür. Scot'un öğretisinin gizli güç kaynağı, âlemi bir ilkenin sonucuymuş gibi ilahi kavrayıştan südur ettirmeyi durmaksızın yasaklamasıdır. Her kav-

rayışın bir doğa olduğunu gördüğü için Tanrı'yı kendi İdealarının ötesine yükseltmek için elinden geleni yapmıştır, sonra da kopuşu etkili bir biçimde sağlamak için en yüce özgürlük kuralıyla mahluku Yaratıcı'dan ayırmıştır.

Kuşkusuz bu, Hıristiyan Tanrı'yı Yunan zorunlulukçuluğundan kurtarmaktı, fakat aynı zamanda onu, felsefi düşünce açısından idrak edilemez hale getirmekti. Çünkü felsefi düşünceye göre, temel ilkelerle sonuçlar arasındaki zorunlu bağ, her türlü idrak edilebilirliğin şartıydı. Aziz Thomas'ın İbn Rüşt'ü devam ettirdiğini söylemek gibi Duns Scotus'un da İbn Sina'yı devam ettirdiğini söylemek bu hikâyeyi fazlaca basitleştirme eğilimine kendimizi kaptırmak anlamına gelir. Teknik açıdan Aziz Thomas'ın İbn Rüşt'e, Duns Scotus'un da İbn Sina'ya çok şey borçlu olduğu doğrudur; bu olgu son derece önemlidir ve onların eserlerinin tarihsel yorumu için vazgeçilmez anahtarlardan biridir. Fakat öğretilerin temeline gelince, felsefe dahilinde bile, her iki teolog bu iki filozofun devamcısı olamazdı. Demek ki bunların her biri selefinden, farklı koşullarda olsa da, kopmuştur. Aziz Thomas, içerdiği determinizmle birlikte Aristotelesçi töz metafiziğinin içerdiği olumsallık ve özgürlükle birlikte varoluş edimlerini metafizik düzlemine taşıyarak İbn Rüşt'ten filozof olarak ve felsefe alanında kopmuştur. Bu yüzden Aziz Thomas, filozofun kendisinden önce ortaya attığı hemen hemen bütün sorunları felsefede farklı bir şekilde olsa da çözmeye devam edebilmiştir. Duns Scotus ise, bir anlamda felsefeyi bırakarak, hatta metafiziği teolojinin tüyleriyle süslediğini bazen başına kakarak ve dolayısıyla doğal teolojinin geçerli olduğu sınırları en aza indirgeyerek, bir teolog olarak İbn Sina'dan kopmuştur. Felsefenin Tanrı hakkında bilebileceği tek şey kabaca, Aristoteles ve İbn Sina'nın bildiğidir: Yani içinde yaşadığımız âlemi hiyerarşik hale sahip bir dizi aracı sayesinde sürekli meydana getiren ebedi bir idrak edilebilir olan ve sonsuz bir enerjiye sahip bir doğadır; fakat bu filozoflar, Tanrı'nın varlık içinde pozitif bir sonsuz olduğunu, dolayısıyla özü sayesinde her şeyde mevcut olduğunu, iradeli ve özgür bir edimci olduğunu, mutlak bir kadiri-mutlaklık olduğunu bilememişlerdir. Duns Scotus'a göre bunlar, felsefi bilgi değil de dinsel inanç nesneleridir, onun bu tutumunu en iyi açıklayan da sunduğu kanıttır: "Bu şekilde anlaşılan Tanrı'nın kadir-i mutlakıyetinin (sc. kelimenin mutlak anlamında) doğal akıl tarafından ispatlanamaz olduğunu ve buna yalnızca inanıldığını kabul edelim, sadece doğal aklı temel alan filozofların kendi ilkelerinden yola çıkarak bunu ortaya koyamamış olmaları zaten bir ispattır (*probatur*). Bunlar ilk nedenin zorunlu olarak edimde bulunduğunu ortaya koymuşlardır, zaten ilk nedeni, bizim anladığımız manada kadir-i mutlak olarak ortaya koysalardı, bunun sonucunda birçok sakınca ortaya çıkardı." Bununla beraber bu sakıncalar felsefenin

bütün alanını kapsamaktadır. Doğal akıl, ikinci nedenleri idrak edilemez kılmadan mutlak anlamda kadir-i mutlak bir Tanrı'yı ortaya koyamaz. İlk neden her şeyi bu ikinci nedenler olmadan doğrudan yapabildiğine göre neden bunlar olsun? O zaman, Tanrı tüm üretilmiş sonuçların doğrudan sorumlusu haline geldiği için, dünyada kusurların ve kötülüğün varolabilmesi de anlaşılamamaktadır. Bütün bu noktalarda, ki burada başka noktaları da zikredebiliriz, Duns Scotus, felsefeyi doğuştan kör ve iflah olmaz kabul etmiş görünmektedir. Aziz Thomas, felsefeden bu derece umudunu yitirmemiş, çünkü onu dönüştürmüştü: Onun eseri, felsefe içinde teolojinin bir zaferidir; Duns Scotus ise, salt felsefeden umudunu yitirmişti, çünkü bunu bir olgu olarak görmüştü: Onun eseri ancak teolojinin felsefe üzerinde zaferi olabilirdi. İki eser de öz itibariyle farklı zihniyete sahiptir.

Biraz önce söylediklerimiz sadece kısmen doğru olsa bile, felsefe tarihinin Duns Scotus'un eserinin karşısındaki büyük sıkıntısını daha iyi anlayabiliriz. Duns Scotus'un kendisinin de neyi salt felsefe olarak, yani salt aklın ulaşabileceği hakikat olarak algıladığını bilmek son derece zordur. Onun yerine cevap veremeyeceğimiz için, en azından birinci soruya ikinci bir soru ekleyebiliriz. Bütün Scotusçu metafizik, olan her şeyde tek yönlü bir anlam olarak alınan olmak kavramını temel almaktadır. Duns Scotus, bu kavramın metafiziğin kendine özgü nesnesi olduğunu düşünmektedir, çünkü insan idrakinin bizzat nesnesidir. Bir filozof olan İbn Sina'nın görüşünün bu şekilde olduğunu bilmektedir; aynı zamanda başka bir filozof olan Aristoteles'in algılanır özün varlığına insan idrakinin nesnesini benzettiğini de bilmektedir. İbn Sina haklıdır, fakat Duns Scotus'a göre eğer İbn Sina bu gelişmeyi gerçekleştirip metafiziğin alanını genişletebildiyse bunu Müslüman olduğu için yapabilmiştir. İbn Sina filozofların en iyisidir, çünkü o aynı zamanda teolog da olabilmiştir. *Opus oxoniense*'nin (I:2, 12) Girişi burada hayati bir önem taşımaktadır: "Burada kabul edilmiş olarak görünen şeyleri –yani varlığın aklımızın ilk nesnesi olduğunu– reddetmek gerekiyor bunu da varlığın algılanıra ve algılanamaza kayıtsız oluşuna göre doğal olarak bilmekteyiz. İbn Sina'nın bu konuda söylediği şey, bunun doğal olarak bilinmesi sonucuna varmayı sağlamaz: gerçekten de o, kendi dinini, yani Müslümanlığı felsefe sorunlarına karıştırmıştır (*miscuit enim sectam suam, quae fuit Mahometi, philosophicis*) ve bazı şeyleri filozof olarak söylemiş ve akılla ispatlamıştır, başka şeyleri de diniyle hemfikir olarak söylemiştir." Şimdi sorumuzu sorabiliriz: Aklın ilk nesnesinin ne olduğunu bile bilemeyen bir öğretide tek başına doğal aklın cevabını bulabileceği tek bir metafizik sorusu var mıdır? Örneğin Tanrı'nın varlığının kanıtları, ortak ve tekanlamlı varlık kavramını temel almaktadır; tek başına akıl sayesinde bu kavramın doğal

aklın ve metafizik bilginin bizzat nesnesi olduğunu bilmesek de Tanrı'nın varlığını yalnızca akıl sayesinde bilebileceğimizi iddia edebilir miyiz?

Duns Scotus'un kendisi her şeyden önce bir teologdu. Dolayısıyla, yani ya özgür bir ilahi kararın ya da ilk günahın cezasının sonucu olan halde doğal aklın içinde bulunduğu fiilî halde, ulaşabileceği sınırlara uyan bir salt felsefe inşa etmekle zaman harcamamıştır. Bu ilkeler, yine de doğal felsefenin olası teolojik eleştirisini tohum halinde kapsamaktaydı; zaten bu eleştiri, geleneksel olarak Duns Scotus'a atfedilen *Theoremata* [*Kuramlar*] adlı eserde kaba hatlarıyla çizilmiş bulunmaktadır. Yakın bir zamanda bu eserin ona ait olmadığı yönünde itirazlar yöneltildiği için, Usta Doktor'un felsefesini, bu eser kendisine ait değilmiş gibi sunmak ve dıştan bir eleştirinin bu sorun hakkında karara varmasını beklemek daha ihtiyatlı olacaktır. Bu karar her ne olursa olsun, bu eser varolmaya devam etmektedir ve hayati bir önem taşımaktadır, çünkü bu eserde, Ockhamlı William'da aynı ayrılığa neden olan ilkelerin tamamen zıttı ve Duns Scotus'un ilkeleriyle aynı olan felsefi ilkeler adına, teologların teolojisi ile filozofların teolojisinin hemen hemen tamamen ayrıldığını görmekteyiz. *Kuramlar*'ın yazarı her kim olursa olsun bir Ockhamcı değildi, tam tersine *natura commis*'in İbn Sinacı realizminin ve Duns Scotus gibi varlığın tekanlamlılığının taraftarıydı. *Theorema* IV, ilke olarak, her tümele gerçeklikte yer alan ve bu tümelin bütün içeriğine uygun düşen belli bir zatiyet (kendilik) derecesinin tekabül ettiğini ortaya koymaktadır: *Cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis in quo conveniunt contenta sub ipso universali*. Kuşkusuz, bu gerçekliği vaaz eden sadece Duns Scotus (realizmi) değildi, fakat o da bunu vaaz etmişti ve Ockhamcılık da onun bütüncül reddi olacaktı. Bununla beraber aynı gerçekliğin yol açtığı ontolojinin, temel aldığı varlık kavramı, Hıristiyan teolojisinin temel sonuçlarına varmayı sağlamaz. Çünkü metafizikçi, tekanlamlı varlığın doğal teolojisinden başka bir doğal teolojiye sahip değildir; oysa Hıristiyanın teolojisi tekanlamlı varlığın ötesinde sonsuz varlığı –ki o Tanrı'dır– hedeflemektedir.

Demek ki *Kuramlar*'ın yazarının bu şekilde tasavvur edilen varlığın metafizik kavramıyla yetinerek ilk Nedene bağlı bir Yunan-Arap evren kavramını açıklayamaması şaşırtıcı değildir; bu ilk Neden'in kendisi de bir doğa gibi etki göstermekte ve sonuçları da kendisi gibi salt idrak edilebilir bir zorunluluk yasasına tabi olan başka nedenlerin aracılığıyla yayılmaktadır. Kutsal Metnin canlı Tanrısı ile bu kişisiz varlık arasında büyük bir mesafe bulunmaktadır: *non potest probari Deum esse vivum*. Aynı şekilde onun tek olduğunu ve dolayısıyla evrenin tek bir nedene bağlı olduğunu, hatta evreni meydana getirdikten sonra aynı nedenin varlığını devam ettirdiğini ispatlayamayız.

Eğer durum böyleyse Tanrı'nın özü sayesinde her yerde mevcut olduğunu ve ikinci nedenler aracılığıyla neden olduğu şeyleri yalnızca kendisi sayesinde ve hemen meydana getirmesi şeklindeki mutlak anlamda kadir-i mutlak olduğunu da ispatlayamayız. Kısacası Duns Scotus'un da kendisine ait olduğu konusunda hiç kuşku götürmeyen yazılarda açıkça beyan ettiği gibi, yalnızca aklın yardımıyla bu sorunları inceleyen filozoflar, Hıristiyan özgür Tanrı kavramına asla yükselememişlerdir. Hepsi de, zorunlu ve ebedi olarak bir ilk ve tek sonuç –ki bu sonuç da, kendisine özgün olan zorunlu ve mümkünün karışımından dolayı zorunlu olarak birçok başka sonuç ortaya çıkarır– meydana getiren zorunlu bir ilk nedende kalmışlardır. İlk varlıktan bizim ayaltı âlemimize kadar her şey, zorunlu nedensel bir ilişkiyle zincirlemesine meydana gelir; fakat bu ilişki zinciri İlk'in mevcudiyetini kendi ediminin ondan artık uzaklaşmış bulunan sonuçlarına dahil etmemektedir; hatta tam tersine O'nun özgür ve ani bir hareketle müdahale etmesini dışlar. Oysa Hıristiyan Tanrı bunu her zaman yapabilmektedir. Demek ki Duns Scotus'tan sonra, Duns Scotus'un gerçekten kendisine ait eserlerinde genel hatlarını çizdiği ve *Kuramlar*'ın onun ilkelerine benzer ilkelerden ilham alarak sonuçlandırdığı Duns Scotus'un doğal teolojisinin bir eleştirisi yapılmış olmalıdır. Bu olgu her şeyden önce XIV. yüzyılın "felsefi kuşkuculuğu" olarak adlandırılan şeyin sadece Ockham'ın terimci (terministe) mantığına ve zorunlu olarak bağlanmadığını fark etmemizi sağlamaktadır. Bunun, Duns Scotus'un ontolojisinde olduğu gibi İbn Sina'nın ontolojisine bağlı bir öğretinin içinde doğduğunu ve İbn Sina'nın ontolojisinden yola çıktığı için de İbn Sina'nın teolojisine vardığını görmekteyiz. Buna nasıl şaşırırız? İznik Konsilinin Babaları, Hıristiyan inancının Tanrı'sını tanımlamak için İbn Sina'dan, İbn Rüşt'ten, Aristoteles'ten, hatta Platon'dan değil de Kutsal Metin'den ilham almışlardı. Burada da aynı geleneği temel alan, aynı Vahye olan aynı imanın, doğal teolojinin eleştirisini yaptığını görmekteyiz, zaten aynı gelenek kısa bir süre sonra Ockham'ın buna paralel olan eleştirisine ilham verecekti. Kuşkusuz bu felsefi bir eleştiridir, fakat her iki durumda da, teoloji adına ve teoloji için İbn Rüşt'ü ve Paris'te Etienne Templier'nin yasakladığı savları okuduklarından beri, bu konuda aklın kesin ve doğru yetkinliği hakkında kendilerini bilgili gören teologlar tarafından meydana getirilmiş ve yönetilmiştir.

Bu nokta hakkında her ne düşünürse düşünsün, Scotusçuluk, doğal teolojiye yönelik bu eleştiriler yönünde gelişmeyecekti. Usta Doktor'un öğrencileri, imanla aklın kaynaklarını en iyi şekilde birleştirerek üstadın teolojik sentezini tamamlamakla meşgul olmuşlardır. Bunların eserleri hâlâ yeterince bilinmemektedir; fakat incelendikleri takdirde, vakitsiz ölümü nedeniyle yaratımı çok erken bir dönemde kesilmiş dâhi

bir üstadın gayretini devam ettirmek doğrultusunda, bu kişilerin bazen büyük bir orijinallik sergilemiş kişisel görüşler ortaya koyduklarını düşünmemizi sağlayacak kadar bilgimiz vardır. Eserleri hâlâ Scot'unkileriyle karışmış halde bulunan Antonius Andreas (ölüm 1320) gibilerinin kişisel katkılarını belirlemek zordur. Edebiyat tarihinin bu noktadaki çalışmasını bitirmesini beklemek gerekmektedir. Taşralı Fransisken François de Mayronnes (ölüm 1328'den sonra) gibi başkalarına göre özgünlükleri çok rahat fark edilmektedir. Çok sayıdaki eser arasında Porphyrios'un İsagore'u, Aristoteles'in *Kategoriler*'i, *Yorum Üzerine*'si, *Fizik*'i üzerine yorumlar, bir *Hikmetler Üzerine Yorum*, *Quodlibeta*'lar ve onun felsefi düşüncesi açısından önemli olan bir dizi risale: *De univocatione entis [Varlığın Birliği Üzerine]*, *Tractatus primi principii complexi*, *De transcentibus*, *De relationibus [Bağıntılar Üzerine]*, *De signis naturae [Doğanın İşaretleri Üzerine]*, *De secundis intetionibus [İkinci Tasarımlar Üzerine]*, *De usu terminorum [Terimlerin Kullanımı Üzerine]*. Yakın bir zamanda yapılan araştırmalar (P. De Lapparent), bu siyasal eserlerin önemini gün ışığına çıkarmıştır: *Tractatus de principatu temporali*, *Questio de subjectione* ve *Tractatus de principatu regni Siciliae* veya on altı sorudan oluşan bir *Quodlibet*'in XI. sorusu.

François de Meyronnes, Duns Scotus'u bizzat tanımış; 1304-1307 tarihleri arasında onun Paris'te bulunduğu dönemde öğrencisi olmuştur ve onun öğrenci kaldığı tartışılmazdır; fakat o, üstat gibi görünen bir öğrenciydi. XV. yüzyılın ünlü bir Scotusçusu olan Guillaume de Vaurouillon (ölüm 1464) o dönemin hitabet dilinde ünlü "üç Doktoru" –Aquinolu Thomas, Bonaventure, Duns Scotus– hatırlattıktan sonra bunlara ikinci bir üçlü eklemiştir: François de Meyronnes, Henri de Gand ve Gilles de Rome. Bu metinle ilgili olarak şunu da belirtelim ki, Guillaume de Vaurouillon orada François de Meyronnes'un üç nokta yeterliyken bile her zaman dört noktalı tasnif, bölümleme ve kanıtlama yapmasını eleştirmiştir: *melius est habere bonum ternarium quam malum quaternarium*. Scotusçuluğun iki kalesine –varlığın tekanlamlılığına ve şekilsel ayrıma– sadık kalan François, bunları kendine has bir şekilde kullanmıştır ve bu da, Duns Scotus'un doğal teolojisinin içinde merkezi bir yer işgal ettiğini gördüğümüz "varlığın içliğin halleri" teorisinin anlamını kavramamıza büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. Üstadının ontolojisinin derin görüşüyle hemfikir olan François, varlığı özle aynı kılar ve özden yola çıkarak da hiyerarşi içinde bir dizi içkin hal ayırt eder. Tanrı'nın özü, ilk önce öz olarak; ikinci aşamada "bu öz" olarak; üçüncü aşamada işte bu sonsuz öz olarak; dördüncü aşamada gerçekten varolan işte şu öz olarak ortaya konmuştur. Demek ki öz, Tanrı'da, diğer her şey gibi, özün yalnızca içkin bir halidir, bunu da şu anlamda anlamak gerekir ki Tanrı'nın özü –salt öz olarak ele alın-

dığında– hemen varoluşu içermez. Buradan da Tanrı'nın *ens Per se* olmadığı anlamı çıkmaz, tam tersine ona göre kendiliğinden varoluş, bu anlamda ele alınan bu özün kendisi değil de, Tanrı'nın özünün bir halidir. Bu da, Scotusçu yollarda Duns Scotus'un kendisinden daha ileri gitmekti. Bunun dışında François de Meyronnes, iki önemli noktada üstadından daha altta kalmıştır. İlahi İdeaların Tanrı'yla şekilsel olarak aynı ve mutlak anlamda ezeli olmadıklarını kabul etmeyi kesinlikle reddetmiştir. François bu noktada açıkça Aziz Augustinus'a dönmüştür ve Guillaume de Vaurouillon da Ortodoks Scotusçuluğun iyi bir bekçisi olarak, onun Duns Scotus'a gösterdiği bu sadakatsizliği ateşli bir şekilde eleştirecektir. Ona göre bu da ikinci bir sadakatsizliğe bağlıdır. François de Meyronnes, İdea'yı ilahi bilginin basit bir "ikincil nesnesi" olarak görmeyi reddetmiş; ona basit bir *esse cognitum*'un gerçekliğinden daha büyük bir gerçeklik atfetmiştir. Onun algıladığı biçimde ilahi İdea, Duns Scotus'un Henri le Gand'da eleştirdiği *esse essentiae*'ye benzer bir *esse essentiae*'ye sahip gibi görünmektedir. İki öğretiye ortak olan öz ontolojisi, zihniyetini inkâr etmeden bir öğretiyi diğerine tercih etmesine imkân vermiştir.

François de Meyronnes'un –P. Duhem'in dikkat çektiği– bir cümle, o dönemdeki zihinlerde ne tür bir çalışmanın gerçekleştiğini göstermektedir. *Hikmetler Üzerine Yorum* [kitap II:14-5], adlı eserinde bu cümleye rastlamaktayız: "Belli bir Doktor şöyle demiştir: dünya hareket içinde ve gökyüzü de hareketsiz olsaydı bu daha iyi bir düzenleme olurdu. Fakat buna, o koşulda korunamayacak olan gökteki hareketlerin çeşitlilikleri sürülerek itiraz edilmiştir." Demek ki Dünya'nın hareketi herkes tarafından bir saçmalık olarak algılanmamaktaydı, fakat François de Meyronnes'un eski öğretiye sadık kaldığını görmekteyiz ve bu bilinmeyen Doktor'un adını vermemiş olması üzücüdür.

François de Meyronnes'un siyasal eserleri, daha çok, Napoli kralı Robert'in menfaatlerinin savunulmasına bağlı durumlarla ilgili eserlerdir; bu anlaşmazlıkları fırsat bilerek evrensel monarşi sorunu konusunda kendi fikirlerini sunmuştur. Bu eserlerinin önemi, yakın bir zamanda savunulduğu gibi (P. de Lapparent), bu eserlerde François de Meyronnes'un Dante'nin siyasal öğretisine bilinçli olarak itiraz etmesinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. *Monarşi*'nin yazarı gibi François da, bütün insanların tek bir başkan altında toplandığı tek bir toplum idealini savunmaktadır; fakat daha önce de gördüğümüz gibi bu tür duruşlar ters çevrilebilir özellikte olabildiği için François, Dante'nin öğretisini tersine çevirmiştir. Çünkü dünyevi mülkün, Tanrı tarafından insana manevi gayeler için verildiği doğruysa, dünyevi olan manevi olana tabi olmalı, öyle ki evrensel hükümdar imparator değil de Papa olmalıdır. Fel-

sefeyi teoloji amacıyla okuyanların felsefeyi salt kendisi için okuyanlara göre daha iyi felsefe yapmaları gibi, dünyevi olanı manevi amaçlarla yönetenler, dünyevi olanı salt dünyevi için yöneten prenslerden daha üstündür. Başka yerlerde olduğu gibi burada da siyasal sorun ortaçağda doğa ile inayet, dünyevi ile manevi arasındaki ilişkilere yönelik daha devasa sorunun yalnızca özel bir durumudur.

Scotusçuluğun temel hatları, eserleri XIV. yüzyıla ait olan Fransisken grubunun diğer üyelerinde de görünmektedir. *Hikmetler Üzerinde Yorum*'unda Jean de Bassoles (ölüm 1347), Duns Scotus'un anladığı anlamda, cinslerin ve türlerin gerçekliği görüşünü korumuştur; yani bazen yanlış olarak söylendiği gibi tümellerin gerçekliğini – çünkü tümellik veya bu anlamda yüklemsellik, düşüncenin eseridir– değil de özlerin oluşturucu doğasının veya şekillerinin gerçekliğini korumuştur. *Genus et differentia dicunt distinctas realitates in eadem essetia ejus quod est Per se in genere*, der Jean de Bassoles; *animalitas et rationalitas dicunt plures res*, bütün bu ifadeler, bu tür bir gerçekçiliğin, özün metafizik bileşimlerinin şekilsel ayrımını gerektirdiğini göstermektedir. Doğal teolojide Jean de Bassoles, aklın gücüne Duns Scotus'un belirlediği sınırları dayatmıştır; bazen haksız yere Ockham'ın etkisi olarak açıklanan bu etkiyi, bütün gerçek öğrencilerinde görmekteyiz. Mutlak anlamda ilk olan bir varlığı ortaya koymanın nedenleri *valde probabiles et magis quam quaecumque rationes quae possunt adduci ad oppositum*'dur, fakat bunlar ispatlanabilir şeyler değildir; çünkü nedenlerin sonsuza kadar gelişmesinin imkânsızlığını olasılıkla reddedebiliriz. Demek ki bu dönemden itibaren *Kuramlar* tezini kabul edebilecek önemli Scotusçular vardı. Tanrı'nın birliği, mutlak kadir-i mutlaklığı, heryerdeliği, her şeydeki özel mevcudiyeti, bütün bunlar Duns Scotus gibi onun için de yalnızca imanın bize kesin olarak bildirdiği şeylerdir. Landolphe Caracciolo'nun (ölüm 1351) *Hikmetler Üzerine Yorum*'unda ve öğrencisi Hugues de Castro Novo'nunkinde (tarih olarak 1317'den önce yazıldığı tahmin edil-.mektedir) buna benzer tavırlara rastlamaktayız. Yaklaşık aynı dönemde (1320'den önce) François de Marchia (Fr. De Pignano veya Esculo), Paris'te Pierre Lombard'ın eserini yorumlamaktaydı ve ruhun ölümsüzlüğünün ne *a priori* ne de a *posteriori* olarak ispatlanamayacağını öğretmekteydi. Bu tutumun Fransisken çevrelerde büyük bir hızla yayıldığını görmekteyiz ve Duns Scotus'tan önce Guillaume de Ware'a kadar uzandığını hatırladığımızda bunun tez vakitte nasıl bu kadar taraftar topladığını rahatlıkla anlamaktayız. Yakın bir zamanda yapılan bazı araştırmalar (C. Michalski), François de Marchia'nın, Jean Budrian'dan önce - anlaşılan bu kişi yalnızca onu izlemiştir– *impetus* öğretisini geliştirme onuruna sahip olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu bağlılığın gerçekliğinden ve kuşattığı alandan ancak metinler yayımlandıktan son-

ra emin olabiliriz.

Bazı orijinal zihniyetler, özellikle İngiliz Fransisken Guillaume d'Alnwick –ki yakın bir zamanda çok ilgi çekici olan *Quaestiones de esse intellgibili* adlı eseri yayımlanmıştır– bizce bu gruptan ayrılmaktadır. Gereksiz ayrıntılara düşmeyen, aynı zamanda da tek ve aynı sorunu eksiz bir biçimde ele almış, bundan daha mükemmel bir diyalektik tartışma modeli göstermek zor olur. Eserin sonunda soru, tam anlamıyla tükenmiştir. Aslında okumayı bitirdiğinde okurun da tükenmiş olduğu doğrudur. Ama en azından ne düşünmesi gerektiğini bilmektedir, fakat okur böylesi bir entelektüel tarzın teknik açıdan mükemmelliği karşısında hâlâ duyarsız kalmışsa, onun için üzülmekten başka bir şey yapamayız. Alnwick tarafından tartışılan sorun, yalnızca düşüncede bilinen bir nesne olması açısından bilinen nesnenin varlığına ne derece bir gerçeklik atfetmemiz gerektiğini ele alır. Ulaştığı sonuç, Duns Scotus'un, nesneye, *esse cognitum* olarak tanımladığı bir çeşit görece bir varlığın atfedilmesi; aynı zamanda da bu teze belirli bir idrak edilebilir anlam verilemeyeceğidir. Sezar'ın heykelinde Sezar'ı temsil etmek ona bir gerçeklik vermediği gibi, bilinmiş olmak da, bilinen nesnede kendisinden ayrı bir gerçeklik gerektirmez. Akıl yönünden bakıldığında, akıl tarafından bilinmesi açısından bu taşın varlığı, onu bilen aklın varlığından başka bir şey değildir. İlahi İdealara da uygulandığında bu sonuç, Guillaume d'Alnwick'i ilahi kavrayışta bu ilahi İdeaların yaratılmış olmasa da meydana getirilmiş görece bir idrak edilebilir varlığa (*esse secundum quid*) sahip olduğunu reddetmeye götürmüştür. Bu değerlendirme özgürlüğü, yayıncısının ona *Scotista independens* başlığını koymasını açıklamaktadır. Hatta buraya kadar Scotusçu kişilikten çok bağımsız kişiliği görmekteyiz, fakat bu kişilik de, ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlarının basit bir olasılıktan öteye geçmediğini kabul etmiştir.

Meşru olarak Scotusçuluğa bağlı sunulan bir diğer isim de –ki bu kişinin önemi gün geçtikçe artmaktadır– Fransisken Jean de Ripa'dır (veya Jean de Marchia); adı Ripatransone manastırından gelmektedir. Çok orijinal felsefi ve teolojik tarzda kaleme alınmış *Hikmetler Üzerine Yorum* ve *Determinationes* [Belirlenimler] (1354) adlı eserleri ona borçluyuz. Bu kişinin adı, Pierre d'Ailly'de (1350-1420), Jean Gerson'da (1363-1429) ve Jean de Bâle'da (1365'ten önce. –Fr. Ehrle) kişisel tavırları tartışmayı hak eden bir üstat olarak zikredilmiştir. Bugüne kadar eserinin incelmiş olan bölümleri, gelecek olumsallıkların ilahi bilgisinin teolojik sorununu konu almaktadır, ancak yakın zamanda gerçekleştirilmiş çalışmalar sayesinde Gerson'un, Louis de Padoue dönemindeki 1362 tarihli yasaklamada yer alan on iki savdan dördünü ona atfettiğini bilmekteyiz (A. Combes). Bu tanıklığa göre Jean de Ripa, ilahi İdeaların, Henri de

Gand'un kabul ettiği gibi aklın ortaya koyduğu bir ayrımla değil de daha güçlü bir ayrımla birbirinden ayrıldıklarını vaaz etmekteydi, öyle ki bunlar birbirleri olmadan varolamazlar ve bu da *ex parte rei* şeklindedir. Gerson'un Jean de Ripa'yı sorumlu tuttuğu 1362'de yasaklanan dört sav şunlardır: *Aliquid est Deus secundum suum esse reale, quod non est Deus secundum suum esse formale; quod aliquid intrinsecum in Deo sit contingens; volitio qua Deus vult* a *esse, non minus distinguitur* a *volitione qua Deus vult* b *esse quam distinguatur realiter* a *materia prima; quaelibet volitio qua Deus vult* a *esse, immense formaliter distinguitur* a *volontate qua vult* b *esse.* Bu dört sav bir öğretiyi özetlemese de, bu öğretinin çizgisinin bir bölümünün dört noktasını belirtmektedir. Başka ne vaaz etmiş olursa olsun Jean de Ripa, bunun sayesinde Duns Scotus'un ötesinde eski özler gerçekçiliği geleneğine bağlı görünmektedir. Gerson, onu *formalizantes*'ler arasına koymaktadır ve aklın şekilselciliğinin bu tür tezlerle kendisini ifade etmiş olabileceğini rahatlıkla tasavvur edebiliriz: Tanrı'nın gerçek varlığına göre olduğu şeyle şekilsel varlığına göre olduğu şey arasındaki ayrım, gelecek olumsallıkların Tanrı'da şekilsel olarak varlıklarını sürdürmeleri, ilahi istemlerin şekilsel ayrımı, Tanrı ile Ideaları arasındaki *ex parte rei* ayrımı. Jean de Ripa'nın kişisel düşüncesi hangi ölçüde Duns Scotus'unkinden ilham almış, onu sertleştirerek devam ettirmiş veya Duns Scotus'un etkisini kısmen hissettirdiği öğretilerden yola çıkmış ve bunların kimi gizilgüçlerini serbestçe geliştirmiştir, işte *Yorum* ve *Belirlenimler*'in yöntemli bir biçimde incelenmesi bu konuda bir karara varmamızı sağlayabilir.

Jean de Ripa'nın sahip olduğu otoritenin ilk ve en önemli tanığı Kandiyeli Petrus'tur (ölüm 1410); bu kişi Girit asıllı bir Fransiskendi ve memleketlisi Platon'u savunmak için ondan yararlanmıştır: *Cum Plato fuisset Graecorum peritissimus, et ego qui sum suae regioni vicinus, jure patriae debeo pro compatriota pugnare.* Bu durum ona Platon'a göre Ideaların, eşyanın dışında ilahi düşüncede varlığını sürdüren şekiller olduğunu gösterme fırsatını vermiştir; Idealar ilahi düşüncede indirgenemez şekilsel farklılıklarını tamamen koruyarak Tanrı'nın ayrılığına katılmaktadırlar (*habens identicum concursum, suas ta men formalitates indelebiles penitus retinentes*). Aristoteles'in de Yunanlı olduğu, ama bunun tersini söylediği doğrudur; fakat iki dost arasında seçmek gerektiğine göre hakikat kazansın! diye eklemiştir. Zaten, diye sonuca bağlar Pierre, bütün memleketlilerimi savunacak olsaydım, çoğu zaman tezadın tuzaklarına düşerdim, çünkü komşular arasında sık sık kavga çıkar.

Hoş, hali vakti yerinde, esprili ve tartışmalarında bir beyefendi nüktedanlığına sahip Yunanlının alışıldık tarzıdır bu. Oxford Üniversitesi'nde teoloji bölümünden mezun, Paris Üniversitesi'nde teoloji hocası (1378-1381), ilk önce Plaisance'da, sonra Vi-

cenve'da ve son olarak Milan'da piskopos olan Pierre de Candie, 26 Haziran 1409'da Papa olmuş ve V. Alexandre adını almıştır. Böylesi bir kariyer bazı diplomasileri de gerektirmektedir ve Pierre de Candie'nin bir teolog olarak diplomasiden yana eksiği bulunmadığını yukarıda gördük. Özel isimler dolup taşan *Yorum* adlı eseri, Ockham ve öğrencilerini, Duns Scotus ve taraftarlarını –özellikle de gelecek olumsallıklar öğretisinin Scot'unkisini alıp ayrıntılı bir şekilde yeniden sunduğunu söylediği Jean de Ripa'yı da unutmamak gerekir– karşı karşıya getiren sorunların her birine birer birer hakemlik yaptığını göstermektedir. Platon'u kendisine rağmen bir *formalzans* haline getirdiğini gördük ve kendisinin Tanrı'da İdeaların ayrımını tasavvur etme tarzı onu bu ekole daha yakın kılmaktadır. Fakat Pierre de Candie herhangi bir ekole mensup muydu? Böyle bir şey, bizzat düşündürdüğünün aksine, felsefeyi ciddiye aldığını kabul etmek anlamına gelir. Scotusçuluk ile Ockhamcılık arasındaki artık açıktan açığa yürütülen çatışmanın karşısında, Pierre de Candie her iki üstadın, hatta bunların taraftarlarının düşünme tarzının nasıl birbirinden farklı olduğunu berrak bir biçimde görmektedir. İbn Sinacı "ortak doğa" (*equinitas est tantum equinitas*) öğretisinden bahsederken, bu temel noktada Ockham ile Scotus arasındaki karşıtlığın aslında bunların kullandıkları yöntemde (*in modo investigandi*) bulunduğunu büyük bir basiretle gözlemlemiştir; Ockham bir mantıkçı olarak Duns Scotus da bir metafizikçi olarak davranmışlardır (*unus namque procedit logice et alius metaphysice*). Bu öğretileri yorumlamak isteyenler için hâlâ geçerli olan en iyi gözlemi ise şudur: "Bazıları, mantık temeli olmadan Docteur Subtil'in öğretisini öğrenip sorunları nasıl ele aldığını anlamadan [bu ortak doğayı soyut olarak] gerçeğin içinde algıladıklarını –ki bu doğru değildir– beyan etmişlerdir." Bu zihniyet inceliği, bir öğreti sahibinin sözleri değildir. Fakat daha sonra yapılacak araştırmalar ona bir sisteme benzer herhangi bir şeyi atfetmeye götürse bile, düşüncesinin bağdaşmayı mutlaka reddedeceği bir nokta olacaktır. Duns Scotus, varlığın nihai farklılıklarının, onun altında yalnızca gizilgüç ve adlandırıcı olarak bulunduğunu savunmuştu; Pierre de Candie, Yorum'unun başında bunu savunurken aynı Yorum ilerledikçe varlığın nihai farklılıklarının orada şekilsel ve özlü olarak bulunduğunu savunmuştur; kendisi de tezada düştüğünü ve bunu bildiğini söylemiştir: "Burada bunun tersini savunuyorsam, birini diğerinden daha doğru olarak gördüğümden değildir, ben burada kâh ekmek kâh peynir yemek isteyenlerin rahat etmesi için, sorunun farklı tarzlarda tasavvur edilebileceğine örnek vermek istedim." Bunu, içerdiği teoloji ve metafizikle Scotusçu tekanlamlılık öğretisinin tümü için söylemektedir. Bu Papa, fikirler tarihinde belki de XIV. yüzyılın sonlarında izleri çoğalan spekülatif bıkkınlığın ilk şahitlerinden biri olarak kalacaktır.

Scot'un eleştirisinin dağınık etkisi bazen Ockhamcı eleştirilerin etkisiyle birleşmiştir; bazen de onun şekiller realizmi, bazı metafiziklerin ve teolojilerin realizmlerinin ona ait gibi görünmesini güçlendirmiştir. Onun öğretisi hakkında sahip olduğumuz sınırlı bilgiye göre, Fransisken Walter Chatton, Pierre Lombard üzerine kaleme aldığı Yorum'unda Ockhamcı olarak algıladığı, belki de Pierre Auriol'un teorisiyle karıştırdığı tümeller teorisini eleştirmiştir. Şey ile akıl arasına giren her türlü *esse objectivum*, gerçeğe ulaşabilecek doğru yargıların oluşumunu imkânsız kılıyor gibi görünmekteydi. Görünen şeyin tek nesnel varlığı, ona göre, bizzat görünen şeyin varlığıydı. Scotusçu olmadan da Fransisken ve realist olunabiliyordu. Chatton'un Tanrı'nın birliği konusunda ispatlayıcı kanıt bulamaması, onun Guillaume de Ware veya İbn Meymun'un takipçisi olduğunu gösterebileceği gibi, Duns Scotus'u da benimsediğini gösterebilir, aslında bu görüşlere Aristoteles'i okuyarak da varmış olabilir. Walter Burleigh (*Burlaeus*, ölüm 1343'den sonra) için de aynı gözlemde bulunabiliriz. Aristoteles'in *Fizik*'i –VII. kitap hakkında– üzerine yazdığı Yorumunda, orada verilen ispatlamanın ilk hareketsiz muharriki ispatlamaya nasıl yettiğini pek göremediğini ifade etmiştir. Gerçekten de yeterli değildir, hatta söz konusu olan tek ve hareketsiz bir ilk muharrik ise, yeterli olmak gibi bir iddiası da yoktur. Bu gözlem, Diogenes Laertios'-dan ilham alınarak kaleme alınmış bir *De vitis et moribus philosophorum*'un [*Filozofların Yaşamı ve Adetleri Üzerine*] yazarı olan Burleigh'ın felsefe tarihçisi yeteneğe sahip olduğunu göstermektedir. Oldukça geniş olan eseri birkaç mantık risalesi (*De puritate artis logicae* [*Mantık Sanatının Saflığı Üzerine*], *Obligationes* [*Yükümlülükler*], *Sophismata* [*Safsatalar*]), Aristoteles'in *Organon* ve *Altı İlke Kitabı*'nın üzerine Yorumlar, birkaç felsefi risale (*De materia et forma* [*Madde ve Biçim Üzerine*], *De intensione et remissione formarum* [*Cisimlerin Sıkılığı ve Gevşekliği Üzerine*], *De potentiis animae*, *De fluxu et refluxu maris Anglicani* [*İngiliz Denizinin Akışı ve Geri Akışı Üzerine*]) içermektedir. 1301'de Oxford'da ders verdiği (C. Michalski) doğruysa, realizme geçişi çok ani olmuştur ve eleştirdiği "modern" mantıkçıların içinde Ockham'ın da yer alması imkânsızdı. Burleigh, onlara karşı iki temel savı savunmuştur: *quod universalia de genere substancia sunt extra animam, ve quod propositio componitur ex rebus extra animam*. Demek ki Duns Scotus'un sunduğu yorumdan bağımsız olarak, tümeller realizmi varolmaya devam etmekteydi.

Oxfordlu Fransisken Jean Rodington'un durumu daha karmaşıktır. François Marchia'nın ve belki de doğrudan Duns Scotus'un etkisinde kalan bu kişi önemli bir noktada Docteur Subtil'den ayrılmaktadır. Jean Rodington, XIV. yüzyılın ortasında eski ilahi aydınlanma Augustinusçuluğunu savunmuş ve bunu, XIII. yüzyılın Fran-

sisken üstatlarının kullandıkları ifadelerle (*cognoscere certitudinaliter*) yapmıştır. Belki de onun doğal bilgi eleştirisini açıklamak için Ockhamcı etkilere başvurmak gerekli değildir. Her kesin bilgi için, aklın ilahi İdealar tarafından aydınlanması gerektiğini kabul edersek, şunu da kabul etmek durumunda kalırız: Bu aydınlanma olmadan hiçbir kesin bilgi mümkün olmaz. XIII. yüzyılın Fransiskenleri, bu sonuçtan, doğal bilimimizin temelinin teolojik olduğu ve nesnelerden daha çok ilahi İdeaların buna neden olduğu sonucunu elde etmişlerdir. Rodington da, buna benzer bir ilkeden ilham alarak üç bilgi ve kesinlik türü ayırt etmiştir (C. Michalski): Sonuçları, zıt nedenlerden veya olasılıklardan daha güçlü nedenlere dayananlar; ayan beyan ortada olanlar ki, bunları ele alırken aklın bunları kabul etmemesi mümkün değildir; her türlü kuşkuyu ortadan kaldıracak kadar açıkta olanlar ki, bunlar yalnızca ilahi aydınlanma sayesinde mümkündür: *per ipsa Rationes omnia cognoscimus, quia per Deum omnia cognoscimus, et nihil cognoscimus certitudinaliter nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tertio modo dictam nisi per illustrationem Dei*. Jean de Rodington'un felsefi eleştirisinin sadece bu ilkeyle bir arada mı bulunduğunu, yoksa bazı derecelerde bundan mı türediğini bilmek ilgi çekici olurdu. Her ne olursa olsun onun bu noktadaki sonuçları, İbn Rüşt'ün Aristoteles hakkında gözlerini açtığı birçok kişinin sonuçlarına büyük ölçüde benzemektedir: Tanrı'nın kendisinin dışında başka bir şeyi bildiğini, *infinitus in vigore* olduğunu (Duns Scotus'un bu tezin lehine ileri sürdüğü nedenlerin, aleyhteki nedenlerden daha olası olmasına rağmen), kaderi mutlak, tek, mükemmel ve *ex nihilo* yaratıcı olduğunu ispatlamak imkânsızdır; Tanrı'nın varlığının ispatı, yaratılış kavramını gerektirdiği için, Tanrı'nın var olduğu kesin bir biçimde kanıtlanamaz. Burada aynı temel zorluk söz konusudur: İkna edilmeyen muhalif (*protervus*), aynı türden nedenlerde sonsuz bir gelişme olasılığını öne sürerek itiraz edebilir. Bu sonuçların tekdüzeliği bile bilgilendiricidir; XIV. yüzyılı olduğu gibi görmek istiyorsak eğer buna tahammül etmek gerekiyor.

Jean de Ripa'nın çağdaşı olan, Pierre de Lombard'ın *Hikmetler*'i üzerine henüz yayımlanmamış bir Yorum kaleme almış olan Augustinusçu Hugolin Malebranche da (*Hugolinus Malabranca de Orvieto*) felsefe konusunda büyük bir hayal kırıklığına uğrayanlardandır. Felsefeyi yanlışlardan ibaret olarak görmektedir: *philosophia proprie loquendo non est scientia sed mixtura falsorum*; felsefe yalnızca yanlış veya olası veya konularına uygun olmayan kanıtları kullanmaktadır ve bu yüzden de vardığı sonuçlar asla teolojinin ulaştığı sonuçlarla aynı değildir. Aristoteles *Deus est* dediğinde, bu ifadesi bir teologun düşüncesiyle örtüşmez, çünkü teolog *Deus*'u Teslis olarak, *est*'i de sonsuzluk olarak anlar. Aristoteles'in bütün psikolojisi ruhun heyûla oluşu varsayımı

üzerine bina edilmiştir; bu yüzden ruh hakkında söylediği her şey, bu varsayımın yanlış olmasından dolayı yanlış hale gelmektedir. Ahlakına ne demeli? Büyük bir bölümü yanlıştır ve yanlış olmadığı noktalarda hiçbir değere sahip değildir, çünkü Aristoteles, yalnızca erdem hayaletinden başka bir şey bilmemiş ve iyiliğin gerçek kurallarını ortaya koyamamıştır. Buradan da şu sonuç çıkar: *De Ethica dico quod superflua est fidelibus*. İnananların imanları vardır ve bu da onlara yetmektedir. Filozofların bu eleştirilerinin Augustinusçu aydınlanma tezine doğrudan bağlandığı haklı olarak belirtilmiştir (C. Michalski). Augustinus'a açıkça gönderme yaparken, yine de onu kendi dilinden farklı bir dille yorumlayan Hugolin, Tanrı'yı bizim aklımızı aydınlatan ve *biçimlenmesini* destekleyen bir *intellectus agens* [faal akıl] yapmıştır. Bunun sayesinde her şeye rağmen, filozofların bazen doğru şeyler söylediklerini açıklamaktadır. Kuşkusuz Kitabı Mukaddes'ten ilham almış olabilirler, fakat en iyi açıklama, onların Tanrı tarafından bu hakikatleri bildiren özel bir aydınlanma almış olmalarıdır. Şunu da belirtelim ki, teologa has ışıktan (*lumen theologicum*) bahsettiği başka bir eserinde olduğu gibi burada da, Hugolin, Henri le Gand'u izlemektedir. Gandçı doktorun eseri –ki bunun izlerini İbn Rüşte yakın Augustinusçu Fitz Ralph'da da bulmaktayız– genelde varsayıldığı gibi XIV. yüzyılda o kadar da bir kenarda bırakılmamıştı.

Oxford Üniversitesi'nde hoca olan ve 26 Ağustos 1249'da vefat eden Thomas Bradwardine'in eserinden doğan fikir akımı bunlardan tamamen farklıdır ve bu farklılık da tarihsel sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Eserinin bir bölümü, Oxford'un XIII. yüzyılın bilimsel geleneğini bir dizi matematik, kinetik ve astronomi risaleleriyle devam ettirmiştir: *De arithmetica speculativa* [*Kuramsal Aritmetik Üzerine*] , *De arithmetica practica* [*Uygulamalı Aritmetik Üzerine*], *De geometria speculativa* [*Kuramsal Geometri Üzerine*], *De continuo* [*Devamlılık Üzerine*], *De proportionibus velocitatun* [*Hızlılığın Orantısı Üzerine*], *De velocitate motuum* [*Hareketin Hızlılığı Üzerine*], *Tabulae astronomicae* [*Astrononik Çizelgeler*]; fakat XIV. yüzyılı asıl etkileyen onun teolojik eseri ve özellikle de ünlü risalesi *De causa Dei* [*Tanrı'nın Niteliği Üzerine*] olmuştur. Uzun süre bu eserin tarihi 1344 olarak kabul edilmiştir, fakat günümüzde bunun 1335'den önce yazıldığı düşünülmektedir (C. Michalski). Bradwardine'in teolojisi, Tanrı ve sıfatları söz konusu olduğu müddetçe, XIII. yüzyılda genel olarak kabul edilen tavırların dışına çıkmamıştır. Onun öğretisi, en yüce mükemmel varlık olarak tasavvur edilen Tanrı kavramından çıkarsanmaktadır; ilk önce bu kavramın mantıklı olarak mümkün olduğu, yani hiçbir tezat içermediği ortaya konmuştur. Bu birinci temele şimdilik sadece ilke olarak ileri sürülen ikinci bir temel eklenmiştir: Varlıklarda sonsuzca geriye gidilmez, her cinste bir ilk kaynak vardır. Bu ilkeleri matematiksel bir ciddiyetle iradi

insan edimleri sorununa uygulayan Bradwardine, Tanrı'nın iradesini, bunların ilk etkili nedeni olarak ortaya koymuştur; bu neden yeterlidir ve aynı zamanda biraz da gerektiricidir. Tanrı, mecburen, yaratılmış her iradeye bir özgür edim gerçekleştirme kararı aldırtabilir. Bir eylemin özgür olması için bu eylemin ikincil nedenler tarafından belirlenmemiş olması gerekli ve yeterlidir, fakat bu, ilk nedene –ki bu Tanrı'dır– tabi olmak zorunlu olmadığı gibi mümkün de olmayabilir. Ona verilen isimle bu "teolojik determinizm," XIV. yüzyılda özellikle de Robert Holcot ve Jean de Mirecourt'-da; pek çok yankı bulmuştur, fakat burada kendisiyle uyuşan her tür öğretiyi başka öğretilerden türemiş olarak görmekten kendimizi sakınmalıyız. Bradwardine'in hemen hemen matematiksel tümdengelim berraklığı ve kesinliği kazandırdığı tezler, kendisinden daha önce de öne sürülmüştü; halefleri de kendi kaynaklarından faydalanmış olabilirler. Bunu söyledikten sonra şunu da belirtelim ki bu kişi derin bir etki bırakmıştır. Leibniz, *Theodicée*'sindeki [*Teodise*] (I:67) şu satırları *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*'u düşünerek yazmıştır: "Matematiksel kesinlikteki zorunluluğu savunan Bradwardin, Wiclef, Hobbes ve Spinoza'nın görüşlerinden çok uzağım." Burada Bradwardin'den sonra gelen Wiclif'in (ölüm 1384) isminin zikredilmesi, sadece İngiliz reformcunun vaaz ettiği teolojik determinizm nedeniyle Wiclif hem teolog hem filozof olduğu için anlamlıdır; hatta realist bir teolog olmuştur ve onun İdealar realizmi başka reformcularda çok daha kararlı yandaşlar bulmuştur.

Burada düğüm noktası hâlâ çözülmeyi bekleyen, metafizik bir bilmece bulunmaktadır; çünkü filozof Wiclif'in bugüne kadar yalnızca *Tractatus de logica*'sı [*Mantık Üzerine İnceleme*] incelenmiştir, oysa hikâyenin sırrı henüz yayımlanmamış *De ideis* [*İdealar Üzerine*] adlı risalesinde bulunabilir. Aslında bu hikâye bir dramdır, çünkü, Praglı Hieronymus ve Jan Hus'a verilen yakılarak öldürülme cezasıyla son bulmuştur. Jean Gerson, *De concordia metaphysicae Cum logica*'sında [*Mantıkla Metafiziğin Uyumu Üzerine*], tümelleri Tanrı'dan ayrı olarak ve ruhun dışında gerçekler olarak ortaya koyanlardan bahsettiği yerde bu trajik çözülmeye dikkatimizi çekmiş ve şunu eklemiştir: "bu tür gerçek tümeller tezi, kutsal Constance konsili tarafından Hus ve Praglı Hieronymus'a karşı yasaklanmıştır, her ikisi de yakılmıştır ve buna tanıklık eden kişi bunu işitmiş ve görmüştür." Wiclif'in metafizik realizmi hakkında az da olsa sahip olduğumuz bilgiler, bize Hus'u Wiclif'e bağlamış olabilen ilişki sorununu daha ayrıntılı olarak tartışılmasını arzulattırmaktadır. Yine de bu tarihsel çizginin başını belirlerken dikkatli olmamız gerekir, tabi bir başı varsa. Duns Scotus ve *formalitates*'lerinden bahsettik; bu imkânsız değildir, fakat Wiclif'te Constance konsilinde yasaklanan *universalia realia*'lara rastlamayız, ondan başka birçok kişide de *formalitates*'ler görürüz.

KAYNAKÇA

İMAN VE AKIL. — Albert Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastekern des 14 Jahrhunderts*, Münster i. Westf., 1931.

JOHN DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, éd. Wadding 12 vol., Lyon, 1639 (réimprimée à Paris, Vivès, 1891-1895). — Éditions partielles: *Opus oxoniense*, Livres I et II, 2 vol. Quarachi, 1912 et 1914; *Tractatus de primo principio*, Quarachi, 1910 (le *De rerum principio*, également imprimé dans ce volume, n'est pas de Duns Scotus). — Part. Minges, O. F. M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita*, Quaracchi, 2 vol., 1908 (très utile). — K. Werner, *Johannes Duns Scotus*, Wien, 1881. — B. Landry, *Duns Scotus*, Paris, F. Alcan, 1922. — Eph. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scotus*, Paris, 1924. — C. Harris, *Duns Scotus*, 2 vol., Oxford, 1927.

THEOREMATA'LAR HAKKINDA. — Et. Gilson, *Les seize premiers Thedremata et la pensée de Duns Scotus*, dans *Archives d'historie doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XI (1939), pp. 5-86.

FRANÇOIS DE MEYRONNES. — Bart. Roth, O. F. M., *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom. Formalunterschied in Gott*, Werl i. Westf., 1936. — Ch. -V. Langlois, *François de Meyronnes, Frère Mineur*, dans *Historie littéraire de la France*, t. XXXVI, Paris, Imprimerie nationale, 1924-27, pp. 305-342 et 652. — P. Duhem, *François de Mayronnes et la question de la rotation de la terre*, dans *Archivum Franciscanum Historicum*, t. VI (1913), s. 23-25.

GUİLLAUME ALNWICK. — Ath. Ledoux, *Fr. Guillelmi Alnwick O. F. M., Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quolibet*, Firenze-Quaracchi, 1937. — M. Schmaus, *Guilelmi de Alnwick O. F. M. Doctrina de medio quo Deus cognoscit futura contingentia*, dans *Bogoslovni Veztnik*, 1932, s. 201-225.

JEAN DE RIPA. — H. Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa, O. F. M. Doctrina de Praescientia divina. Inquisito historica*, Rome, Pontif. Univ. Gregoriana, 1930. — A. Combes, *Jean de Vippa, Jean de Rupa, ou Jean de Ripa? Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* içinde, c. XII (1939), s. 253-290; — Du même auteur: *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIVe siècle*, Paris, J. Vrin, 1930, *Appendice XVII*, s. 608-687.

RÉALİSTES DU XIVE SİÈCLE. — Ch. C. Michalski, Böl. IX'un kaynakçasında zikredilen eserler, § 4. — J. F. Laun, *Recherches sur Thomas de Bradwardin précurseur de Wiclif*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, c. IX (1929), s. 217-233. — S. H. Thomson, *The Order of Writing of Wyclif's Philosophical Works*, dans *Mélanges V. Novatny*, Prag, 1929.

II

JACQUES DE METZ'DEN GUI TERRENA'YA

"Skolastik, Aquinolu Thomas'tan sonra ilgi çekici olmaya başlar." Hans Meyer'in bu şakasını zikreden Pal Bayerschmidt şunu da eklemiştir: Aquinolu Thomas, "dâhiyane felsefe ve teoloji görüşü sayesinde, Batının zihnine sihirli bir değnek gibi dokunan ve araştırmayı daha da ileri götürmeye iten sorunları kendi döneminde gündeme getirmiştir." Aziz Thomas'ın özellikle bazı çevrelerdeki, bu etkisine itiraz edilemez, fakat bu etki, günümüzde felsefe tarihinde tuttuğu yerin bizi inanmaya çağırdığı kadar genelleşmiş değildir. Kendisinden hemen sonra gelen nesillerin gözünde kuşkusuz büyük bir şahsiyetti; Dominiken Tarikatı onun öğretisini kabul etmiştir ve önemli bir ekol de kendini onu savunmaya, açıklamaya ve yaymaya adamıştır, fakat başka akımları temsil edenler gerektiğinde onu eleştirmekten kaçınmamışlardır. Hatta XIII. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle bu niyetle kaleme alınmış eserler bulunmaktadır, bu da kuşkusuz muhaliflerin ona yaptıkları büyük bir onurlandırmadır. 1278 yılında Fransisken Guillaume de Mare tarafından kaleme alınmış ve *Correctorium corruptorii fratris Thomae* cevabının yazılmasına neden olmuş *Correctorium fratris Thomae* bunun tipik örneğidir. Bununla beraber Aziz Thomas'tan hemen sonra gelen yazarları inceledikçe bunların düşüncelerinin onun düşüncesine karşıt olmasıyla tanımlanmadığını gözlemlemekteyiz. Daha çok bu düşünürler onun açtığı yeni yolları sonuna kadar izlemekte tereddüt etmişlerdir; bazen de kendilerini tamamen kurtaramadıkları Augustinusçu kuşkulardan dolayı gerilerde kalmışlardır. Teoloji tarihi, şu anki halinden daha ileride bulunsaydı, kuşkusuz bu tarihte Teslis'in nasıl önemli bir rol oynadığını görebilirdik. Psikoloji, melekelerin ruhun özüyle ve kendi aralarında sahip oldukları ilişkiler, zihinsel sözün ve onun akıl aracılığıyla üretilmesinin doğası, bütün bu sorunlar –ki başkalarını da zikredebiliriz– teologlar için Teslis dogmasının sergilenmesini doğrudan ilgilendiriyordu.

Bu tereddütler, XIV. yüzyılın başlarında, Tarikatın disiplininden dolayı Aziz Thomas'ın temel tavırlarına bağlanmak durumunda kalan bazı Dominikenlerde bile görülmektedir. Bunların arasında Jacques de Metz de vardır; bu kişi, 1295 ve 1302 yılları arasında iki kez *Hikmetler*'i yorumlamıştır ve Yorumu da iki nüsha halinde hâlâ bulunmaktadır (J. Koch). Her iki yorumda da öz ile varoluş ayrımı konusunda hangi tarafı tutması gerektiğine karar verememiştir. Jacques de Metz, Gilles de Rome'un kanıtlarını bilmekteydi, fakat bunlar karar vermesine yetmiyordu. Buna karşılık Aziz Thomas'a karşı, bireyselleştirme sorununu çözmüştür. Maddeye birliğini sağlayan şe-

kildir; bu durumda madde, şekli nasıl bireyselleştirebilir? Tözün bulunduğu yerde ancak bireysellik vardır; demek ki bireysellik tözselliği gerektirmektedir ve bireyselliği oluşturan da odur. Sonuç olarak da iki melek, maddeden tamamen arınmış olsalar da iki tür değil de iki ayrı bireydirler. Aynı nedenden dolayı bedenlerinden ayrılmış bulunan ruhlar, bireyselliklerini korurlar. Jacques de Metz, Aklı bilgiyle ilgili olarak Tanrı'nın ve gayri-maddi varlıkların bilgisi için değil de, maddi nesnelerin bilinmesi için türlerin zorunluluğunu kabul etmiştir. Zaten kendisini bu çözümün mucidi olarak sunmamıştır, bunu sadece kabul etmiştir, hatta Aristoteles ve Augustinus'un dileklerini aynı anda karşıladıkları için bunu bulanları kutlamıştır: *Et sic salvant multa, scilicet recursum ad phantasmata et dicta doctorum.* Algılanır türlerin müdahalesinin gerekli olduğu yerde bile, faal aklın, kendi sonucu olan maddi izlenime (*phantasma*) akıl üzerinde etkide bulunmasını sağlayacak bir tinsel erdem bağışlaması gerekmektedir. Böylece iki insanın bir gemiyi yedekte çektikleri gibi, akıl ve *phantasma* elbirliğiyle mümkün akıl üzerinde etkide bulunabilir. Bu şekilde meydana gelen bilme edimi, zihinsel sözü (*verbum mentis*) oluşturur. Demek ki bu zihinsel söz, burada, Aziz Thomas'ın tersine bilme ediminin sonucu değil edimin kendisidir. Thomasçı öğretiye karşı Jacques de Metz'in sadakatsizliği, eleştirilecek kadar ciddiydi (teoloji alanında bunlar daha da belirgindi). Dominiken Herve Nedellec (Herveus Natalis), 1302 ile 1307 yılları arasında bir *Correctorium fractis Jacobi Metensis* [*Jacobus Metensis'in Hatalarının Düzeltisi*] kaleme almıştır. Bu eser, Jacques de Metz ve Aziz Thomas'ın düşünceleriyle her zaman aynı olmayan Hervé'nin gerçek düşüncesini belirlemek açısından ilgi çekicidir. Günümüzde Jacques de Metz hakkında bildiğimiz her şeyi borçlu olduğumuz bu bilgin, bu doktor hakkında şöyle söylemekte haklıydı: "O Thomasçı değildi ve olmak da istemiyordu." Aynı zamanda Jacques de Metz bir anti-Thomasçı da değildir, düşüncesi, Thomasçı kaynakların dışındaki farklı kaynaklardan –en azından bir noktada Henri le Gand'dan ve aynı tarihçinin bize söylediklerine göre özellikle Pierre d'Auvergne'den– yararlanmıştır. Bu olgu doğruysa, burada önemli bir tarihsel zincir bulmaktayız: Pierre d'Auvergne, Jacques de Metz, Durand de Saint-Pourçain.

Tarikatı içinde *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eseri başına oldukça dert açmış olan Dominiken üstadı Durand de Saint-Pourçain yine de önemli bir kilise şahsiyetidir. Papa XXII. Johannes tarafından diplomatik bir misyonla görevlendirilmiş ve karşılığında Limoux piskoposluk unvanını almıştır (1317); bu unvan gerçekten tuhaftır, çünkü kendisinden önce kimse bu unvanı almamıştı ve kendisinden sonra da kimse bu unvanı almayacaktı. Zaten kısa bir süre sonra bu unvanı bırakıp Puy piskoposu (1318), sonra da Meaux piskoposu olacak ve 1334'te ölecekti. Tarikatının gözünde Du-

rand'un tek yanlışı, Thomasçı olmaması ve Aziz Thomas'ın resmi Din âlimi olduğu bir çağda bunu açıkça göstermesidir. *Hikmetler Üzerine Yorum*'un üç redaksiyonundan ilki, düşüncesini en açık haliyle anlattığı ve Tarikatının ilk uyarısına neden olan eseridir; bu yüzden bu eserini kuşkulu savlardan arındırarak tekrar kaleme almak durumunda kalmıştır; fakat ilk eseri yayılmaya devam etmiş ve Hervé Nedellec'in başkanlık ettiği bir komisyon, bu eserin 91 maddesini sansürlemiştir (1314). Durand, *Excusationes*'le [*Özürler*] kendini savunmuş, fakat Hervé de *Reprobationes excusationum Durandi*'lerle cevap vermiştir ve Avignon'da 1314 Noel yortusu vaizlerinde, Durand'un bir *Quodlibet*'ine saldırarak onun peşini bırakmamıştır. Bu yadsımaların hiçbiri yeterli görülmediği için Montpellier'deki Tarikatın Rahip Meclisi, bu yanlışlara çare bulunmasını istemiştir; bunun üzerine Pierre de la Palu ve Jean de Naples, Durand'ın Aziz Thomas'tan ayrıldığı 235 maddelik bir liste çıkarmışlardır; fakat Durand, Yorumunun üçüncü redaksiyonunda (1317-1327 yılları arasında) kısmen de olsa ilk görüşlerine tekrar dönmüştür, zaten bunları kalbinde hiç inkâr etmemişti. Bu kadar sansüre neden olduktan sonra, Meaux piskoposu olmasından dolayı, Ockhamlı William'ın *Hikmetler Üzerine Yorum*'undan çıkarılan 51 maddesini sansürleyen komisyona katılarak teselli bulmuştur (1326). Fakat kendisi de 1333'te genel yargıdan önce kutsal ruhların Tanrı'yı göreceklerine dair kaleme aldığı *De visione Dei* [*Tanrını Görünümü Üzerine*] adlı risalesinden dolayı sansüre uğrayacaktı. O zaten bağımsız bir şahsiyetti ve felsefi özgürlüğünü her zaman önemsemişti. İmanla ilgisi olmayan konularda, ne kadar ünlü ve saygın olsa da şu veya bu doktorun otoritesi yerine akla dayanmak gerektiğine inanmaktaydı. Aklın açıkça gösterdiğine ters düştüğünde beşeri otoriteye pek önem vermemek gerekir: *et parvipendatur omnis humana auctoritas. Quando Per rationem elucescit contraria veritas*. Böyle bir ilkeyle ve kendi Tarikatımızın resmi doktoruyla tam olarak hemfikir olmadığımızda ölümümüz herkesi üzmez. Meaux piskoposunun mezar taşının üzerine yazılan söz de buradan kaynaklanmaktadır: "Burada sert bıçağın altında katı Durand yatar, Kurtuluşa erip ermediğini kimse bilmez ve kimse buna aldırmaz da."

Durus Durandus jacet hic sub marmote duro,
An sit salvandus ego nescio, nec quoque curo.

Bir teologun, hakkında bir karara vardığını umut edebildiğimiz felsefi sorunlardan biri, ilişkinin niteliği ve ilişkilenilen varlıkla bağlantısı sorunudur. Teslis'te bulunan ilahi şahsiyetler arasındaki ilişkilerin teolojik sorunu, bunun incelenmesini gerektirmiştir. Henri de Gand, biraz tereddüt ettikten sonra, üç varlık kipi teorisiyle bu

sorunu çözmüştü. Gerçek veya mümkün varlık ya kendiliğinden (substance), ya başkasında (araz) ya da başkasına göre (ilişki) olmaktan başka bir şey olamaz; *aut in se, aut in alio, aut ad aliud*, yani *in se sistendo, in alio inhaerendo, ad aliud inclinando*. Henri le Gand'un ilişkiyi tanımlamak için kullandığı ifade bile, bir varlığın içsel olarak başka bir varlıkla ilişkili olmak için sergilediği bir çeşit eğilim şeklinde tasavvur ettiğini göstermektedir: *ad aliud inclinando* ve bu yüzden de ilişkinin varlığı, tözün ya da arazın varlığına indirgenmektedir. Demek ki ona göre, gerçeklik olarak sahip olduğu şeyler dahilinde bir ilişki, başka bir varlığa olan eğilimleri dahilinde bir töz veya bir arazdır. Gerçek arazlar, nicelik ve nitelikten ibaret olduğuna göre Henri de Gand'da ilişki, başka şeylere yönelik eğilimleri dahilinde ele alınan tözü, niteliği veya niceliği içerir. Aristoteles'in on kategorisi de böyle açıklanır: Töz, nitelik ve nicelik (arazlar), kendi içinde altı kategoriye (edim, tutku, mekân, zaman, durum, varolma tarzı) ayrılan ilişki. Üç varlık kipinin ve dolayısıyla kategorilerin bu temel ayrımı, Jacques de Metz'de de görünür; Henri le Gand'la birlikte o da, ilişkinin, ilişikliğin dışında özel varlığa sahip olmadığı sonucuna ulaşır. Aynı öğreti, Durand de Saint-Pourçain'de de bulunmaktadır. Üç *modi essendi* ayrımından yola çıkarak ve bunların ayrımının yalnızca akli değil gerçek olduğunu, bununla beraber bu kiplerin eşya olmadığını fark ederek, ilişkinin kendi temelinin ayrı bir varlık kipi olduğu sonucuna varmıştır; fakat o, bir şeyin başka bir şeyle birleştiği gibi onunla birleşmez. Demek ki, ilişki, öteki ile temasın içsel zorunluluğu içindeki özneden ibaret olsa da, özne ile öznenin ilişkisi arasında gerçek bir ayrım vardır. İlişkilerin çoğunluğu, yalnızca düşünce içinde vardır (benzerlik ve farklılık, eşitlik ve eşitsizlik, vs.); yalnızca biri gerçektir, yani bir varlığın içinde ötekinin gerçekten zorunlu olması açısından gerçektir, bu da nedenselliktir.

Durand de Saint-Pourçain, insanı, bedenle onun şekli olan ruhun bütünleşmesi olarak tasavvur eder; fakat Hıristiyan düşünürlerinin kabullenmesinin zaman aldığı bu şekil ruh kavramı, onda, muhaliflerinin öngördükleri ve korktukları etkiyi meydana getirmiştir; çünkü bu kavram ruhun ölümsüzlüğünü tasavvur etmeyi zorlaştırmaktadır. Duns Scotus, bu tezin ispatlanamayacağı kanısındaydı. Durand ise, en azından bunun ispatlanmasının zor olduğunu düşünmüştür. Böylesi bir ruha orantılı kılınan ilk nesne, algılanırdır; bu yüzden ruh, kendisini, özü sayesinde tanımamaktadır. Aklın idrak edimini gerçekleştirmesi için idrak edilebilir şeyin ya kendi içinde ya da onu temsil eden bir şeye göre nesnel olarak mevcut olması yeterlidir. Böylesi bir eylemde, akıl gerçek nedendir, nesnenin kendisi ise bir *sine qua non* nedenden başka bir şey değildir. Durand'ı anlamak için bu iki savı, tam anlamlarıyla anlamak gerekti-

ğini göreceğiz.

Bilginin gerçek nedeninin akıl olduğunu söylerken, bilgiye neden olanın aklın gerçekleştirdiği işlem değil de aklın kendisi olduğunu söylemek isteriz. Işık ve ışımak, isim ve fiil şeklinde aynı anlama geldikleri gibi mündemiç işlemler olmaları açısından hissetmek ve akletmek, hisle ve akılla aynıdır: *sentire et intelligere sunt actus intramanentes, ergo sunt idem realiter quod sensus et intellectus.* Durand'ın bilginin nedeninin ikinci edim (idrakin his ve işlemi) değil de birinci edim (his, idrak) olması konusunda bu kadar ısrar etmesi, aslında idraki bir edim olarak kabul etmeyip bunu daha çok bilinen nesnenin kendinde şekline sahip olma olgusu diye görenlere karşı koymak istemesinden kaynaklanmaktadır: "İdrak etmek sadece bir akıl sahibi olmak değil, bu akıl için geçerli olacak başka belli bir biçime, idrak etme olgusu biçimine sahip olmaktan demek, ısınmak ısı sahibi olmak değil de, başka belli bir biçime, ısınma olgusu biçimine sahip olmaktır demeye benzer ki, bu da saçmalıktır." Burada, XIV. yüzyıl boyunca Aristoteles'in "şekiller" alanını yavaş yavaş mahvedecek bir akıl yürütme tarzı söz konusudur. Bunları tamamen yok etmek için XVII. yüzyılın bunları başkalarıyla değiştirmesi yeterli olacaktı.

Demek bir meleke ve işlemleri arasında ne ayrım ne de mümkün bir bileşim vardır. Akıl, bildiğinde, bilme eylemini gerçekleştirmeden önceki haline göre daha mükemmel değildir. Kendisi değişmemektedir; bilmesi veya bilmemesi, idrak edilebilir bir nesnenin mevcudiyetine veya yokluğuna bağlıdır sadece. Demek ki nesne burada müdahale eder, ama sadece *sine qua non* olarak. Akıl, akıl yürütme melekesidir, akletmek aklın edimidir; fakat bunların her ikisi de akledilire göre böyledirler; onun varlığı sayesinde akıl sadece bir bilme gücü olarak kalmayıp fiilî bir bilgi haline gelmektedir: *propter quod habens intellectum non semper intelligit, quia non semper habet intelligibile actu praesens.* İdrak için geçerli olan, hissetme için de geçerlidir. Augustinus'un da *De musica*'sında (VI:5) açıkladığı gibi cismani nesneler, ruh üzerinde değil de beden üzerinde etkide bulunmaktadırlar ve ruh, duyu organlarında da mevcut olduğu için bu cismani değişim onun gözünden kaçmamaktadır. Augustinus'un his için söylediği şey akıl için de geçerlidir: Akledilirlerin mevcudiyeti onun gözünden kaçmaz ve onları bildiğinde olup biten de budur. Nesnelerin ruha olan bu mevcudiyetini açıklamak için, akledilir türleri devreye sokmaya hiç gerek yoktur. Nesnel olarak (yani nesne olması açısından) akılda bulunmaları için, ruhun nesne hakkında şekillendirdiği algılanır suret aracılığıyla şeyin, aklın fiiline bilmek için ihtiyaç duyduğu içeriği vermesi yeterlidir. Hissin ve tahayyülün akla bu şekilde sunduğu şey, tikeldir, fakat bazı tikeller, aynı tarzda ve aynı anlamda onlara atfedebileceğimiz ortak bir şeye

sahiptirler. Bu ortak *ratio*, eşyanın içinde gerçekten vardır, fakat aklın işi, aynı türden birçok nesnenin özlerinde ortak olan şeye tümel bir kavramın birliğini vermektir. Demek ki tümel, temeli gerçeklikte olan bir mantık birimidir. Bilgiyi, böylece akledilirin akıl tarafından doğrudan algılanmasına indirgedikten sonra geriye Durand'a kalan, hakikati bir aklın kendi içinde kavramını oluşturduğu şeye uyum sağlaması olarak tanımlamaktır ki, bu da aynının ötekine uydurulmasıdır; ona göre bu hakikat, aynının aynıya olan denkliğine, yani bilinen haliyle şeyin gerçek haliyle şeyle olan ilişkisine indirgenir. Şey bilinen olarak, var olan şeye özdeş olduğu her durumda doğru bilgi de mevcuttur. Şunu da ekleyelim ki olduğu haliyle ele alındığında gerçek eşyanın kendisi de kendi hakikatine sahiptir; ki bu hakikat da Aziz Anselmus'un bildirdiği gibi şeyin kendinde haliyle Tanrı'nın İdeasında olduğu şekliyle arasındaki mutabakattır. Durand, Aristoteles ve Aziz Thomas dilinde ifadeler bulmaya çalışan bir Augustinusçu hissini uyandırmaktadır.

Gourdon civarında doğmuş, Fransisken Tarikatı'na mensup, Paris Üniversitesi'nde teoloji hocası, 1321'de Aix-en-Provence başpiskoposu olan ve 1322'de ölen Pierre Auriol (Pierre d'Auriole, Petrus Aureoli), önemli bir şahsiyet, kendine özgü düşünceleri olan bir düşünür ve kendisinden önceki filozof ve teologların birçoğunu sert dille eleştirmiş birisidir. Bir *Tractatus de principiis* [*İlkeler Üzerine İnceleme*]ve bir *Hikmetler Yorumu*'nun yazarı olan bu kişi, özellikle Aziz Bonaventure, Aziz Thomas ve Duns Scotus'a saldırmış; böylece, Roger Bacon gibi, öğreti konusunda tarikat yoldaşlığını hiç umursamamıştır. Durand de Saint-Pourçain'inki gibi onun eleştirisi de, kendisini karşı çıkarak tanımlamaya çalışan yapıcı bir düşüncenin doğal tepkisinden başka bir şey değildir. Yakın zamanda yapılan araştırmalar (C. Michalski) Pierre Auriol'un bilgi öğretisinin kaynaklarından birinin Fransisken Jacques d'Ascoli'nin (de Esculo) bilgi öğretisi olduğunu düşünmeye itmiştir, fakat Jacques d'Ascoli'nin öğretisinin içeriği tam olarak bilinmediği için bundan emin olamayız.

Klasik Aristotelesçilikle hemfikir ve Duns Scotus'un savunduklarına karşı olan Pierre d'Aurioli, maddeye hiçbir fiilîlik imkânı tanımamaktadır. Tanrı'nın kendisi bile her tür şeklin dışında duran bir madde yaratamaz. Tam tersine ki bu nokta son derece önemlidir, şekil de, maddenin dışında ne varolabilir ne de tasavvur edilebilir. Biçim, özünden dolayı bir maddenin edimi olmak durumundadır, demek ki şekil verilmesi gereken bir maddenin olmadığı yerde şekil olamaz. Pierre d'Auriol, Aristoteles ve İbn Rüşt'ün öğretisinin de böyle olduğunu vurgulamıştır ve bu konuda da kararlıdır. Bu ilke, Hıristiyan dogmasıyla çatışmaya girmeden ruh ile beden birleşmesi sorununun çözümünü zorlaştırmıştır. Bir yandan Vienne Konsili, akıllı ruhun veya akle-

dici ruhun tözünün gerçekten ve kendiliğinden insan bedenin şekli olduğunu ilan eden bir kararname çıkarmıştı (1311-1312); öte yandan da Pierre d'Auriol'a göre, hiçbir şekil maddesinden ayrılamaz. Vienne Konsiline kendi şekil görüşünü atfederek, bu "yeni kararname" gereğince ruhun "diğer şekiller veya ruhlar gibi" ruhun bedenin şekli olduğuna inanmak gerektiği sonucuna varmıştır. Lafzi olarak ele alınan ve bu anlamda anlaşılan bu ifade, hem ayan beyan ortada olmayan ruhun ölümsüzlüğünü hem de herkesin gözlemlediği akli (intellectuel) bilgi olgusunu tasavvur etmeyi imkânsız kılmaktaydı.

Bu rahatsız edici durumdan kurtulmak için Auriol, ilk önce Kilise Babalarının, Konsilden farklı bir görüşe sahip olduklarını gözlemler; bunların birçoğu, bir doğanın başka bir doğadan farklı olması gibi, ruhun da bedenden ayrı bir töz olduğunu açıkça söylüyor gibi görünmektedirler. Bununla beraber Konsilin bu yeni kararını kabul etmek gerekir; fakat Konsil bizleri "ruhun diğer şekillerin tarzında bedenin şekli olduğunu" inanmaya zorlasa bile, bizi bunu anlamaya, hatta bunu anlayabileceğimize inanmaya zorlamamaktadır. Zaten bir konsil yalnızca aklın ulaşabileceği bir felsefi hakikati neden tanımlasın ki? Teslis dogmasına inanmamız beklenir, onu anlamamız değil. Madem ki konsil böyle istiyor, "ruh, bedenin salt fiilîleşmesi ve oluşumudur; balmumuyla ondan oluşan figürden ortaya çıkan birlik gibi hangi nedenden dolayı ruhla bedenden bir birliğin çıktığını araştırmaya gerek yoktur, böylece figür nasıl balmumu için saf edim ve mükemmellikse, ruh da maddenin saf edimi ve mükemmelliğidir." Bunu ispatlamak mümkün değildir, bu yüzden buna inanmak gerekir.

Eğer durum böyleyse, anlamaya çalışmadan inanmamız gereken ikinci bir tez daha vardır, bu da ruhun ölümsüzlüğüdür. Burada daha da tuhaf olanı, bunu kabul etmeyi daha da güçleştiren Vienne konsilinin kararıdır. Ruh bedenin şekliyse onunla doğar ve onunla birlikte ölür. Kuşkusuz, Tanrı mucizevi bir şekilde arzları tözlerinden ayrı olarak koruduğu için ruhu da beden olmaksızın koruyabilir. Fakat bu bir mucizedir ve bunu inanılır kılmak için nedenler sunabilsek de bunu ispatlayamayız.

Akli bilgiye gelince durum daha da can sıkıcı hale gelmektedir, çünkü bu gözlenebilir bir olgudur ve dolayısıyla mümkündür; fakat ruhu bedenin şekli olarak kabul ettiğimizde böyle olmamalıdır. Bir maddenin eylemi olan her şekil, düşünemez. Burada, akli bilginin hangi koşullarda felsefi olarak mümkün olduğunu söyleyebilmek için gerçekte böyledir demekten başka bir çaremiz yoktur. Bu durumda sorunun tartışmasına hâkim olan iki olgu bulunmaktadır. Akli bilginin mümkün olması için bir yandan insan ruhunun, bir doğanın bir doğadan ayrı olduğu gibi gerçekten beden-

den ayrı bir idrak edilebilir töz olması gerekir; öte yandan da madem ki bilgimiz algılanırdan yola çıkmaktadır, o zaman en azından bu noktada bedenin ve ruhun bir tür bölünmezliğe ulaşması gerekir. Auriol'un bu soruya cevabı, ruhun ve bedenin birliğinin, akli bilginin mümkün olduğunu kabul etmemizi sağlayacak şeyle sınırlı olduğudur. Demek ki İbn Rüşt'ün kozmik ölçeğinde ortaya koyduğu *de continuatione intellectus* sorununu Auriol her beşeri varlığın içinde ortaya koymuştur; fakat o daha ileri gitmek istemiştir; çünkü her insanın içinde ortaya konduğunda bu sorunun akılla bedenin ortak bir işlem dahilinde temasıyla çözülemeyeceğini rahatlıkla görmüştür: *intellectus et corpus individuuntur in una operatione, quae est intelligere, ergo aliquo modo in existentia.* Demek ki bilgi nesnesinde hayal edilebilir ile idrak edilebilirin birliğinin, bilen öznede tahayyül ile akıl arasında bulunduğunu kabul etmek gerekmektedir. Demek ki ruhta, ayrı akıllar ile hissedilir şekillerin sınırında yaratılmış olan aklımızın tahayyülün yardımı olmaksızın idrak edilebiliri kavrayamamasından kaynaklanan bir *colligatio consimilis colligationi objectorum* vardır. Demek ki o, bu iki bilme kipine ihtiyaç duyar, hatta şunu da diyebiliriz ki, akıl, bedenin şeklidir; şu sınırlanmış anlamda ki: Birinin ötekine göre belirlenmesi tek ve aynı edimin –idrak– mümkün olmasıyla önceden verili bir zorunluluk haline gelir. Auriol'un duruşu Platonculukta sürekli olarak gerekli olan şeye çok güzel bir örnektir: bu sorunu ister Platon, İbn Sina ve İbn Rüşt'le birlikte Kozmos çerçevesinde, ister Augustinus, Pierre Auriol ve daha sonra Descartes gibi bireyin içinde ortaya koyalım, akli bir ruhla bedenin birleşmesi sorunu, aşılmaz zorluklar ortaya çıkarıyor gibi görünmektedir.

Pierre Auriol, bu sahaya yerleşince, doğal olarak kendini, Augustinusçu ekolün bazı psikolojik ve noetik tezlerini yeniden diriltip canlandırmak ve iki temel nedenden dolayı da güçlendirmek durumunda bulmuştur. Her şeyden önce bu sorunları artık kendileri için ortaya koyamaz: Bunları Thomasçılığa ve Scotusçuluğa karşı gerekirse eleştirerek koruması gerekmektedir; bunun dışında felsefe, bundan sonra, belki teolojinin onaylamadığı çözümlerle yetinmek durumunda kaldığı için kendine has bilgi ve açıklama yöntemlerini kendisi için tanımlamak durumundadır. Felsefede neyi bilebiliriz? Kavrayışın deneyden yola çıkarak bilebileceği şeyleri. Geri kalan her şey hayalden ibarettir. Thomasçı psikoloji, bedenin şekli olan bir aklın algılanırdan hareketle idrak edilebiliri nasıl soyutladığını açıklamak için algılanır tür, düşlem ve idrak edilebilir tür mekanizması oluşturmak zorunda kalmıştır. Bunlarla ilgili hiçbir deneye sahip değiliz, zaten Babalar da bundan hiç bahsetmemişlerdir: Demek ki bunu kararlı bir şekilde yok etmek gerekir. Doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığı şeklindeki ilke Aristoteles'in ilkesidir; Hıristiyanlar bu ilkenin Tanrı için de doğru olduğunu ka-

bul etmektedirler; demek ki zorunlu olmayan varlıkları bu şekilde çoğaltmak için hiçbir neden yoktur.

Melekelerden başlayalım. Akıl ve irade, farklı işlemlerinde ruhun kendisinden başka bir şey değildirler. Bunların birliği öyledir ki, en azından icra aşamasında, aklın işlemlerini iradenin etkisi olmadan tasavvur edemeyiz. İdrak edilebilir kavramlar elde etmek için, akıl biçiminde algılanır izlenimlere yönelen ve bilmek isteyen, ruhtur. Kendi içinde ele alındığında bilgi edimi, söylendiğinden daha kolayca açıklanmaktadır. Algılanır deneyde bizlere sunulan tikeldir. Bu bir olgudur ve bunu herhangi bir bireyselleştirme ilkesiyle açıklamaya gerek yoktur: *omnis res est se ipsa singularis et Per nihil aliud.* Tanrı isterse, hiçbiri türün ana tipinin tamamı olmayan birçok birey meydana getirebilir; bunu yaptığını görmekteyiz ve bu da yeterlidir. Akletmenin mümkün olduğunu açıklamak için bilginin, "aklın sezgisinin sonucu olarak kendinde bilinen şey" olduğunu kabul etmek yeterlidir. İlk bakışta Pierre Auriol, bilinen şeyin bilen özne tarafından ani bir kavrayışını kabul ediyor gibi görünmektedir ve gerçekten de idrak edilebilir türler olan aracıları dışlamaktadır, fakat bilginin kendisini hangi noktaya kadar dolaylılaştırdığını ve neden bunu yaptığını göreceğiz.

Eşyanın bir şekli vardır ve bu şekillerden bazıları, benzerlik adını verdiğimiz belli bir niteliğe sahiptirler. Kendisi bir varlık olmayan, fakat varlıkların basit bir niteliği olan bu *similitudo*, tümellerde bulduğumuz tek gerçek temeldir. Tümeller de zaten sadece akılda vardır. Onları meydana getirmek için, akıl, faal akıl olarak bu benzerliği özümler ve mümkün akıl olarak da kendisini ona benzer kılar. Bu işlem *conceptio* adını verdiğimiz işlemdir ve bunun sonucu da *conceptus*'tur. Kavrayış sayesinde akıl kendini eşyaya benzer kılar; kavram eşyanın varlığının kendisidir, fakat o, aklın, bildiği şeye şekilsel benzerliğinden meydana gelen zihni bir görünümü şeklindedir. Demek ki modern dilde ifade edecek olursak, kavram yalnızca görüngüsel (*phenomenal*) bir varlığa (*esse apparens*), yani bir bilgi nesnesinin varlığına sahiptir, bu bakımdan bilinen şeyden ayrıdır; bununla birlikte o, bir akledene mevcut olabileceği tek kipte bilinen şeyin kendisidir ve bu anlamda o "yönelimsel" bir varlıktır (*esse intentionale*). Gül kavramı, der Auriol –ki bu örneği kısa bir süre sonra Ockham tartışacaktır– bilinen gül olarak güldür, demek ki akılda mevcut oldukları görüngüsel (*phenomenal*) varlığın içinde bildiğimiz şeyin kendisidir: *res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, est ipsamet res habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia objectiva.*

Tümel hakkındaki bilgimizi gerçek şekillerin kendi aralarında sahip oldukları benzerliğe dayandırmak, Abélard'ın tavrına geri dönmek anlamına gelmekteydi ki,

zaten bu anlayışın temel sonuçlarının burada tekrar ortaya çıktığını görmekteyiz. Sadece kelimenin dar anlamında gerçeği konu alan özel bilgi, yani fiili olarak varolan tikelin bilgisi, bilmenin üstün tarzıdır. Akılda kavram olarak mevcut olan niteliksel benzerliğe ulaşmakla sınırlı kalan genel bilgi, olan şeyin hakkında değil de olanın yalnızca bir yönü hakkındadır. Demek ki gerçeğin kendisine ulaşan yalnızca tikel bilgidir: *notitia individui demonstrati*. Bununla beraber bu bilgi, yalnızca tümeli kavrayabilen akıl için ulaşılamazdır; fakat ona mümkün olduğu kadar yaklaşılabilir. Şu ya da bu derecede genel olan kavramlarımız –örneğin cins ve farklılık kavramları– arasındaki tek fark, tek ve aynı nesnenin tek ve aynı akıl üzerinde bıraktığı izlenimin az ya da çok belirgin ve mükemmel olmasıyla ilgilidir. Demek ki kavramların nesnel çeşitliliği, son tahlilde, eşyanın akıl üzerinde bıraktığı izlenimlerin şekilsel çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır; fakat bu çeşitliliğin kendisi de farklı koşullara bağlı olabilir: nesnenin göründüğü mesafe, tahayyülün veya aklın kalitesi, aklı şu veya bu nesnenin üzerinde sabitleştirmek ona bağlı olduğu için yetişkinlerde önemli bir rol oynayan irade. Bu yüzden algılanır bilgi ne ölçüde akli bilgiden çok nesneyi kullanırsa, o kadar hatadan korunmuş olur, ki burada akıl irade yüzünden hataya düşer.

Bu öğreti için "kavramcılık" (*conceptualisme*) adı önerilmiştir (R. Dreiling), bu isim en azından kavramın burada oynadığı önemli rolü bellekte tutmayı sağlamaktadır. Öte yandan bu öğretinin nominalist eğilimlerine de dikkat çekilmiştir; bu eğilimler gerçektir, ama bunun için nominalizmi Thomasçı kavram öğretisine göre tanımlamak gerekir; fakat nominalizm olarak Ockham'ın öğretisini kabul edecek olursak, Auriol, hâlâ bir realist sayılır, hatta söylenildiğinden daha çok realistti. Aslında belki Duns Scotus'tan daha az, fakat Aziz Thomas'tan daha çok realist olmak durumundaydı. Auriol'ün cinsin (hayvan) veya türün (insan) akıl dışında ve gerçekliğin içinde varolduğunu reddettiği doğrudur, çünkü ona göre bunu kabul etmek Platon'un hatasına geri dönmek olurdu. Fakat Duns Scotus da, türlere ve cinslere fiili varoluşu atfetmemiştir. Tersine Auriol, eşya ile akıl arasındaki bağ olarak her tür akledilir şekli ortadan kaldırdığında, Thomasçı soyutlamayı gereksiz olduğu gibi imkânsız da kılmaktaydı. Auriol, bu şekilde eşyayı, akıl tarafından bilinebilir, anlaşılabilir olarak ortaya koymaya kendini zorlamış bulunmaktaydı. Aklın nesnesini, nesnenin "doğa"sı veya mahiyeti içine yerleştirerek bunu yapmıştır. Bunu yaparken, yanlış olarak araya sokulmuş bir bilgi nesnesi olarak anladığı Thomasçı idrak edilebilir türü ortadan kaldırmış, aynı zamanda İbn Sina'nın doğasını veya mahiyetini geri getirmiş olmaktaydı: *rosa ista quam aspicit intellectus, et forma illa specularis quae terminat mentis intuitum, illa non est natura singularis, sed natura simpliciter et quiddas tota*. Bu şekilde kendisini

ifade eden Auriol, bir kavramcılıktan çok özlerin sezgiciliğini savunmuştur; bir güle veya bir insana baktığında gördüğü, aklın görüşünün üzerinde durduğu "ayna şekil" (*forma specularis*), "gül" veya "insan" doğası veya mahiyetidir o kadar: *Conspiciendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam, vel illam, vel hominem istum, vel illum, sed ad rosam, vel hominem simpliciter*. Demek ki Auriol, sadık bir biçimde, *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* şeklindeki ekonomi ilkesini uygulamıştır, çünkü sorunun kendi ekonomisini anlama noktasına varmıştır. Sunduğu çözüm, kavramın lehine idrak edilebilir türü yok etmek değil de, her şeyi –kavramı bile– ortadan kaldırmaktır: *Ergo illa forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale, inhaerens intellectui vel phantasmati, sed nec aliquid subsistens*. Demek ki Auriol, sanki bizzat bilginin mümkünlüğü açıklanması gereken şey değilmiş gibi bilinebilir nesneden ve bilen özneden başka bir gerçeklik kabul etmemektedir.

Büyük olayları vuku buldukları tarihten önceye yerleştirme arzusu, belki de araştırmaların kaçınılmaz yanılsamalarından biridir. Eğer hiçbir yerde hiçbir şey başlamasaydı olaylar ve anlatacak bir tarih de olmazdı. Scotusçuluk sadece Duns Scotus'la başlar ve Ockhamcılık da Ockham'la. İşin aslı şu ki, her felsefi reform, verileri kendisinden daha eski olan sorunlara yeni bir cevap getirmiştir ve bir sorunun verilerini bilmediğimizde buna sunulan cevabı anlamak mümkün olmaz. Durand de Saint-Pourçain ve Pierre Auriol, Ockhamcılık izleri taşımasalar da, bu kişilerin bazı karşı çıkışları, Thomasçı Aristotelesçiliğin ve Scotusçuluğun XIV. yüzyılın başlarında herkes tarafından kabul görmediğini de doğrulamaktadır. Bu iki öğretinin, şeklin realizmi, dolayısıyla tümelin realizminden muhafaza ettikleri şey, tümel gerçekliği minimuma indirgemeye çalışan –aslında bunu daha fazla indirgemenin tek yolunun bunu tamamen ortadan kaldırmak olduğunu görememişlerdir, bu da Ockham'ın felsefi reformunun ana fikri olacaktı– ve böylece Thomas ve Scot'un öğrettikleriyle çatışma haline giren pek çok kişiyi endişelendirmekteydi.

Bu endişelerin tanıkları arasında Henry de Harclay de vardır. Onun eserleri henüz tam olarak bilinmemektedir, fakat önemli bir yere sahip olduğunu yine de hissedebiliriz. 1270'te veya kısa bir süre sonra Carlisle piskoposluğunda doğan, 1297'de papaz olarak atanan bu kişi, Oxford'da eğitim görmüş, burada teoloji dersleri vermiş, 1312'de buranın şansölyesi olmuş ve sanatlar hocası olmadan teoloji dersleri verilebileceğini savunan Dominikenlere karşı mücadele etmiştir. Kısa bir süre sonra Lincoln'a piskopos olarak atanmasının ardından, davasını savunmak için iki kez Avignon'a gitmek durumunda kalmış ve ikinci yolculuğu sırasında 1317 yılında ölmüştür.

Dominikenlerle idari sorunlar yaşarken Fransisken Duns Scotus'la da felsefi kavgalar yapmıştır. Scotusçulukta önemli bir rol oynayan İbn Sinacı *natura communis* realizminin, itirazlara neden olmaması mümkün değildi. Henry de Harclay, bu itirazcılardan biridir. Scotusçu realizm korkusuyla girdiği yolu yalnızca Ockham sonuna kadar izlemeye cesaret edecektir.

Duns Scotus, bireyi, kendi hali içinde tümele olduğu gibi tikele göre de belirsiz kalan, ancak şeklinin nihai fiilîliği –ki bu onun heccéité'sidir [bireysel öz]– sayesinde bireyselleşebilen, ortak bir doğayla oluşmuş diye tasavvur etmişti. Heccéité'si tam anlamıyla bireysel olduğu ve bir türün oluşumuna girmeyi reddettiği için tamamen ayrı olan bu iki temel ilke yine de birbirine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Henry de Harclay, buradan yola çıkarak ve Scot'u da buna mecbur bırakmak isteyerek bir şeklin heccéité'sinin kendisinin dışında bir şekle bağlı olamayacağı sonucuna varmıştır. Scot da fiili varoluş açısından kuşkusuz bunu kabul etmiş, fakat kendi belirsizliği içinde ele alınan doğanın çeşitli heccéité'ye bağlı olabilmesinin bir tezat oluşturmadığını savunmuştur. Tersine Harclay'a ilk noktayı bağışlarsak, bu durumda bu iki unsurdan birinin diğerinden daha fazla ortak olamayacağını da kabul etmemiz gerekir. Sokrates'in *humanitas*'ı *socrateitas*'ından ayrılmazsa, *socrateitas*'ı yüzünden onun *humanitas*'ı Platon'da bulunamaz; demek ki doğa heccéité'den daha ortak olamaz. Demek ki şeklin bireyselleştirmesi gerekir. Jacques de Metz'in daha önce maddeyle bireyselleştirmeye karşı yöneltti̇ği bir kanıtı kullanan Henry bunu doğrulamıştır. Jacques de Metz, Scot ve Henry nicelendirilmiş maddenin tözü bireyselleştiremeyeceğini kabul etmişlerdi, çünkü belli bir maddenin belli bir tözü kabullenmesi bu tözün önceden oluşmasını varsaymaktadır. Fakat, diye ekler Henry, aynı kanıt heccéité ile bireyselleştirme için de geçerlidir, çünkü Sokrates'in tözü Platon'un tözünde bulunmayacak şekilde Sokrates'in nicelliğini belirliyorsa, demek ki aynı şekilde Sokrates'in tözü, Platon'un tözünde asla bulunmayacak şekilde Sokrates'in *natura*'sını belirlemektedir. Böylece Sokrates'in *humanitas*'ı ortak bir doğa değildir, o hak olarak bireyseldir.

Bu sonuç tümeller sorununa kaçınılmaz olarak egemendir. Aristoteles (*Ruh Üzerine*, I:1), hayvan kavramının ya hiç olduğunu ya da aklı sayesinde elde edilen bireylerden sonra geldiğini bildirmiştir. İbn Rüşt de, türlerin ve cinslerin tanımının ruhun dışında gerçek eşyanın değil de bireylerin tanımları olduğu ve bunlarda da tümeli meydana getirenin akıl olduğu sonucuna varmıştır. Duns Scotus da bu sonucu kabul etmiştir, fakat doğalar ve dolayısıyla türlere (cinslere değil) tümellik olmasa da biraz önce söz ettiğimiz ve fark gözetmeksizin tümellere ve tikellere uyan bu *communitas*'ı atfetmiştir. Bu şekilde tasavvur edilen doğalar, eşya (*res*) değil de gerçekliklerdir (*re-*

alitates); varlıklar (*entia*) değil de, düşünce sayesinde şekilsel ayrımların mümkün olacağı yeterince gerçek olan zatiyetlerdir (*entitates*). Henry, Aristoteles'in gerçek düşüncesine dönmek için aynı şeyin belli bir açıdan bakıldığında tikel, başka bir açıdan bakıldığında da tümel olduğunu savunmuştur. Kendi içinde ele alındığında ruhun dışındaki her gerçek şey, bundan dolayı tikeldir, fakat bu şekilde tikel eşya, kendisini ya belli belirsiz ya da berrak bir şekilde tasavvur etmesini sağlayacak biçimde aklı etkileyebilir doğal olarak. Belli belirsizlik, bir bireyin başka bir bireyden ayırt edilememesi kavramıdır. Böylece Sokrates, aklı insanı tasavvur edecek şekilde hareket ettirir, ki bu kavramla akıl Sokrates'i Platon'dan ayrı olarak ne fark eder ne de bilir. Bu şekilde anlaşıldığında Sokrates'ten daha genel her tür kavram, örneğin insan veya hayvan, yalnızca Sokrates anlamına gelir, fakat o belli belirsiz olarak tasavvur edilir. Henry de Harclay, Abélard'ın eski duruşunu burada sergilemektedir, bu yüzden de Ockham, onu bir realist olarak görecektir. Ayrı olarak tasavvur edildiğinde, der Henry, Sokrates sadece Sokrates'tir; belli belirsizce tasavvur edildiğinde Sokrates, sadece insandır; böylece gerçekte (*in re veritate*) Sokrates, insan, hayvan, bedendir, aynı zamanda bütün bunlar gerçek olarak birdir (*ista omnia sunt unum realiter*) ve burada, sadece nasıl baktığımıza göre değişen, az ya da çok genellik vardır. Ockham'a göre bu çözüm, sorunun nihai çözümü sayılmazdı: "Gördüğüm herkes, diyecektir, bir şekilde tümel olan, yani en azından bilkuvve ve eksik biçimde tümel olan doğanın gerçekte bireyde olduğu konusunda uzlaşmaktadır, yine de bazıları gerçekte ondan ayrıldığını söylemektedir; başkaları ise gerçekte değil de sadece aklın bakış açısına göre farklılaştığını ileri sürmektedirler." Ockham'ın eleştirisi, Henry'nin hâlâ realizm olarak koruduğu unsurların altını muhteşem bir şekilde çizmektedir: "Bir şeyin bir kavrama göre tikel ve başkasına göre tümel olması yanlıştır, çünkü kendiliğinden tikel olan bir eşya, hiçbir açıdan ve hiçbir kavrama göre tümel olamaz." Kısacası Henry de Harclay, bir *figmentum cui correspondel aliquid consimile in rerum natura* olarak kalmaktadır. Bunu da, hiçbir tümelin düşüncenin dışında varolmadığını ve hiçbir tözün özüne veya mahiyetine hiçbir anlamda ait olmadığını savunan Ockham hiçbir suretle kabul etmemektedir. Demek ki Auriol gibi Harclay de, Ockham'a göre realizmi gerçek determinizmden ayıran çizginin altında kalmaktadır. Onun İdealar hakkındaki hâlâ yayımlanmamış *Sorular*'ının metnini bilseydik belki de bunun nedenini daha iyi anlardık. Guillaume d'Alnwick, onun Tanrı'daki İdealarla Tanrı'yı birbirinden ayırmasını –ki bu, İdealar'ı mahluk haline getirmekle aynı anlama gelmektedir– eleştirmiştir. Harclay'in öğretisi, iç yapısını bilmediğimiz ve hakkında keşfedilecek birçok şeyin olduğu öğretilerden biridir.

Fransisken Guillaume Farinier'in (ölüm 1361) *Quaestiones de ente*'lerinde [*Varlık Üzerine Araştırmalar*] sergilediği tavrın, hissedilir bir biçimde buna yakın olduğu söylenmiştir (Ephr. Longpré, J. Kraus). Ortak doğa veya Scotusçu heccéité [bireysel öz] yoktur, bunun yerine birbirinden hemen ayrılan cevherler vardır. Hatta Guillaume bunların *totaliter differentes* olduklarını –örneğin Platon ve Sokrates gibi– söyler, akıl bunları ya kendi içinde ve bireysel olarak, ya tümel olarak ya da tikelliği ve tümelliği dikkate almayan bir halde görebilir. Tabii geriye aynı varlığın bu farklı yönlerinin nasıl mümkün olduğunu açıklamak kalır. Guillaume Farinier, kendisinden önceki birçok kişi gibi XII. yüzyılın eski *conformitas*'ına başvurmuştur; ateş ile ateş arasında *major imitatio ex natura rei quam inter ignem et aquam* vardır. Kuşkusuz; zaten bütün sorun da budur. Bütün bu düşünürler, metafizik bir sorunu ampirik verilerle çözmek için umutsuz bir çaba göstermişlerdir: Bu yüzden bunu başaramamış olmalarına şaşmamaktayız.

Yine de bu psikolojizmin XIV. yüzyılın başlarında pek çok kişiyi memnun ettiğine kuşku yoktur. Bu psikolojizme, Paris Üniversitesi'nde ders vermiş olan Carmes Tarikatı'nın ilk üstatlarında rastlamaktayız. *Quodlibets*'in, *Tartışılan Sorunlar*'ın ve bir *Sommes de theologie*'nin [*Teoloji Risalesi*] yazarı olan Gerard de Bologne (ölüm 1317), 1277 tarihli yasaklama sayesinde gerçek Aristoteles hakkında gözleri açılan teologlar neslindendir. Yunan filozofun politeist olduğunu, Tanrı'sının yaratıcı ve inayet sahibi olmadığını ve ona göre aklın da insan bedeninin şekli olmadığını bilmekteydi (B. Xiberta). Kısacası Gerard genel olarak İbn Rüşt'ün Aristoteles'inin gerçek Aristoteles olduğunu düşünmüştür. Kendi öğretileri, maruz kaldığı çeşitli etkilerin izlerini taşımaktadır; özellikle de aklın ve iradenin tamamen edilgen olduğu konusunda onu ikna etmiş olan Godefroid de Fontaines'in etkisi görülmektedir; fakat belki de Scotusçu *naturalis communis* realizmine karşı tepkisel olarak soyutlamayı yalnızca belli belirsiz basit bir tikel bilgisi haline getiren ve tümeli de belli belirsizce tasavvur edilen tikel olarak algılatan tümeller teorisini vaaz ettiğini görmekteyiz. Bu tezi Gui Terrena'da da (Guido Terreni, öl. 1342) göreceğiz. Şunu da belirtelim ki Gerard de Bologne'da olduğu gibi bu teze genellikle iki tez daha eşlik eder: öz ve varoluşun ayrımının reddi ve madde aracılığıyla bireyselleşmenin reddi. Bu üstatlar, bireysel tözü, şekli sayesinde varlığın içinde oluşmuş ve bilgimizin de az çok global olarak ve az çok kesin olarak kavrayabildiği, fakat kavram şeklinde tekrarlamak için yapısını incelemediği bir blok olarak görmekteydiler.

Bu genel eğilim, Aristoteles üzerine yorumlar (*Fizik, Ruh Üzerine, Metafizik, Etik, Politik*), bir *Hikmetler Üzerine Yorum* ve *Tartışılan Sorunlar* kaleme alan Carmes tari-

katının Katalan mensubu Guido Terreni'nin yazılarında serbestçe sergilenmektedir. Bu tartışmalarda rol oynamış olabilen Şamlı Johannes'in bir metnini (*Doğru İnanç Üzerine*, I:8) temel alan Guido Terreni, ortak doğaya hiçbir gerçeklik hakkı tanımamıştır: Platon ve Sokrates, kendilerine has bireyleştirici farklılıklar taşıdıkları gibi kendi insanlıklarına sahiptirler. Demek ki bu noktada, *Socrates et Plato distinguuntur per humanitatem in re sicut per socrateitatem et platonitatem* olan Henry de Harclay'in teziyle uzlaşmaktadırlar. Gui bu tezi tereddüt etmeden cinsler hakkında da savunur. *Hayvan*, bir eşeğe atfedildiğinde bir şeydir ve insana atfedildiğinde başka bir şeydir, çünkü birinci durumda belirttiğimiz şey bir eşek, diğerinde ise bir insandır. Ockham'ınkinde olduğu gibi böylesi bir öğretide de, Sokrates insandır, Sokrates hayvandır, Sokrates tözdür şeklindeki çeşitli önermeler, sadece Sokrates Sokrates'tir anlamına gelmektedir.

Gerçekte tümellere tekabül eden şeyleri –zaten Gui bu noktada Ockham'dan ayrılır– fark etmekteyiz: Gerçek hallerinde birbirlerinden bireysel olarak farklılaşan tözler arasındaki belli bir benzerlik. Bu benzerlik bir şey değil, temelini şeylerin doğasında bulan bir *relatio realis*'tir. Gui, cins kavramından bahsederken bunu duyumlardaki belli bir uyuşmaya dayandırır: *animal quod praedicatur in quid de homine, non est illa resquae praedicatur de asino in quid, sed alia et alia, de quibus propter aliquam conformitatem in sentire formatur unus conceptus*. Themistius'un *Ruh Üzerine*'sine gönderme yaparak yine bu *unitas cujusdam tenuis similitudinis multorum, ex quibus colligitur unus conceptus*'tan söz eder: bir insan ve bir eşek duyu sahibi iki tözdür. Daha sonra *circumscriptis diversis conceptibus, non est aliud secundum rem "Sors est substantia, animal, homo" quam "Sors est Sors"* önermesini doğrulamak için, öğretisi burada onunkinden farklı bir anlama sahip olan İbn Sina'ya yöneldiğini görmekteyiz. Türü cinsten yüklem aracılığıyla ayırt etmek, en genel olanı en az genel olandan yüklemle ayırmak değil de belli belirsizce tasavvur edilen tikeli daha da belli belirsiz olan tikelden yüklemle ayırarak ifade etmektir. Bu anlamda genelin bilgisi sonuçta tikeli de konu edinir: *Scientia est de re eadem Cum singulari, sub conceptu tamen confuso et universati*. Bu duruş, yarı-nominalizm olarak adlandırılmıştır (B. Xiberta) ve bu adlandırma onu tarih içinde konumlandırılmaya yardımcı olabilir. Ockham'a göre bu kişiler yine realistlerdir; aslında bu düşünürlerin, artık Aristoteles'in olmayan ve aslında bazen Ockhamlı William'ınkine benzeyen bir âlemi Aristoteles'in diliyle tasvir etmeye devam ettikleri kesindir.

KAYNAKÇA

JAQUES DE METZ. — Jos. Koch, *Jacob von METZ, O. P.*, dans *Archives d'histoire et doctrinale et litteraire du moyen age*, cilt IV (1929-1930), s. 169-232.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN. — Jos. Koch, *Durandi de S. Porciano O. P. Quaetio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O. P.*, Münster i. Westf., Aschendorff, 1929; — aynı yazardan: *Durandus de S. porciano O. P. Forshungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderis, Erster Teil, Litterargeschichtliche Grundlegung*, Münster i. Westf., 1927; — (Durand ve Aquinolu Thomas arasındaki 235 ayrılık noktasının listesi için bkz. s. 203-210).

PIERRE AURIOL, *Commentariorum in I Sententiarium*, t. I, Rome, 1596; *Commentariorum in II librium Sententiarum*, c. II, Rome, 1605 (Aynı zamanda III ve IV kitaplarının yorumu, onaltıdan fazla da *Quodlibeta* içerir). — Bu baskı hakkında, metnin ve öğretinin ortaya çıkardığı sorunlar için bkz. özellikle R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli* (Pierre d'Auriole), Münster i. Westf., 1913; buna bir de şu maddeyi de eklemek gerekir Am. Teetaert, *Pierre Auriol*, dans VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dict. de theol. Cath.*, cilt XII, kol. 1810-1881 (Kaynakça, kol. 1879-1881). — P. Vignaux, *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scotus, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam et Riminili Gregorios*, Paris, E. Leroux, 1934; böl. II, s. 43-95. — Aynı yazardan: *Note sur la relation du conceptualisme de Pierre d'Aurole à sa théologie trinitaire*, dans *Annuaire de l'école pratique des Hautes Etudes* (Sciences Religieuses), 1935. — R. Schmücker, *Propositio per se nota, Gottesbeweis, und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli*, Werl. i. Westf., Franziskus-Druckerei, 1941.

HENRY DE HARCLAY. — Fr. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen, dans Miscellanea Francesco Ehrle*, Rome, 1924, cilt I, s. 307-356. — Joh. Kraus, *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, in ihrer Mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistichen Nominalismusi* dans *Divus Thomas* (Freib. i. d. Schweiz) cilt X (1932), s. 36-58 ve 475-508 ve cilt XI (1933), s. 288-314.

GERARD DE BOLOGNE. — Bart. Xiberta (O. C.), *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, s. 74-110.

GUI TERRENA. — Paul Fournier, *Gui Terre (Guido Terreni), Theologien*, dans *Histoire litteraire de la France*, cilt XXXVI (1917), s. 432-473. — Bizzat öğretinin incelemesi için en iyi başlangıç noktası şu mükemmel monografyadır: Bart. Xiberta, O. C., *Gulu Terrena, Carmelita de Perpinua*, Barcelona, 1932.

III

OCKHAMLI WILLIAM

XIII. yüzyıl, doğal teoloji ile vahyedilmiş teolojiyi sağlam bir sentez dahilinde birleştirmenin mümkün olduğunu düşünmüştür: Doğal teoloji kendi yetki sınırları dahilinde vahyedilmiş teolojiyle uzlaşacak ve kendisinin çözemediği Tanrı'ya ilişkin bütün sorunlarda vahyedilmiş teolojinin otoritesini tanıyacaktı. Böylelikle bu yüzyılın ünlü temsilcileri, akli bilgilerin ve imanın bütün verilerinin tek bir entelektüel sistemin unsurları olarak görünebileceği bir bakış açısı belirlemeye gayret etmişlerdir. XIV. yüzyıl ise kendisini, bu gayretlerin sonuçlarıyla yüz yüze bulmuştur; bu sonuç ona, söz konusu probleme ilişkin bir çözüm değil, İbn Rüşt'çülüğün problemin çözümsüz olduğu hükmünü saymazsak, iki (Bonaventure, Aziz Thomas) hatta üç (Albertus Magnus) çözüm önerisi sunmaktadır. Bu yüzden XIV. yüzyıl, büyük ölçüde eleştiri yüzyılı olmuştur: Burada teolojinin felsefeyi eleştirmesi veya teolojinin ısrarı üzerine bizzat felsefenin kendisini eleştirmesi söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında Duns Scotus, gerçek anlamda XIV. yüzyıl zihniyetinin kendini gösterdiği ilk filozoftur ve Scotusçuluğun çözülmesine de yine bu zihniyet neden olacaktır. Kuşkusuz Aziz Thomas ve Duns Scotus tarafından oluşturulan güçlü sistemler XIV. yüzyılda ve sonraki yüzyıllarda taraftar bulmaya devam edecektir; hatta günümüzde bile birçok taraftara sahiptir. Fakat her dönemin sunduğu yenilikleri göz önünde bulunduracak olursak, dikkatimizi Aziz Thomas ve Duns Scotus'un yorumcularına veya savunucularına yöneltmemeliyiz. XIV. yüzyılın özgün yönü, XIII. yüzyılda girişilen eylemden umudunu yitirmesi veya daha doğrusu, XIII. yüzyıldan itibaren, dogmayı felsefeye dayandırmanın imkânsızlığını ilan eden bu şüpheci teologların ne kadar haklı olduklarını göstermek için felsefeyi kullanmasıdır. İmanı, sözde gerekçelerle temellendirmektense olduğu gibi ortaya koymak gerekir. Ockham'ın Scot hakkında yaptığı acımasız eleştiri, bu durumun tipik bir örneğidir. Felsefenin yetki alanını tavizsiz bir biçimde sınırlayan Scotus, teolojik sentezin destekçisi olarak felsefeye hâlâ geniş ölçüde güvenmekteydi. Onun felsefesinin alanı dar, teolojisininki çok geniştir. Doğrunun olduğu gibi İyiliğin de kaynağı ve her şeyin özgür nedeni olan Sonsuz Varlık öğretisini geleceğe miras bırakan Duns Scotus, haleflerine bilginin imana dahil edildiği geniş bir sistemleştirme çabası önermişti. İşte doğar doğmaz tehlikeye düşen de bu sistemleştirme olacaktı. Bir yandan Ockham, felsefi ispatın alanını Duns Scotus'un yaptığından daha çok sınırlamış, Tanrı ve bilgi hakkında oluşturduğu kavramlarla felsefe ile teoloji arasında daha önceden başlamış olan ayrımı daha da derinleştirmiştir. Öte

yandan da Latin İbn Rüştçüler, öğretilerinin yasaklamalara maruz kalmasına rağmen çoğalmaktaydı ve yaptıkları açık imalar bunların inançsızlıkları konusunda kuşkuya yer bırakmamaktaydı. Son olarak Tauler ve H. Susò gibi başkaları da, insanların, akıl ve imanın tek ve aynı sentezi konusunda uzlaşmalarını reddedip, diyalektiğin artık sağlamadığı birliğin yeniden oluşturulmasını mistik temaşadan beklemekteydiler. Fakat hayati bir önem taşıyan ve felsefe tarihçisinin gözünden kaçmaması gereken bir olay, aynı dönemde vuku bulmuştur: Modern bilimin ilk keşifleri başlamış ve ilk ifadelerini de akıl ile iman ayrımının yapıldığı çevrelerde bulmuşlardır. O sırada teolojinin hâlâ ortaçağ felsefesinin bu gelişmesine egemen olduğunu görmemek mümkün müdür? XIV. yüzyılın felsefi eleştirisinde verimli bir şeyler olduysa, bunun her şeyden önce teolojik gayeler için ve teologlar tarafından gerçekleştirildiğini unutmamalıyız. İman-ile aklı ayırmaları sayesinde sahip oldukları Yunan âlem görüşüne sığınabilen İbn Rüştçüler, orada teolojinin bütün saldırılarına karşı koymuş, fakat bu yüzden de oradan asla çıkamamışlardır.

Ortaçağ düşüncesinin son gelişmesi üzerinde belirleyici bir etki bırakacak olan filozof, 1300 yılından az önce, Surrey kontluğundaki Ockham'da doğmuştur. Fransisken Tarikatına mensuptur, 1312-1318 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde eğitim almış ve orada 1318-1320 yılları arasında *Hikmetler*'i yorumlamıştır. Hükümete bağlı dinsel bir örgüt olan Curie karşısında sapkınlık suçlamasına cevap vermek üzere Avignon'a çağırılmıştır; burada dört yıl süren bir soruşturmaya tabi tutulmuş ve bunun sonucunda bazı önermeleri sapkın ilan edilmiştir. Bu arada Ockham, Kilisenin dünyevi erki konusunda Papa XXII. Johannes'e cephe almıştı; dolayısıyla da 1328 yılının Mayıs ayının sonlarına doğru kaçmak zorunda kalmış ve Pisa'da İmparator Louis de Baviere'in yanına sığınmaya çalışmıştır. 1330'da Münih'e kadar İmparator'a eşlik eden Ockham, Papa'ya karşı bir dizi siyasal eser kaleme almıştır: *Quaestiones octo de auctoritate summi ponctificis* [*Yüce Piskoposun Otoritesi Üzerine Sekiz Araştırma*], *Compendium errorum Joannis papae XXII* [*Papa XXII. Joannis'in Bütün Hataları*] ve *Dialogus de imperatorum et pontificium potestate* [*İmparatorların ve Piskoposların Yetkesi Üzerine Konuşmalar*]. 1349 veya 1350 yılında vefat etmiştir. Felsefi görüşleri, Aristoteles'in mantığı (*Exposition aurea super totam artem veterem*) ve fiziği üzerine kaleme aldığı eserlerde, hatta belki de en çok *Hikmetler Üzerine Yorum*, *Quodlibeta septem* [*Yedi Münazara*] ve bazen içerdiği paradokslar düşüncesinin aslını çok güzel ortaya koyan *Centiloquium theologicum* [*Yüz Teolojik Söz*] gibi teolojik eserlerinde ortaya konmuş bulunmaktadır.

Ockhamlı William, Abélard'ın devrinden beri ortaçağ mantık ilminin tarihine ve

13. yüzyıl sonunun İbn Rüştçü krizine yakından bağlı olan hareketlerin felsefi ve teolojik açıdan vardıkları son noktadır. Eserinin bütünlüğü, herhangi bir ortak kaynağa sahip olmayan ve birleşmeleri yönünde hiçbir dürtü bulunmayan felsefi ve dinsel menfaatlerin buluşmasından kaynaklanmaktadır; eğer Ockham'ın dehası onları mükemmel ifadelerini buldukları bir eserin bütünlüğü içinde kaynaştırmasaydı, kuşkusuz ebediyen ayrı kalacaklardı.

Ockham tek bir ispat şeklini geçerli ve zorlayıcı bulmaktadır. Bir önermeyi ispat etmek, bunun ya doğrudan apaçık ortada olduğunu ya da doğrudan apaçık ortada bulunan bir önermeden sonuç olarak çıktığını göstermektir. Ondan önce başkaları da bu katı ispat ölçütünü kabul etmişlerdi, fakat Ockham, bunu tavizsizce uygulayarak tamamen yeni sonuçlar vermesini sağlayacaktı. Bu katı ispatlama görüşüne bir de tanıdığımız en kökten ampirizmlerden birinde ifadesini bulacak olan somut olguya ve tikele duyulan ateşli bir tutkuyu da eklersek, onun bütün felsefesini anlamamıza yardımcı olacak iki temel veriyi elde etmiş oluruz. Ockhamlı William'ın incelenmesi, temel öneme sahip ve genelde pek bilinmeyen tarihsel bir olguyu saptamamızı sağlamaktadır; bu da biraz muğlak bir terimle skolastik felsefe olarak adlandırdığımız şeyin kendi içinde yürüttüğü özeleştirinin, modern felsefe henüz oluşmadan önce, kendi yıkımına yol açtığıdır.

Kesin bir bilginin ya doğrudan apaçık olduğunu ya da doğrudan bir apaçıklığa varan bir bilgi olduğunu daha önce söylemiştik. Bununla beraber apaçıklık, bilginin, bilimden, idrakten ya da hikmetten çok farklı bir sıfatıdır, çünkü bilginin bu sayılan sıfatları zorunlu ilişkileri kapsar; oysa olumsallık düzeninde de apaçıklık olabilir. Gerçekten de bir bilgi ya soyut ya da sezgisel olabilir; bilgi soyut türdeyse yalnızca fikir ilişkileri hakkındadır, hatta fikirler arasında zorunlu ilişkiler oluşturduğunda bile gerçek şeylerin, fikirlerin düzenine uygun olduğunun güvencesini vermez. Hem kendi doğruluğunun hem de ifade ettiği şeyin gerçekliğinin güvencesini sağlayacak bir önerme istersek, bu durumda bize sadece soyut veya sezgisel kanıt değil doğrudan bir kanıt gerekir. Ockhamlı William'ın da usanmadan tekrarladığı şey de budur. Sezgisel bilgi, varoluşlar hakkında olan ve olgulara ulaşmamızı sağlayan tek bilgidir. "Sezgisel bilginin tersine der Ockham, soyut bilgi, varolan bir şeyin varolduğunu veya varolmayan bir şeyin varolmadığını bilmemizi sağlamaz;" "sezgisel bilgi, bir şeyin varolduğunda varolduğunu ve varolmadığında varolmadığını bilmemizi sağlayan bilgidir." Şu halde, konu varoluşlara ulaşmak olduğunda, tek kesin bilgi, duyumsanabilir/algılanabilir bilgidir. Beyaz bir cisim gördüğümde, tek başına bu sezgi, bu iki terim arasındaki apaçık ilişkiyi doğrudan kurmamı ve bu cisim beyazdır dememi sağ-

lar. Demek ki bu tanımladığımız şekliyle sezgisel bilgi, deneysel bilginin başlangıç noktasıdır: *Illa notitia est intuitiva a qua incipit experimentalis notitia*; hatta bunun da ötesinde bu bilgi, deneysel bilginin ta kendisidir ve özel bilginin genelleştirilmesi sayesinde sanatın ve bilimin ilkeleri olan evrensel önermelerin ifade edilmesini sağlayan da odur. *Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae.*

Bu temel bir hakikattir ve bir özün veya bir nedenin varlığını ne zaman ileri sürsek onu hatırlamamız gerekir. Ockham'ın sürekli düşünce tasarrufu ilkesini kullanması sık sık anımsatılmıştır: Zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmamak gerekir. Ockham'ın bu Aristotelesçi ilkeyi kendisine has, hatta gerektiğinde Aristoteles'e karşı kullanma tarzı, deneysel bilgiye tanıdığı ve sağlamak istediği tartışılmaz üstünlük hesaba katılmadan açıklanamaz. Mecbur kalmadıkça bir şeyin varolduğunu asla söylememek gerekiyorsa, bunun nedeni bir şeyin varoluşu hakkında sahip olabileceğimiz tek güvencenin onun varlığının doğrudan tecrübe edilmesi olmasıdır. Bu yüzden Ockham canla başla, her şeyi mümkün olan en basit şekilde açıklamaya ve felsefe sahasını, onu boş yere dolduran hayali özlerden ve nedenlerden temizlemeye çalışacaktır. Bir özün varolduğunu bilmek istiyor muyuz? Onu saptamaya çalışmak gerekir; böyle bir durum her söz konusu olduğunda tikelle uyuştuğunu görürüz. Bir hadisenin (fenomen) nedenini kesin bir şekilde ileri sürmek istiyorsak, onu tecrübe etmek gerekli ve yeterlidir. Aynı sonucun birkaç nedeni olabilir, fakat zorunlu olmadıkça, yani tecrübeyle mecbur kalmadıkça ona herhangi bir neden isnat edilmemelidir. Bir olayın nedenini, yalnızca o neden ortaya konulup geri kalan her şey yok edildiğinde de aynı sonuç meydana gelirse, biliriz, neden ortaya konmadığı takdirde geri kalan her şey olsa bile sonucun meydana gelmemesi geçerli yöntem değildir: *hoc tamen non est ponendum sine necessitate, puta nisi Per experientiam possit convinci, ita scilicet, quod ipso, alio destructo, sequitur effectus, vel quod ipso non hosito, quocumque alio posito non sequitur effectus*. Demek ki bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğunu ispatlamanın tek yolu, tecrübeye başvurmaktır ve bunun mevcudiyetiyle ve yokluğuyla akıl yürütmektir. Ockham bu noktada tavizsizdir: *quod aliquod creatum sit determinate causa efficiens, non potest demonstrari vel probari, sed solum Per experientiam patet hoc, scilicet quod ad ejus praesentiam sequitur effectus, et ad ejus absentiam non*. Başka sonuçlar arasında buradan yönelimsel türlerin inkârı ve Tanrı'nın varlığının klasik kanıtları konusunda Ockham'ın ortaya attığı güvensizlik sonucu ortaya çıkmaktadır.

İlk önce böylesi bir tutumun bilgi teorisine göre sonuçlarını ele alalım. Thomasçı-

lık gibi bir öğretide bilimin konusu geneldir; demek ki bu öğretinin bağlı bulunduğu tümel görüşünün ona belli bir gerçeklik tanıması ve ayrıca onu elde etmesi için insanı gerekli araçlarla donatması gerekir. Fakat Ockham'ın kendisini konumlandırdığı açıdan ulaşılması gereken şey genelin bilgisi değil de özelin apaçıklığıdır. Aklı kendisine has nesne olarak soyutu belirlemekten alıkoymak için, tümelin gerçekliğe sahip olmadığını göstermek ve insan aklına özeli kavrayabilmesi için gerekli ve yeterli melekeleri atfetmek gerekir.

Her şeyden önce özelden başka bir gerçek olmadığını ya da Ockham'ın söylediği gibi töz denilen şeylerin yalnızca, bireysel şeyler ve bunların özellikleri olduğunu saptayalım. Tümel yalnızca bilen öznenin ruhunda ve yalnızca burada vardır. Hangi ölçüde düşüncede buna bir varlık atfetmemiz gerektiğini kendimize sorabiliriz; aslında düşüncenin dışında hiçbir varoluş türüne sahip olmadığını kabul etmeliyiz: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis.* Bu tez, bu şekilde ele alındığında XII. yüzyıldan bu yana –Ockham'dan önce– pek çok kez savunulmuştu. Zaten genel olarak Aristoteles'in düşüncesinin bu yönde olduğu kabul edilmekteydi; ki onun ilk tözlerle –yani tek gerçek olan bireylerle– ikinci tözler –yani birincilerden elde edilen soyut kavramlar– arasındaki klasik ayrımının başka bir anlamı yoktur. Ockham'ın duruşunun özelliği, kendisini tümele gerçekten *hiçbir* gerçek varlık tanımayan ilk kişi olarak görmesidir. Demek ki kendisinin, bunu isteyen değil de bunu yapabilen ilk kişi olduğunu düşünmüştür.

Eşyada gerçekleşmiş bir tümeli hangi şekilde olursa olsun tasavvur ettiğimizi iddia ettiğimizde aynı saçmalığa varırız: Ya bu tümel birdir ve bu durumda bunun eşyayla nasıl parçalandığını ve çoğalabildiğini anlayamayız; ya da tikel şeylerle çoğalmıştır ve bu durumda da nasıl hâlâ bir kalabildiğini anlayamayız. Ockham bazen nominalist olarak adlandırılanlarda –hatta örneğin Henry de Harclay'de– aldığı her tür şekliyle gerçekleşmiş tümel hayalini izlemiştir, fakat onun en ilgi çekici çabası Duns Scotus'un realizmine karşı yürüttüğü çabadır. Bu filozof, tümelde belli bir birlik, yani türlerin ve cinslerin birlik derecesini açıklamaya yeten, fakat özel varlıkların sayısal birliğinin altında bulunan İbn Sinacı ortak doğa veya öz birliği olduğunu kabul etmekteydi. Duns Scotus'a göre tümelin birliği, hem topluluğu hem de bu topluluğu oluşturan bireylerin her birini temel alan bir grubun birliğidir. Ockham bu uzlaşmayı hiçbir suretle kabul etmez: Onun gözünde bireyin sayısal birliğinden başka birlik yoktur ve sayısal birliğe göre daha aşağıda olacak bir şeyin herhangi bir birliği olması mümkün değildir. Gerçek bir birliğe sahip olmayan bu muhayyel ortak doğalar aynı zamanda gerçekliğe sahip değildirler.

Ruhun dışında hiçbir gerçekliğe sahip olmayan tümel, ruhun içinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu gerçekliğin niteliği ne olabilir? Bilginin ne olduğunu açıkça tanımlayabilirsek bunu bilebiliriz. Hiç kimse, deli değilse, bazı önermeler doğruyken başka önermelerin yanlış olduğuna itiraz edemez; çünkü herkes yalan söylendiğini işitmiştir. Demek ki doğrunun ve yanlışın varolduğunu söyleyebiliriz ve doğrunun ve yalnızca doğrunun bilimin konusu olacağı konusunda herkes hemfikir olacaktır. Şimdi insan ölümlüdür, gibi bir önermenin ne ifade ettiğini anladığımızı iddia ettiğimizde aslında ne demek istediğimizi açıklamaya çalışalım.

Önermeler, bilginin oluştuğu kumaşlar gibidir: bütün bilgilerimiz önermelerden ibarettir ve bunların dışında bilinebilir başka hiçbir şey yoktur. Önermeler terimlerden (yazılı ya da sözlü düşünceler) oluşmaktadır; tümeller de bunlardır. Bu terimler, yalnızca bir anlam içerdikleri için bilgi konusu olan önermelere girebilirler. Bir terim "yerini tuttuğu" nesnenin, yani önermede vekili olduğu nesnenin anlamına gelir. Terimin nesnenin yerine geçmek olan bu görevine *suppositio* adı verilir. Üç *suppositio* durumu vardır. Birinci durumda terim, kendisini oluşturan kelimenin anlamını taşımaktadır; örneğin: *İnsan bir kelimedir*; "insan" burada, maddeliği içinde ele alınan "insan" kelimesinin yerini tutmaktadır; bu varsayıma *suppositio materialis* adı verilir. İkinci durumda terim gerçek bireyler için kullanılır; örneğin: *insan koşuyor*; burada koşan "insan" kelimesi değildir, bir insan, yani bir kişidir; bu varsayıma *suppositio personalis* adı verilir. Üçüncü bir durumda terim, ortak bir şeyi ifade eder; örneğin: *insan bir türdür*; burada "insan" bir birey değil, bir topluluk anlamına gelir; bu varsayıma da *suppositio simplex* adı verilir.

Buraya kadar salt mantık alanındaydık; metafizik ise filozofun, bir *suppositio simplex* durumunda önerme teriminin işaret ettiği bu "ortak" veriye neyin karşılık geldiğini kendi kendisine sorduğu anda başlar. Ockham –belki de bu konuda haksız değildir– kendisine kadar hiç kimsenin bu sorunu açıkça çözemediğini düşünmektedir. Bazıları –realistler– açıktan açığa tümel gerçeklerin varlığını beyan etmişlerdir, ki bu da tümeli tikel bir şey haline getirmek anlamına gelir, bu da Platon'un İdealarının durumudur; başkaları ise, bunun tersine tümelin yalnızca düşüncede varolduğunu savunmuşlardır, binaenaleyh bunu söyledikten sonra düşüncede tasavvur ettiğimiz bu tümele gerçeklikte neyin karşılık geldiğini aramışlardır. Çoğu zaman az bir şey onlara yetmiştir, ama bu da bir şeydir. Ockham'ın kendi görüşü ise, az da olsa bunun yine de gereğinden fazla olduğu yönündedir.

Ockham, bu duruşunu açıklamak için her gerçek şeyin bireysel olduğunu ortaya koymakla başlamıştır. Böylece düşüncenin dışında gerçek olan her şey bireydir ve

Duns Scotus'un söylediği gibi de onun içinde ortak bir doğaya eklenerek bireyselleştirici bir saptama dolayısıyla gerçek değildir, sadece o varolduğu için öyledir. Bu nokta hayati bir önem taşımaktadır; çünkü Ockham, düşünce aracılığıyla eşyada gerçek bir *natura communis* –ki bireyselleştirici saptamalarında bir ve tektir (Duns Scotus'un heccéité'si)– bulma umudunu ortadan kaldırmıştır. Böylesi bir öğreti için ortak hiçbir şeyleri olmayan bu bireysel bloklardan yola çıkarak düşüncenin cins ve tür kavramlarını nasıl oluşturduğunu açıklamak son derece zordur. Bu da Abélard'ın karşılaştığı zorluğun ta kendisidir, ki o bu zor durumda bireylerin *status*'lerine başvurarak işin içinden çıkmıştı. Ockham da bu sorunu buna benzer, fakat daha radikal bir şekilde çözecektir. Abélard'ı okuduğunu düşündürecek hiçbir neden yoktur; hatta XIII. yüzyılın terminist mantıkçılarının etkilerine bile –bir rol oynamış olsalar bile– başvurmaya gerek yoktur; cevap, sorunun şeklinin içinde zorunlu olarak mevcuttu. Sorunun iki temel verisi şunlardı: 1. gerçek olan her şey, bireydir, bu durumda cinsler ve türler, düşüncenin dışında *hiçbir şey* değildirler; 2. bireyler yine de düşünce tarafından cins ve tür şeklinde sınıflandırılmaya müsaittirler. Bunu söyledikten sonra, sorunun tek düzgün çözümü, bu verilere *hiçbir şey* eklememektir ve ötesine geçmenin imkânsız olduğu bir durumla yüz yüze olduğumuzu anlamaktır. Platon ve Sokrates'in aynı türe dahil edilmelerini açıklamak için ortak bir şeylere sahip olduklarını hayal etmek gereksizdir. Platon'un bireysel olarak olduğu şey ile Sokrates'in bireysel olarak olduğu şey, Platon'un varolması ve Sokrates'in varolmasından dolayı uzlaşmaktadır. Bir eşek, olduğu şeye göre, belli bir noktaya kadar Platon ve Sokrates'le uzlaşır, fakat Platon ile Sokrates'in kendi aralarında uzlaştığı kadar uzlaşmaz; bu yüzden bunları aynı bir cins (hayvan) altında toplayabiliriz, fakat aynı tür altında toplayamayız (insan). Demek ki tümellere denk düşen tek gerçeklik, bireylerin gerçekliğidir. Böylece bilgimizin oluştuğu önermeleri şekillendirdiğimiz terimler veya isimler, birer işarettir veya bunlara tekabül eden bireylerin dilinde yerine geçen vekillerdir. Böylesi bir öğretide eninde sonunda her şey, söylemin terimlerinin veya isimlerinin yerine getirdikleri *suppositio personalis* işlevine dayanmaktadır. Bu yüzden Ockham'ın öğretisine genelde "nominalizm" veya "terminizm" adı verilmiştir. Nominalizmi, Ockhamcılığın bütünü veya merkezi haline getirmediğimiz ve Ockham'ın bahsettiği isimlerin onun zihninde her zaman belli bir anlama sahip olduğunu unutmadığımız sürece, bu adlandırmanın hiçbir sakıncası yoktur.

Daha önce kelimelerin ya başka kelimeleri veya kavramları ya da şeyleri temsil ettiklerini gözlemlemiştik. Önem taşımayan birinci hipotezi bir kenara bırakalım ve anlamlarını derinleştirmek için son iki hipotezi ele alalım. Kavram anlamına gelmekle

eşya anlamına gelmek arasında ne tür bir fark vardır? Bu sorunun cevabı, tümellerin gerçek varlığını reddettiğimizde kaçınılmaz bir hal almaktadır. Madem ki yalnızca tikel var, kavram anlamına gelen kelimeler ya hiçbir anlama gelmemelidir ya da nihayetinde başka bir şekilde tikelleri göstermelidir. Ve gerçekten olup biten de budur. Her nesne, aklın kendisini ya belirsiz bir biçimde ya da belirgin bir şekilde tasavvur etmesine yol açabilir. Belirsiz bir kavram, aklın, onun sayesinde özel nesneleri birbirinden ayırt etmeden eşyayı bilmesini sağlayan kavramdır. Tersine gösterdiği nesneyi diğer nesnelerden ayır edebildiğinde bu kavram belirgin bir kavramdır. Şu da apaçıktır ki yalnızca özel şeylerin gerçek olmasından dolayı şu veya bu bilginin kaynağında yalnızca bu özel şeyler bulunmalıdır. Sokrates hakkında yalnızca belirsiz bir izlenime sahipsem onu gördüğümde sadece insan kavramını tasavvur edebilmekteyim ve burada "insan" kelimesi sadece bir kavramı temsil eder, çünkü kelimenin gösterdiği şey, bana Sokrates'i Platon'dan ayırt etmemi sağlamamaktadır. Fakat Sokrates'i gördüğümde onu belirgin bir biçimde seçebiliyorsam, yani onu diğerlerinden ayrı ve gerçek bir varlık olaral. tasavvur edebiliyorsam, o zaman ona basit bir kavrama değil de gerçek bir varlığa işaret eden "Sokrates" adını veririm. Demek ki kavramlara işaret eden terimler, belirsiz bir biçimde bilinen nesneleri göstermektedir; eşyayı gösteren terimler ise aynı, fakat belirgin bir biçimde bilinen nesnelere işaret etmektedir.

Bunu yaparken genel bilgilerle özel bilgiler arasında nasıl bir bağıntı oluşabileceğini de fark ediyoruz. Sokrates bir insandır dediğimizde, Sokrates'in olduğunu ve mutlak anlamda ve belirgin bir biçimde algılanmış olarak Sokrates'in Sokrates olduğunu, aynı zamanda da Sokrates'in Sokrates olduğunu ve belirsiz bir biçimde algılanmış olarak Sokrates'in insan olduğunu ifade ediyoruz sadece. Buradan da şu sonuç çıkar ki, Sokrates insandır, hayvandır veya cisimdir demek hep aynı şeyi söylemek anlamına gelir; dolayısıyla eşyanın kendisinde ne genel ne de özel vardır, değişen tek şey bizim onlara bakma tarzımızdır.

Böylece bilgi sorununu mümkün olduğunca dar bir çerçeve içine aldık. Gerçekten de doğru önermelerin, nihayetinde gerçek ve özel varlıklara işaret eden kelimelere indirgendiğini bilmekteyiz. Düşüncede tümele mutlaka bir varoluş atfetmek istiyorsak eğer, ki buna engel olan hiçbir şey yoktur, bu durumda genel fikirlerin, şeyleri göstermek için keyfi olarak seçilmiş kelimeler olduğunu söyleyebiliriz. Yine de bu kelimelerin kendi içlerinde özel şeyler olduğunu fark etmek gerekir; bunların bütün tümellikleri, birkaç bireye atfedilebilinmesidir. Demek ki geriye, bilme eylemi tarafından akıl ile onun kendi nesnesi olan özel eşya arasındaki ilişkiyi belirlemek kalır.

Burada başvurulması gerektiği zannedilen bütün o keyfi aracıları yok ettiğimizde

sorun basit bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Filozoflar, bilginin, bilen bir özneyi ve bilinen bir nesneyi gerektirdiği konusunda hemfikirdirler, fakat bunlar, farklı nedenlerden dolayı, akıl ile eşya arasında bir aracı hayal etmek zorunda olduklarını düşünmüşlerdir. Bu aracı, "tür" adı verilen şeydir; tür ve akıl veya nesneler arasında oluşan ilişki sorunu, aynı zamanda sayısız sorunun kaynağıdır. Böylece daha önce ifade ettiğimiz kuralları uygulayarak sorunu inceleyelim. Bütün nedenleri ve yalnızca onu açıklamak için zorunlu olan nedenleri saptadığımızda bilgiyi açıklamış oluruz. "Türler" zorunlu mudur?

Genelde türlerin varlığı ya bilinen nesneyle akla özümsenmesini açıklamak için, ya nesnenin akılda nasıl tasvir edilebildiğini açıklamak için, ya nesnenin aklı bilkuvvelikten bilfiilliğe nasıl geçirdiğini açıklamak ya da son olarak bilgi eyleminde hareket eden ile hareket ettirilenin birliğini açıklamak için kullanılır. Fakat bu nedenlerden hiçbiri için türlerin varlığını öne sürmeye gerek yoktur. Her şeyden önce şunu belirtelim ki, tür, hiçbir surette madde ve ruh arasında geçiş olarak kullanılamaz ve dolayısıyla da bir maddi nesnenin onu bulan akılla özümsenmesini açıklamaya da yaramaz. Maddi nesnenin bir idrak ediminin kısmi nedeni olamayacağını varsayarsak, bu nesnenin faal akıl ile birlikte tinsel olan mümkün akılda yine tinsel olan bir türün meydana getirdiğini kabul edemeyiz. Tam tersine idrak edilebilir türü meydana getirmek için aklın bir maddi nesneye ihtiyaç duyduğunu savunursak, aklın, idraki meydana getirmek için bir maddi nesnenin mevcudiyetine ihtiyaç duyduğunu söylemeye hakkımız olur.

Öte yandan akla (intellect) nesnenin bir tasvirini ve bir çeşit suretini sunmak gerektiğini savunabilir miyiz? Fakat bu tamamen saçmalıktır, çünkü tür, varsayım olarak, nesneyi bilmemizi sağlayan edimden önce geliyorsa, onun işlevi bunları bize tasvir etmek olamaz. Demek ki geriye, aklı hareket ettiren ve onu eyleme geçiren nesne ile hareket eden bu akıl arasına bir aracı koymak kalacaktır. Ama neden bir aracı? Biri eylemde bulunabilen ve diğeri de eyleme maruz kalabilen iki nesneyle karşı karşıya kaldığımızda eylemin gerçekleşmesi için gerekli bütün koşullar verili değil midir? Eğer durum böyleyse, ister sezgisel, ister duyumsal olsun, hiçbir sezgisel bilgi türünde bilinen eşya ile bilen akıl arasında aracı yerine geçecek bir varlığı hayal etmeyi gerektirecek hiçbir neden yoktur. Doğrudan ve kendisi ile akıl arasına hiçbir aracı girmeden, görünen veya kavranan eşyanın kendisidir. Yaratıcı Tanrı ile yaratılan eşya arasına bir aracı koymaya gerek olmadığı gibi, görülen eşya ile onu görmemizi sağlayan edim arasına bir aracı koymaya da gerek yoktur. Nasıl ki Tanrı'nın varlığı mahlukatın varlığını açıklamaya kâfiyse ve Tanrı da eşyaya doğrudan ve aracı olmaksızın

varlık verdiği için yaratıcıysa; aynı şekilde bilinen bir şeyin ve bu şeyin bilgisinin varolmasından dolayı bu şeyin aracısız görüldüğünü veya bilindiğini söyleyebiliriz; Tanrı'dan başka yaratıcı olmadığı gibi görülen ve bilinen de şeyden başkası değildir.

Zaten doğrudan sorunu tartışarak da aynı sonuca ulaşırız. Apaçık bir sebep veya deney bizi zorlamadığı sürece, bir nedenin zorunluluğunu asla ileri sürmemek gerektiğini söylemiştik. Bununla beraber şu da açıktır ki, deney, bu sözümona türler hakkında bize hiçbir şey bildirmez. Deney her zaman kuşku duyulamayacak bir sezgiye indirgenir; bir nesne beyazsa bunu görürüz; fakat hiç kimse bir tür görememiştir; demek ki deney bunun varlığını ileri sürmemize izin vermemektedir. Geriye aşikâr nedenler ve ispatlar kalmaktadır; fakat böyle bir şey olmadığını görmüştük ve olamayacağını da önceden kestirebiliriz. Çünkü hiçbir gerekçe, deneyin gerçekliğini bildiremediği bir nedenin zorunluluğunu ispatlayamaz. Bir neden, verili bir nesnenin meydana getirilmesi için gerçekten zorunlu olduğunda, bu nedenin de zorunlu olarak verili olması gerekir ve deney de bunu bizlere bildirmeye yeter. Fakat bunun tersine sonuç, deneyin ona atfedilen nedeni bulmamıza imkân vermediği bir halde veriliyse, demek ki bu neden gerçekten de zorunlu değildir ve yeryüzünde hiçbir akıl yürütme bunun zorunluluğunu ortaya koyamaz.

Demek ki nesne ve akıl duyumsal sezgiyi ve bundan çıkarsanan soyut bilgiyi açıklamaya yeter. Duyumsal sezginin akılda geçtiğini gösteren bir iz bıraktığını kabul etmeliyiz, çünkü sezgiden sonra akıl ona karşılık gelen soyut bilgiye sahip olur, oysa ondan önce buna sahip değildir. Bu bilinen şey de imgedir; basit bir zihinsel kurmaca ve adının da gösterdiği gibi temsil ettiği, dıştaki özneye karşılık gelen bir nesneyi düşüncede oluşturan resim veya portredir. Bunun tek gerçekliği, onu meydana getiren ruhun kendi gerçekliğinden başka bir şey değildir. Benzer eşyalar söz konusu olduğunda bütün bu nesneler için geçerli olan ortak bir imge oluşmaktadır. Kendi belirsizliğinden oluşan bu topluluk, onun tümelliğinin indirgendiği şeydir. Demek ki bu tümeller, aklın onu meydana getirmesine gerek kalmadan tekil şeylerin etkisiyle düşüncede kendi kendini meydana getirmektedir; bunları gizli ve ancak sonuçlarını gözlemleyebileceğimiz bir biçimde içimizde meydana getiren "doğa"dır: *natura occulte operatur in universalibus.*

Şimdi bu bilme aracını doğal teolojinin ortaya koyduğu geleneksel sorunlara uygulayalım ve bunlara hangi tarz cevap sunmaya izin verdiğini kendimize soralım. Bu cevapların birçoğunun negatif olduğunu ya da kuşku taşıdığını sezinleyebiliriz. Deneysel gözlemleri aşmayı yasakladığımızda bu alanda pek ileri gidemediğimizi görmekteyiz. Ockham'ın niyeti, en küçük bir şüpheye bile mahal vermemektedir; felsefi

ve teolojik sorunları ele alırken, ispat konusunda ortaya koyduğu şartlardan vazgeçmeyi aklına bile getirmemiştir. İman konusu olarak getirilen tüm önermeleri, vahyi temel aldıkları için kabul etmiştir; fakat Ockham, yalnızca vahyin verisi olan bir şeyin ispatlanabilir bir hakikate dönüştürülmesine tahammül edemez. Demek ki onda, filozofun filozof olarak mutlak bağımsızlığı konusunda çok canlı bir duygu, bütün metafiziği teolojik alana atma eğilimi ve imanın hakikatlerinden emin olduğu için metafiziğin verimsiz yardımına muhtaç olmayan teologun bağımsızlık konusunda da aynı ölçüde canlı bir duygu vardır. Bunu da Tanrı'nın varlığı konusundaki kanıtların değerini tartıştığımızda hemen göreceğiz.

Ockham, *Hikmetler Üzerine Yorum*'da geleneksel etkin neden yoluyla ispatı yeterli bulmaktadır; her tür ikilemden sakınmak için bu ilk etkin nedenle elde edilen ispatın yerine evrenin ilk koruyucusuyla elde edilen ispatı koymayı tavsiye etmiştir. Çünkü geçmişte sonsuz sayıda nedenin mümkün olmadığından emin değiliz; tam tersine evreni şu anda koruyan sonsuz sayıda fiili nedenin mümkün olmadığından eminiz. Fakat bir ilk etkin nedenin varlığını ispatlamış olsak da yine de mutlak anlamda bu ilk nedenin ilk yüce varlık olduğunu ispatlamak gerekir ve bu konuda pek çok farklı görüş vardır. Ockham, *Yüz Teolojik Söz*'de daha da açıktır ve ilk muharrikle kanıtın bir ispat olmadığını açıkça beyan etmiştir: *ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen von videtur demonstrativa.* Gerçekten de bir şeyin kendiliğinden hareket etmesi imkânsız olduğu için, bir ilk muharrikin varlığı ileri sürülmektedir; bunun da kendiliğinden aşikâr bir önerme olduğu söylenmektedir; fakat bu hiçbir surette aşikâr değildir. Örneğin bir melek kendiliğinden hareket etmektedir; ruh kendiliğinden hareket etmektedir; aşağıya doğru inildikçe yer çekimine kadar kendiliğinden hareket etmeyen hiçbir şey yoktur: *gravitas ipsaque movendo seipsam descendit.* Demek ki hareket eden her şey başkası tarafından hareket ettirilmiştir önermesi, kendiliğinden aşikâr değildir ve dolayısıyla da bir ispat ilkesi olamaz.

İlk muharrikle ispatı temellendirmeye yarayan başka bir ilke de, muharrik nedenler dizisinde sonsuza kadar geri gidilemeyeceğidir. Hiçbir şey bunu kabul etmemize engel değildir, hatta öyle durumlar vardır ki bunu kabul etmek durumunda kalırız. Bir değneğin ucuna, sarsıntının diğer uca kadar ilerleyeceği şekilde vurursam, belli bir uzunlukta sonsuz bölümler olduğuna göre, bu vuruşla sonsuz sayıda muharrik nedenin işin içine girmesi gerekmektedir. Demek ki sonsuz bir dizi neden ileri sürmek imkânsız değildir, hatta zorunludur da. Aynı şekilde ya birkaç insan için tek bir ruhun olduğunu ya da sonsuz sayıda ruh olduğunu kabul etmemiz gerekir, çünkü ruh ölümsüzdür ve sonsuz bir zamandan beri sonsuz sayıda insan birbiri ardın-

dan gelmiştir. Buradan da Aristoteles'in hareketsiz ilk muharrikin varlığını ispatlamadığı sonucu çıkar. Bununla beraber bu hipotezin, aksi yöndeki hipotezden daha muhtemel olduğunu söyleyebiliriz. Fakat sonsüz bir neden dizisini varsaymaktansa, sonlu bir dizi nedeni ve bir ilk ilkeyi varsayarak görünenleri daha iyi açıklayabiliriz; demek ki tercihen bir ilk ilkeyi varsaymak gerekir: *et ideo potius debet poni.*

Bir ilk muharrikin varlığı basit bir olasılık olduğu gibi, Tanrı'nın birliği de, felsefi açıdan, bir olasılıktan başka bir şey değildir. Tanrı birdir sonucu herkes tarafından olası diye kabul edilmektedir ve aksi yöndeki sonuca göre daha olasıdır, fakat hiçbir surette ispatlanmış değildir: *ponitur probabilis, et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata.* Sapkınları bir kenara bırakacak olursak, ki bunlardan bazıları ilahi özlerin çoğulluğunu ilan etmişlerdir, her biri kendi ilk nedenine ve dolayısıyla da kendi Tanrı'sına sahip başka âlemlerin neden varolamayacağını kendi kendimize sorabiliriz. Teologların görüşüne göre de Tanrı'nın gücü bir evrenin yaratılışıyla tükenmediğine göre bu varsayım doğaldır; demek ki bir veya birkaç evren daha yaratmış olabilir: demek ki birkaç âlemi tasavvur etmek mümkün olduğuna göre birkaç Tanrı'yı da tasavvur etmek mümkündür. Bu durumda sadece şunu söyleyelim ki, olaylar hem ilahi birlikle hem de ilahi çoğullukla eşit kolaylıkla açıkladığına göre biz Tanrı'nın birliğini tercih edelim.

İlahi sonsuzluk için de aynı şey söz konusudur. Teologlar, "Tanrı" kelimesi daha büyüğü tasavvur edilemez varlık anlamına geldiği için tanım itibariyle Tanrı'nın sonsuz olduğunu bildirirler. Fakat kelimelerin anlamı sadece uzlaşımsaldır ve dolayısıyla hiçbir şey bizi bu kelimeye böyle bir anlam yüklemeye mecbur kılmamaktadır. Üstelik bu tezin lehine öne sürülen nedenler herhangi bir sonuca vardırmamaktadır. Hareketin ezeli, ebedi olduğunu açıklamak için Tanrı'yı sonsuz olarak ortaya koyduğumuzda, aslında ilk hareket eden cismi sürekli hareket içinde tutan bir melekle de yetinebiliriz. Demek ki bu olası bir görüştür: *probabiliter opinata*; Tanrı'ya tasavvur edebildiğimiz bütün mükemmellikleri atfetmemiz gerektiği için bu görüşü savunmalıyız.

Tanrı'nın sıfatları hakkında da buna benzer gözlemlerde bulunabiliriz. Onun en yüce varlık veya kadir-i mutlak olduğunu ispatlayamayız; Tanrı'nın kendisinin dışındaki varlıkları bilip bilmediğine, isteyip istemediğine ilişkin kesin bir bilgiye de sahip değiliz; aynı zamanda hiçbir şey, bizlere, Tanrı'nın, mahlukların gerçekleştirdikleri eylemlerin dolaylı veya dolaysız nedeni olduğunu söyleme imkânı vermemektedir. Bütün bu ifadeler iman açısından kesindir ve akıl da hiçbir şekilde bunların tersini söylememektedir, fakat akıl bunların lehine yalnızca olasılıklar sunabilmekte, oysa bunları ispatlayamamaktadır. Zaten ilahi doğa sorununa teoloji açısından baktığımız-

da bu sorunların varsaydıkları bütün ayrımların ne kadar boş olduklarını görürüz. Kavrayış, irade, bilim, güç, ilahi sıfatlardır, yani ilahi özden az da olsa ayrı olan mükemmellikler değil de, bizim Tanrı'ya verdiğimiz "yüklemli adlar"dır (*nomina attributalia*). Babalar, "ilahi sıfat"tan değil de "ilahi isim"den bahsetmekte haklıydılar. Tanrı'nın kendisinde ne ayrı sıfatlar ne de dolayısıyla bu sıfatlar arasında bir sıra vardır; kavrayış iradeden, irade de kavrayıştan üstün değildir, çünkü onda gerçek anlamda ne kavrayış ne de irade vardır. Bütün bunlar, bizim sonuçlardan yola çıkarak ilahi öze verdiğimiz isimlerdir.

Ockhamlı William, akılcı kesinlik ölçütünü katı bir biçimde uygulayarak psikolojiyi olduğu gibi teodiseyi de altüst etmiştir. Acımasızca elediği kavramların ilki, sahip kılındığımız, herkesin söylediği tözsel ve gayri-maddi ruh olmuştur. Madem ki sezgiden başka kesin bir bilgi yoktur, bu durumda ruh hakkında sezgilerimizin bizlere bildirdiğinden başka bir şey söylememeliyiz. Fakat dıştan bir sezgi olduğu gibi içten bir sezgi de vardır ve her ikisinin bilgisi de aynı derecede kesindir. Sevinci ve hüznü, istemli eylemlerimizin ve gerçekleştirdiğimiz çeşitli akli işlemleri dolaysız deney sayesinde ve sezgisel olarak bilmekteyiz; fakat tecrübemiz bunun ötesine gitmemizi sağlamaz. Daha önce de fark ettiğimiz gibi bilgi için vazgeçilmez olduğu iddia edilen faal akıl hakkında sezgi bize hiçbir şey öğretmez; hiçbir "idrak"in (intellection) sezgisine sahip değiliz; durum böyleyse, kendisine has işlemi olan gayri-maddi bir tözün varlığını sonuç olarak çıkarmak için bu hayali işleme başvurmak yersiz olur. Hiçbir şey bu gayri-maddi tözün varlığı konusunda bize güvence vermiyorsa, bozulmaz ve ölümsüz bir töz olacak bir şekli kendimize atfetmemiz için hiçbir neden yoktur. Demek ki bu tezlerin hiçbiri, felsefi olarak ispatlanmış sayılamaz; tam tersine imanın verilerini göz önünde bulundurmadan sadece akılla yetinecek olursak, ruhun daha çok yayılmış ve bozulabilir bir şekil olduğunu savunuruz ve bedenimizin şekli olacak gayri-maddi bir ruha sahip olup olmadığımızı bile bilemeyiz; ne akıl ne tecrübe bunun varlığı konusunda bize güvence sunar: *non potest sciri evidenter Per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus.*

Aynı yöntemi temel ahlaksal ilkeler sorununa uygulayalım ve kendimize bu tür temel ilkelerin zorunlu olup olmadığını soralım. Ockham Duns Scotus gibi, fakat ondan daha mutlak bir anlamda ahlaksal yasaları Tanrı'nın salt ve basit iradesine tabi kılmıştır. Duns Scotus'un *On Emir*'in ilk iki maddesi lehine koruduğu kısıtlama G. d'Ockham'ı durdurmamıştır. Onun ve öğrencilerinin dışında sadece Descartes'in, Tanrı isteseydi ondan nefret etmenin övgüye layık bir hareket olacağını savunan tek

kişi olduğunu söyleyebiliriz. Tanrı'dan nefret etme, hırsızlık ve zina, bunları yasaklayan ilahi ilkeden dolayı kötü sayılmaktadır, fakat Tanrı'nın yasası bizlere bunları emretseydi bunlar övgüye layık davranışlar olurdu. İnsanı mükâfatlandırmak ve hatalarını cezalandırmak Tanrı için kendinde bir övünç kaynağı değildir; demek ki günahsızları yanlış yola sürükleyebilir ve günahkârları da kurtuluşa erdirebilir; onun iradesine bağlı olmayan tek bir şey bile yoktur. Ockham'ı izleyerek daha da ileri gidip onunla birlikte, Tanrı'nın kendisini insan kıldığı gibi eşek de kılabileceğini veya doğayı tahtayla ve taşla kaplayabileceğini gösterebiliriz. Böylece özleri ve tümel arketipleri ortadan kaldırdığımız andan itibaren ilahi gücün keyfiyetini sınırlayabilecek hiçbir engel kalmaz.

Ockham'ın çift boyutlu eleştirisinin şiddeti, ilkelerinin niteliklerinden çok bu ilkeleri radikal kullanım tarzında yatmaktadır; özellikle de meydana geldiği dönemde. Felsefi eleştirisi, terminist bir mantığı temel almaktaydı, fakat Abélard ondan önce bu yolu izlemişti. Onun teolojik eleştirisi, ilahi kadir-i mutlaklığın kabulünü temel almaktaydı, fakat bu da, Pierre Damiani'den beri, hatta daha evvelinden, teologlar tarafından filozoflara karşı sık sık kullanılan bir silahtı. Bu doğrudur, fakat Abélard'ın mantığı XIII. yüzyılın büyük teolojilerinden önce kendi nominalizmini geliştirmişti. Bu büyük teolojiler, kendilerini devam ettirmek için Abélard'ın etkisiyle onun bazı öğrencilerinin –örneğin Pierre Lombard– eserlerine sızmış olan nominalist teoloji unsurlarını yok etmeleri yeterli olmuştur. XIV. yüzyılda Abélard'ın felsefi duruşlarını benimsemek, onların adına Bonaventure, Aquinolu Thomas, Henri le Gand ve Duns Scotus'un teolojilerini eleştirmek ve kısacası XIII. yüzyılın büyük bir başarıyla farklı felsefi temeller üzerine inşa ettiği şeyleri yıkmak anlamına gelmekteydi. Abélard'ın terminizmi, kendisinden sonra olup bitmiş her şeyi tekrar sorgulamadan, XIV. yüzyılda yeniden canlandırılamazdı. Teolojik ilahi kadir-i mutlaklık ilkesi için de aynı şey söz konusuydu. 1277 tarihli yasaklamadan sonra bu akıma ait olduğunu söylemek, bunu, Yunan-Arap zorunlulukçuluğunun ve dolayısıyla da sınırlı bir biçimde de olsa, XIII. yüzyılın bütün Hıristiyan teolojilerinin bundan alıntıladıkları şeylerin karşısına koymak anlamına geliyordu. Bu iki eleştirinin birleşmesi, teolojiyi ve felsefeyi içerdikleri tüm Platonculuklardan –buna Aristoteles'inki de dahildir– arındırarak Hellenizmden kurtarmayı hedeflemekteydi.

Gerçekten de kadir-i mutlak bir Tanrı'nın emirlerine en iyi uyan şey, nominalist bir evrendir. Bununla beraber Ockham, Hıristiyan *Amentü*'sünün (*Credo*) bu olduğunu durmaksızın tekrarlamıştır: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. Daha önce söylediğimiz gibi bu, Tanrı'nın içinde kavrayışından ve iradesinden ayrı bir gücün

olamayacağı anlamına gelemez, çünkü bunlar sıfatlar değil de yalnızca "ilahi isimler"dir; bu iman hakikati, "güç" sıfatı, onda "akıl" ve "irade" sıfatlarından ayrılarak bunlara göre düzenlenmesi durumunda olduğu gibi içten olsa bile hiçbir şey ilahi özün etkililiğini sınırlayacak şekilde tasavvur edilmemelidir. Kuşkusuz burada Ockham, en sevdiği muhalifi Duns Scotus'a büyük bir önem vermiştir. Her ikisi de aynı tehlikeden kaçınmak istemişlerdir. Düşüncelerinde sürekli İbn Rüşt'ün salt Akıl Tanrı'sı veya İbn Sina'nın iradesi, mutlaka aklının yasasına uyan Tanrı'sı bulunmaktadır. Onların sahiplendikleri Tanrı ise hiçbir şeye, hatta idealara bile itaat etmeyen Yehova'dır. Duns Scotus, Tanrı'yı bu zorunluluktan kurtarmak için ideaları yaratılmış olarak ileri sürmeye kadar varmadan bunları mümkün olduğu kadar Tanrı'nın hâkimiyeti altına koymuştu; Ockham ise bu sorunu daha farklı çözmüştür: Onları ortadan kaldırmıştır. Demek ki burada o, İdeaları ilahi bilginin ayrıcalığı haline getiren Abélard'ı fazlasıyla geçmiştir. Ockham, tümellerin gerçekliğini Tanrı'da bile yok saymıştır. Zaten Tanrı'da İdea olmadığı için eşyada da tümel yoktur. Neden olsun ki? İdea olarak adlandırdığımız şey, Tanrı'nın meydana getirebildiği şeylerdir: *ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles.* Haklı olarak belirtildiği gibi, Ockham kelimeyi korumuş, fakat nesneyi ortadan kaldırmıştır: "Ockham, hâlâ İdeadan bahsetmektedir, fakat ona göre, Tanrı radikal bir şekilde basit olduğundan dolayı, ilahi idea diye bir şey olmadığını açıklamak tarihçiye düşmektedir; demek ki onun özü, ne Duns Scotus'ta olduğu gibi ideaların kaynağı ne de Aziz Thomas'ta olduğu gibi ideaların yeridir; burada bir anlamda Thomasçı veya Scotusçu Tanrı'nın karşısında Ockhamcı Tanrı'nın, aynı zamanda son derece basit ve tamamen aktif olan Descartes'çı Tanrı'nın kişiliği ortaya çıkmaktadır: *causa sui*. Tanrı hem verilidir hem de doğrudan bilen olarak verilidir: *ex hoc ipso Deus est Deus, Deus cognoscit omnia*" (P. Vignaux).

Tanrı'da bile özüyle eserleri arasında hiçbir akledilir zorunluluğun araya girmediği bir evren hem varoluşunda hem de idrak edilebilirliğinde radikal bir biçimde olumsaldır. Orada şeyler, düzenli ve alışıldık bir biçimde belli bir tarzda gerçekleşmektedir, fakat bu sadece bir durumdur. Olanların içinde, Tanrı başka türlü olmasını isteseydi o şekilde olamayacak hiçbir şey yoktur. Ockham'ın Yunan-Arap zorunlulukçuluğuna karşıtlığı, sorunları Tanrı'nın mutlak gücü açısından ele alan radikal bir olumsallıkçılıkta ifadesini bulmaktadır. Yunan âleminde ilk nedenler, yalnızca bir dizi aracı neden sayesinde nihai sonuçlarına ulaşırlar: İlk Muharrik, ayrı İdrakler aracılığıyla bizi etkileyebilir; Ockham'ın Hıristiyan âleminde ise *quicquid potest Deus per causam efficientem mediatam, hoc potest immediate.* Yunan âleminde sonuçların varlığı, zorunlu olarak nedenlerin varlığına bağlıdır; Ockham'ın Hıristiyan âleminde ise Tan-

rı'nın her birini diğerine ihtiyaç duymadan var edebilmesi için iki şeyin birbirinden ayrı olması yeterlidir. Böylesi bir evrende bütün olayların gerçekliği ve bunların bağları gibi görünen şeylerin üzerini sürekli olarak bir metafizik kuşku kaplar. Descartes'ın anladığı anlamda "hiperbolik" değil de, hayatın olağan gidişatını etkilemeyen tamamen spekülatif bir kuşkudur bu; çünkü geçici değildir ve Ockham'ın da bunu kaldırmaya hiç niyeti yoktur.

Duyumsal sezginin, bilimsel bilginin tek kesin temeli olduğunu daha önce söylemiştik. Bununla beraber, mutlak anlamda söyleyecek olursak, bu bilgi nesnesinin varoluşunun teminatı değildir. Bunu sağladığı sanılır, çünkü nesne genelde bu tür bir bilginin nedenidir; fakat Tanrı, belli bir sonucu ikinci nedenine hiç başvurmadan da meydana getirebilir ve bir şeyi başka bir şeyden ayrı olarak yaratabilir; demek ki varolmayan bir şey hakkında da duyumsal bir sezgiye sahip olabiliriz: *Ergo ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva, et ita notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non existentis.* Aynı ilkeler gereğince Tanrı, varolmayan nesnelerin duyumsal sezgilerine sahip olmamızı sağlayabilir. Ockham'ın, en azından bir bölümde, burada tam anlamıyla bir sezginin değil de, varolmayan bir şeyin varlığına inanmanın söz konusu olduğunu savunduğu doğrudur. Bu farkı ayırt edecek bir olanağa sahip olmadığımız için bundan dolayı bilgimizi etkileyen kuşku katsayısı azalmaz. Bunlar, filozofun değil de örneğin transsubstantiation[δ] gibi mucizelerin mümkün olduğunu korumak isteyen teologun çekinceleridir. Demek ki bunlar bilimsel ve felsefi bilgiyi doğrudan etkilememektedir, fakat Ockham, bunları bir teolog olarak ortaya koymak için nesnenin bilgiyle ve nedenin sonuçla ilişkisinin radikal bir biçimde olumsal olduğu bir felsefi bilgi ve nedensellik öğretisini geliştirmek durumunda kalmıştır.

Bu tezler, Ockhamcılığın XIV. yüzyılın düşüncesi üzerindeki çokyönlü etkisini açıklamaktadır. Bu öğreti teolojideki ifadesini, Kutsal Bilim'in kendi içine kapanmasında, kendini felsefenin yardımına başvurmadan yeterli olarak kabul etmesinde bulmuştur. Teoloji, kurtuluş için gerekli olan bütün hakikatleri içermektedir ve kurtuluş için gerekli olan bütün hakikatler de teolojik hakikatlerdir: *omnes veritates necessariae homini viatori ad aeternam beatitudinem consequendam sunt veritates theologicae.* Kuşkusuz metafizik bunların bazılarını ele alabilir, fakat teoloji Tanrı'dan *a priori* yöntemlerle bahsederken metafizik *a posteriori* yöntemlerle ve yalnızca varlıktan bahsetmektedir; bu yüzden ne teoloji, herhangi bir metafizik ispata güvenmelidir ne de

---

[δ] Kudas âyininde ekmek ve şarabın İsa'nın etine ve kanına dönüşmesini sağlayan mucize inancı –çn.

metafizik bilgi, kurtuluş için gerekli olan hakikatlerin herhangi birini ispatlamayı umut edebilir. Burada iki bilimin sonuçları arasında İbn Rüştçü tarzda bir karşıtlık söz konusu değildir; fakat bunları XIII. yüzyılda birbirine bağlayan bağlar, İbn Rüştçü etkiyle gevşeyecek, hatta ruhun ölümsüzlüğü gibi belli noktalarda tamamen kopacaktır. XIV. yüzyılda, doğal teoloji alanının kendisini basit olasılığın alanı olarak ilan ettiği her yerde Ockhamcılık bulunduğu tahmin edilecektir. Tam anlamıyla felsefede bu olasılık, çoğu zaman öylesine az bir şeye indirgenecektir ki gerçek bir şüphecilik halini teolojide ise felsefedeki bu serbestliğin bir tür telafisi gibi, gerçek bir imaniyye (*fidéisme*) halini alacaktır. Kuşkuculuk (*scepticisme*) ile imaniyye (*fidéisme*) karışımı klasiktir ve her dönemde de varolmuştur. Son olarak, Ockhamcılığın modern bilimin kaynağı olduğu zannedildiği kadar kesin bir veri olmasa da, hiçbir doğal zorunluluğa bağlı olmayan, tüm fiilî olasılıklara açık ve ivedilikle tanımlanmış özlerden yola çıkan *a priori* tümdengelimlere düşman bir Tanrı'nın mutlak kadir-i mutlaklığını destek alan radikal ampirizminin, gözlem bilimlerinin gelişmesi için elverişli bir zemin oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Ockham'ın teoloji alanındaki muazzam etkisinden bağımsız olarak, doğal teolojide olasılıkçılık, metafizik şüphecilik, o andan itibaren bilimsel özelliğe sahip araştırmalara yönelme, işte bütün bunlar, Ockam'ın biraz sonra göreceğimiz etkilerinin başlıca izleridir.

KAYNAKÇA

OCKHAM, *Super IV lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lugduni, 1945 (aynı zamanda önemli *Yüz Teolojik Söz* metnini de içerir). — *Quodlibeta septem*, Parisiis, 1487; Argentinae, 1491. — *Expositio aurea et admodum, utilis super artem veterem*, Bononiae, 1496.

KISMİ YAYINLAR. — G. Ockham, *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum, cum interpretatione Gabrielis Biel*, ed. Phil. Böhner, Schoeningh, Paderborn, 1939 (metnin devamı hazırlık aşamasındadır). — Ockham'ın öğretisinin çok yararlı bir özeti, kendisinden hemen sonra gelen öğrencilerinden biri tarafından hazırlanımştır: *Le Tractatus de pricipilis theologiae attribue a G. d'Occam*, L. BAUDRY tarafından yay., Paris, J. Vrin, 1936.

OCKHAM'IN ÖĞRETİSİ ÜZERİNE. — K. Werner, *Die scholastik des späteren Mittelalters*, cilt II ve III, Wien, 1883. — L. Kugler, *Der Begriff der Erkenninis bei Wilhem von Ockham*, Breslau, 1913. — E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenninislehre Wilhem von Ockham*, Berlin, 1927. — P. Vignaux, *Nominalisme*, art. dans Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de theol. cath.*, c. XI., kol. 748-784 (excellent) ; bkz. cilt. XI, kol. 864-903. — Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockham*, London, Sheed and Ward, 1935 (Kaynakça, s. 313-316). — S. U. Zuidema, *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententien*, Schipper, Hilversum, 1936, 2 cilt.

IV

OCKHAMCI HAREKET

Aristoteles'in otoritesine karşı aklın haklarını yeniden ele geçiren ilk felsefeleri modern felsefe olarak algılama alışkınlığına sahibiz. Tarihsel açıdan, bu ifadenin anlamı çok belirsizdir, çünkü çok sayıda ortaçağ düşünürü felsefe alanında otorite ilkesine itiraz etmiştir; Aristoteles'i izleyenler bunu otoriteden dolayı değil de akıl adına yapmaktaydılar ve gerçek otorite olarak varolan şey de, kimsenin özgürlüğünü rahatsız edemezdi, çünkü İbn Rüştçülerin dışında, bunu tıpatıp aynı biçimde yorumlamış iki filozofa rastlamamaktayız. Ockham da istisna oluşturmamıştır, çünkü o da Aristoteles'i sahiplenmişti, fakat bu kez ortaçağın bile, kendisinden hemen önce gelenlere göre "modern" diye kabul ettiği bir insanla karşı karşıyayız. Demek ki Abélard tamamen unutulmuştu.

XIV. yüzyılda eski öğretinin taraftarlarıyla yeni öğretinin taraftarlarına verilen isim, bunların arasında son derece net bir ayrım çizgisi çekildiğini düşündürmektedir. *De Praedicabilibus* [*Övülebilir Şeyler Üzerine*](II:2) adlı eserinde Albertus Magnus, *qui vocabantur nominales, qui communitatem... tantum in intellectu esse dicuntur*'lardan bahsederken geçmiş zaman kipini kullanmaktaydı; fakat burada herhalde Abélard ve öğrencilerini hedef alan ifade, nominalistlerin de az sayıda oldukları XIII. yüzyılda yaygın değildir. Ockham'dan sonra onun öğrencilerini göstermek için bu ifadeyi kullanmak kaçınılmaz olmuştur. Aziz Thomas ve Duns Scotus'un öğrencilerinin adı *reales*'di, aynı zamanda bunlara *antiqui* de denmekteydi; Ockham'ın taraftarlarının adı ise *nominales* veya *terministae*'ydi, fakat sadece Aristoteles'i terk etme iddiasında bulundukları için değil de aynı zamanda yorumlama tarzları yeni olarak algılandığı için, bunlara *moderni* de denmekteydi. Bu modern felsefe Paris Üniversitesi'nde ve özellikle Sanat Fakültesi'nde kök salacak ve gelişecekti. 25 Eylül 1339 tarihinden itibaren Ockhamlı William'ın öğretisi Paris'te yasaklanmıştır; bu kararın gerekçesi de kapalı (*conventicula*) toplantılarda incelenmesi ve öğretilmesiydi; 29 Aralık 1340 tarihinde Paris'te belli sayıda Ockhamcı ve nominalist tez yasaklanmaya başlanmıştı; bir önceki yüzyılda getirilen yasaklamalar, Aristoteles'in zaferine engel olamadığı gibi Ockham'ın öğretisine getirilen yasaklamalar da, kurucusunun ölüm tarihini izleyen yüz elli yıl boyunca bu öğretinin Paris'e yerleşmesine engel olamayacaktı.

Ockhamcılığın hızlı yayılışının kanıtı, İngiliz Fransisken Adam Woodham'ın (ölüm 1358), İngiliz Dominiken Robert Holkot'un (ölüm 1349), hatta Augustinus Tarikatının üstad-ı âzamı Riminili Gregorius'un, onun etkisinin belirgin izlerini taşımala-

rıdır. Böylesi isimleri zikrederken şunu da belirtmek gerekir ki, pek iyi bilinmeyen, son derece karmaşık ve nominalizm teriminin tanımlamaya yetmediğini bildiğimiz öğretisel bir alana girmekteyiz. Ockhamcılığın başarısı, teolojik düşüncenin ve dinsel duygunun belli şekillerini hoşnut kılmasıyla açıklanabilir; XIII. yüzyılın büyük sentezleri yüzünden bastırılmış bu biçimler, Ockhamcılıkta kendilerini haklı çıkaracak bir şeyler buluyorlardı. Felsefenin teolojide aşırıya kaçması endişesi, ünlü şahsiyetlerin de eksik olmadığı belli bir teolog ailesinde, yerleşik hale gelmiştir, fakat bunların tepkileri tamamen olumsuzlama düzeyinde kalmaya mahkûm olmuş gibi görünmektedir. Felsefeyi toptan inkâr etmek fiilen enerjik olsa bile, spekülatif açıdan zayıf bir reddetmeydi. Bununla beraber Ockhamcılık, ilahi özü doğal aklın spekülatif incelemelerine tabi tutulmaması konusunda, birbirine iyi bağlanmış ve sağlam felsefi nedenler getirmişti. En derin görünümlerinden biriyle nominalist hareket, Tanrı'nın bilgisi olarak metafiziğin yetkili sayılmasına bir tepki gibi ortaya çıkmaktadır. Ockhamcılığın, çok dindar kişilerde, serbestçe gelişmesine izin verdiği manevi, hatta mistik kaygılarla ittifak kurduğunu gördüğümüzde bu nedenle, şaşırmamak gerekir.

Ockhamcılık çok farklı, hatta beklenmedik, yine de açıklanabilir ittifaklara da açık görünüyordu. Ockham, teolojinin skolastik zırhını soyarak gerekirse kendi tarzında yorumlayarak Kilise Babaları'nı ayrıştırma hakkını kendisinde görmüştür. Aslında XIII. yüzyılın birçok teologunun zorunlu gördükleri hiçbir ayrımın Babalar'ın teolojisinde yer almadığını göstermek için çoğu zaman kendisini Babalar'ın takipçisi olarak göstermiştir. Babalara dönmek, Aziz Augustinus'u öne çıkarmaktı. Augustinusçu etki, Reform'a kadar, hatta ondan sonra da, doğrulama sorunu hakkında hiç durmayacak teolojik tartışmalarda kendisini büyük ölçüde hissettirecektir. Ockhamcılığın, tam anlamıyla felsefeden çok uzak olmayan bir düzlemde ruhun ve onun melekelerinin kimliği konusundaki Augustinusçu öğretiye –ki aslında bu öğreti hiçbir zaman tamamen terk edilmemişti– döndüğünü göreceğiz. İnsan ruhunda "birleşmiş üçlü" (*triune*) ilahi bir suretini bulma arzusu, bu psikolojiyi her zaman öne çıkarmıştı. Akıl ile iradenin işlemlerinin birliğini savunmak için buradan yola çıkılmış; hatta bazen bölünmez bir tek eylemin içinde birbirine karışmış gibi görünmüştür. C. Michalski'yle birlikte, Ockham'ın terminizminin, doğasından dolayı öğretisinin bir anlamda katalizör rolü oynamış olsa da, 1339-1347 yılların öğretisel krizinin tek kaynağı olmadığını söylemek çok doğru görünmektedir.

Şu açıktır ki Ockhamlı William'ın etkisine göre bazı eserleri sınıflandırdığımızda, bu eserlerin yazarları, Ockham'ın da etkisinde kaldığı önceki entelektüel hareketlere bağlı olduğu için tanınabilir olan öğreti ve eserlerden bahsetmekteyiz. Bazıları onun

öğrencisi olmuşlar ve olmak istemişlerdir; bunların en önemlileri, onunla aynı harekete mensup olmuşlardır. İngiliz Fransisken Adam Woodham (Goddam), Ockham'ın Oxford'da gerçekten öğrencisi olmuştur; kendisi de Londra'da ders verdikten sonra 1340 yılında Oxford'da da teoloji dersleri vermiştir. Henry d'Oyta'nın müdahaleler getirdiği *Hikmetler Üzerine Yorum* adlı eseri, *Johannes Maior* (Jean Mair) tarafından 1512 yılında Paris'te yayımlanmıştır. Adam, üstadının *Mantık*'ı için, tarihsel açıdan büyük bir önem taşıyan bir Giriş kaleme almıştır. Henry de Harclay'in, sanatlar üstadı unvanını almadan teoloji dersleri veren Oxfordlu Dominikenlere karşı mücadele verdiğini daha önce görmüştük. Demek ki burada, İbn Rüştçülerin aynı dönemde felsefeyi teolojiden ayırma eğilimine karşılık gelen teolojiyi felsefeden ayırma eğilimi bulunmaktaydı. Bununla beraber Wood, bu *Giriş*'te, çağdaşlarının mantık bahsini ihmal ettiklerinden yakınmıştır; bu da kuşkusuz iki yüzyıldan beri mantık ilminin hüküm sürdüğü bu Üniversiteler açısından yeni bir durumdu: "Bu bilimi bir kenara bırakarak (*hac scientia praetermissa*) ve bununla beraber bilimle ve eğitimle ilgilenmek isteyerek, pek çok şekilde yanılan, derslerinde çeşitli yanlışlar serpiştiren, saçmalık dolu görüşler icat eden ve tamamen akledilemez, gereksiz bir şekilde uzatılmış düzensiz ve ölçüsüz söylemler aktaran birçok kişi görmekteyiz (*cernimus namque plurimos*)." Aristoteles'ten sonra mantık öğretenler arasında Adam ilk sıraya, saygıdeğer ve karşılaştırılamaz doktoru yerleştirir: "akıllı insanın yukarıdaki ilahi ışık sayesinde bu hayatta olabileceği en yüksek deha ve insani tabiatla parlayan kardeş Ockhamlı William, Tarikatından dolayı "Mineur," [Fransisken tarikatına: "Ordre Mineur": küçük tarikat denir] fakat dehasının basiretinden ve öğretisinin hakikatinden dolayı muhteşemdir." Kendisinin de sıkılmadan eklediği gibi Ockham'ın "sultası altında" olsa da ve gördüğümüz gibi ona hayranlık duysa da, Adam, üstadının felsefe eleştirisinin alanını sınırlamış, hatta ilk nedenin birliğinin mutlak anlamda ispatlanmasının imkânsızlığına indirgemiş görünmektedir: *suaderi potest conclusio praedicta efficcacius quam opposita, licet contra protervientem non possit sufficienter demonstrari* (C. Michalski). Bu tezin hayati olduğu doğrudur, çünkü monoteizm ve dolayısıyla doğal teolojinin bütünü ona bağlıdır. *Kuramlar*'ın yazarının farklı yollardan aynı sonuca ulaştığını burada hatırlatalım. Adam'ın bahsettiği *proterviens* ise, *protervire*'in işlemindeki –yani tek bir itiraz bile kaldığı sürece herhangi bir önermeyi reddetme– *protervus*'tur. Bu kişiye daha önce Duns Scotus'un *Opus oxioniense* adlı eserinde de rastlamaktayız ve *Tartışılan Sorular*'ın dinleyicilerinin bildikleri birisi olmalıdır; bu kişinin, nominalizm tarihinde zaman geçtikçe önemi büyümektedir. Orada, sürekli tekrarlanan bir zihinsel deneyimin sembolü gibidir. Sunulan tez ne olursa olsun, *protervus* –indirgenemez olan–

söyleyecek bir şey bulabiliyorsa, demek ki henüz kesinliğe ulaşılamamıştır ve hâlâ olasılıklar bulunmaktadır.

İman ile aklın, teoloji ile felsefenin ayrılmacılığı, Cambridgeli Dominiken Robert Holkot'un (ölüm 1349) *Hikmetler Üzerine Yorum*'unda çok enerjik bir ifade bulmaktadır. Her teolog gibi o da, Teslis'in gizeminin, mantığın ihtiyaçlarıyla uzlaşmadığını fark etmiştir. Robert Holkot da, bu durumda teolojiye has ve filozofların bilmedikleri başka bir mantığın varolduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles, aynı olanın hem bir hem üç olabileceğini görememiştir, zaten *Birinci Analitikler*'de ortaya konulan kuralların çok azı bütün durumlar için geçerlidir. Hatta biri bile tüm durumlar için geçerli değildir. Fakat bu, teolojide bile olsa, akıldan ve mantıktan vazgeçilsin anlamına gelmez: *oportet ponere unam logicam fidei*; imanın bu mantığı da, ilkeleri farklı olsa da kendi tarzında aklidir: *rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali*. Robert Holkot'un felsefi aklın düzlemine göre daha üstün bir idrak edilebilirlik düzleminde geçerli, Aristotelesçi olmayan bir mantığın mümkün olduğunu tasavvur ettiğini söyleyebiliriz. Bunun, XI. yüzyılda Pierre Damiani'nin tavrına dönmek anlamına geldiği haklı olarak fark edilmişti (Bernhard Geyer) ve *de potentia Dei absoluta* savının her iki öğretide de hayati bir rol oynamış olması şaşırtıcı değildir. Holkot, Tanrı'nın iradesine ve nedenselliğine sınır tanımamaktadır. Böylece Tanrı, günahı onaylamaz; demek ki o bunu yapan değildir, fakat günah olan istemin doğrudan nedenidir; buradan da şu sonuç çıkar ki günahı işleyen değilse de onun nedenidir: *sequitur necessario quod Deus sit immediate causa peccati*. Tanrı, *voluntate beneplaciti* olarak günahın varlığını istemektedir ve *de potentia absoluta* olarak da insanın Tanrı'dan nefret etmesini emredebilir.

Bu iki ilkenin birleşmesi belki de Ockhamlı William'da olduğundan da çok Holkot'ta doğal teolojinin parçalanmasını sağlayacak güçlü bir araç oluşturur. C. Michalski'nin incelediği *Quodbilet I*'de [*Münazara I*] bunun uygulandığını görmekteyiz; açık bir önerme, yalnızca yüklem öznenin kavramında dahil olduğunda vardır; bununla beraber bütün bilgilerimiz duyumsal deneyimden elde edildiği için Tanrı kavramımız yoktur; demek ki onun hakkında hiçbir apaçık önerme oluşturamayız. Genel anlamda şunu da söyleyebiliriz ki, hiçbir filozof gayri-maddi bir varlığın varolduğunu ispat yöntemiyle kanıtlayamamıştır, çünkü duyumsal deneyimin olmamasından dolayı onun hakkında bir kavrama sahip değiliz. Bu gözlem Tanrı için geçerli olduğu gibi melekler için de geçerlidir: "filozofların kitaplarında bu tür varlıklar hakkında yazdıkları her şey, [dini] kanun koyuculardan ya da ilk atalarımızın sahip oldukları Tanrı bilgisinin kalıntılarının ve gölgesinin varolduğu seleflerinden gelmekte-

dir: *in quibus relinquebatur quoddam vestigium umbrosum cognitionis Dei a primis parentibus.*"

Böylesi bir metin, Ockhamcılığın, en sahih yönlerinden biriyle, bir anti-İbn Rüştçü teolojik tepki olduğunu göstermeye yeter. Aristoteles ve İbn Rüşt'ün kozmosu ayrı Akılları ve hareketsiz İlk Muharrik'i sayesinde bir arada durmaktadır; demek ki bu evren, ayrı tözlerin varlığının ispatlanmasının mümkünlüğü konusunda kuşku duymaya başladığımız anda yıkılmaktadır. Onların bundan bahsetme tarzları, bu konuda pek bir şey bilmediklerini göstermektedir. Aristoteles, meleklerin, semavi cisimleri hareket ettirmenin dışında neye yaradıklarını bilmez ve hareketin ezeliliğini –ki bu yanlış bir önermedir– temel alarak bunların varlığını ispatladığı için bu konuda söyledikleri bir ispat değerine sahip olamaz. Tanrı konusunda da aynı şey geçerlidir. Hiçbir filozof, *Deus* kelimesine bir Katolik'in zihninde sahip olduğu anlamı vererek *Deus est* önermesini ispatlayıcı bir şekilde kanıtlamamıştır. İnançlı insanların inandıkları Tanrı'nın sıfatları ise ispatlanamaz. Tanrı iyidir, akıllıdır, sonsuzca güçlüdür: Bütün bunlar Tanrı kavramının eksik kaldığı önermelerdir (*conceptum Dei nullus acquirit naturaliter sed tantum per doctrinam*). İbn Rüşt, Müslüman ve Yahudi olduğu kadar Hıristiyan dini yasalarını da küçümseyen bu "çirkin ve ahlaksız adam," bunu iyi bilmekteydi (*ribadus ille pessimus, Commentator Averroes, omnium legum contemplator*). Ve Kilise de bunu iyi bilmektedir, çünkü İznik Konsili'nin bizi inanmaya çağırdığı şey, Tanrı'nın yeri ve göğü yarattığıdır: Bunu ispatlamak mümkün olsaydı, buna inanmamız istenmezdi.

1341 yılından itibaren on yıl boyunca Paris'te *Hikmetler*'i yorumlayan ve 1357 yılında tarikatın üstad-ı âzamı seçilen Aziz Augustinus Keşişleri Tarikatı'ndan Riminili Gregorius (ölüm 1358), kader öğretisinden dolayı teoloji tarihinin iyi bildiği isimlerden biridir; fakat bu kişinin felsefi tavırları hakkında fazla malumata sahip değiliz. Genelde bu kişi nominalist akıma dahil edilmekte ve aslında bu hareketin etkisinde kalmış görünmektedir; fakat XIV. yüzyılda birçok kişi gibi Riminili Gregorios da Ockham'ın ilkelerinden bağımsız olarak ve kişisel nedenlerden dolayı bazı Ockhamcı sonuçları kabul etmiş olabilir. Aslında bazı ifadelerde fark edilen maddi uzlaşmaların arkasında neyin gizlendiğini aramak gerekir. Bu Aziz Augustinus Keşişi bilgiye ilişkin her konuda kendisinin Aziz Augustinus'tan başkasını tanımadığını ilan etmiştir; *qui modum nostrae cognitionis diligentius et exquisitius caeteris quorum doctrinae ad nos devenerunt investigavit.* Onun eseri, belli bir Augustinusçuluk ile nominalizm arasında oluşabilecek doğal gizli anlaşma, daha doğrusu birinden diğerine götüren gizli yolların varlığı şeklindeki tuhaf ve pek incelenmemiş bir sorunu ortaya koymaktadır. Ger-

çekten de Gregorios'un, Ockham'ın belirsiz etkisiyle açıklanması gerektiğine inandığımız bazı tezleri, Aziz Augustinus'tan alıntılarla doğrulaması ilgi çekicidir. İç ve dış sezgisel bilginin üstünlüğü üzerinde durmuş, mevcut nesnelerin sezgisinde aracı olarak türlere başvurmaktan vazgeçmiş, fakat mevcut olmayan nesnelerin temsili için bunları korumuştur. Haklı olarak belirtildiği gibi (Würsdörfer) bu tezlerde belli bir "psikolojizm" hissedilmekteyse, bu kendini skolastik dilde ifade eden bir Aziz Augustinus okurunun "psikolojizmi" değil midir? Gregorios'un bilginin ve bilimin nesnesi sorunuyla ilgili tuhaf tavrı, onu basit bir şekilde belli bir ekole bağlayarak açıklamanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. Evrensel bilginin (*notitia universalis*), gerçekleri –ki bunlar tümeller olurdu– değil de birey gruplarını gösteren işaretleri konu aldığını söylemesi –ki bu da Ockhamcılığa benzemektedir– tezini desteklemek için Aziz Augustinus'un genel kavramların oluşum tarzıyla ilgili metinlerini zikretmiştir. Gregorios, Augustinus'un arkasına gizlenen bir Ockhamcı mıdır, yoksa bazı Ockhamcı sonuçlarla yetinen bir Augustinusçu mudur? Onu, bu konuda karar verebilecek kadar tanımamaktayız. Her ne olursa olsun, bilimsel bilginin nesnesi hakkında söyledikleri, hiçbir basit sonuca varmayı sağlamamaktadır. Her Aristotelesçi için –buna Ockham da dahildir– olduğu gibi onun için de bilim, tümelle ve zorunluyla ilgilidir, fakat bilimin nesnesinin yalnızca olumsal tikelleri kapsayan dış gerçek olamayacağı sonucuna varır. Yalnızca Tanrı zorunludur; demek ki geometrinin ve fiziğin konusu dış şeyler olsaydı, bunlar bilim olmazlardı. Demek ki bilimin tasavvur edilebilecek tek nesnesi, "sonucun gösterdiği" (*significatum conclusionis*) olarak adlandırılan şeydir, ki bu da kanıta sahip zihnin onay verdiği şeydir. Bir *ens in anima* olarak bu *significatum* zihinsel bir gerçeklikten başka bir gerçekliğe sahip değildir. Demek ki bu bir anlamda bir varlık olmama hali, bir hiçliktir (*non-être*; *nihil*), fakat buradan da bilimin bir nesnesi olmadığı sonucu çıkmaz. Gregorios, bilgiye tanıdığı salt zihinsel nesneyi birkaç Augustinusçu aydınlanmaya mı dayandırmaktaydı, yoksa bunu varlık ile varlık olmayan arasında bir yerde mi bırakmaktaydı? Bu da tarihin cevapsız bıraktığı bir sorudur ya da daha doğrusu tarihin henüz sormadığı bir sorudur.

Ockhamcı hareket, Paris Üniversitesi çevresinde, en parlak taraftarlarını toplayacak ve kararlı karşı çıkışlara neden olsa da mevcudiyetini geliştirecekti. Bu karşı çıkışların ilk kurbanı, 1345'de Paris'te *Hikmetler*'i yorumlayan ve 1347 yılında 40 tezi yasaklanan Citeaux tarikatından Jean de Mirecourt olmuştur. Kendi sonuçları Ockham'ınkileriyle uyuşmasına rağmen Jean de Mirecourt, kendine has yollarla bunlara ulaşmıştır; düşüncesi de kişisel bir tarza sahiptir. İki apaçıklık türü kabul etmiştir. Birincisi tezat ilkesi olan ilk ilkenin özel apaçıklık türüdür. Düşüncenin bunu görme-

mesi veya kabul etmemesi imkânsızdır; demek ki bunun apaçıklığı yanılmazdır ve her yanılmaz apaçıklık, hepsinin ilki olarak buna katılmaktadır. İkinci apaçıklık türü, tecrübenin türüdür; o da iki dereceye ayrılır. Bunun ilki, herkesin kendi varoluşu hakkında ve dolayısıyla genel bir şeyin varoluşu hakkında sahip olduğu içsel tecrübeye tekabül eder. Aziz Augustinus'un daha önce sunduğu bir gözlemi (*Teslis Üzerine*, X:10, 14) tekrar ele alan Jean de Mirecourt, birisi kendi varoluşu hakkında kuşku duyarsa bu kuşkudan dolayı bile varolduğunu kabul etmek durumunda kalır, çünkü kuşku duyabilmek için varolmak gerekir, gözlemini yapar. Bu özel durumda tezat ilkesiyle apaçık bir tecrübenin teyidi söz konusudur; bu yüzden böylesi bir bilgi apaçık ve yanılmazdır.

Dış tecrübe konusunda aynı şey söz konusu olamayacaktır. Bu tecrübenin kendisi de, dolaysız bir şekilde apaçık diye tasavvur edilmelidir; *res ipsa extra est illa quae primo intelligitur*. Demek ki akıl ile eşya arasına türleri veya Pierre Auriol'ün gerekli kıldığı o temsilî varlıkları bile yerleştirmeye gerek yoktur. Nesne ile akıl arasına böyle bir aracıyı yerleştirirsek, onun ile akıl arasına ikinci bir aracı yerleştirmek gerekecektir ve bu böyle sonsuzca sürüp gider. Üstelik bu aracıyı nasıl tasavvur etmeliyiz? Bu ne bir töz ne de bir araz olabilir; demek ki kurmacadır. *Idolum hominis mediante quo intelligitur homo* yoktur; kısacası dış nesne, sezgisel olarak bilinir, *cognoscitur intuitive*. Bu sezgisel bilginin özelliği, apaçıklıktır, fakat burada, sadece, ilahi bir mucizeye bağlı kaldığı için ilk ilkenin apaçıklığı gibi koşulsuz olan *evidentia naturalis* söz konusudur. Buridanus'un da belirttiği gibi bilim de zaten bundan fazlasını istemez. Jean de Mirecourt, "doğal apaçıklığı," olası hatalardan çekinmeden onaylanan ve Tanrı'nın genel etkisi koşullarında ve bir mucize gerçekleştirmediği takdirde, şey gerçekte de olduğuna inandığımız gibi değilse rıza vermenin söz konusu olmadığı durum olarak tanımlar: *Evidentia naturalis est illa qua aliquis assentit aliqualiter esse sine formidine... et non est possibile, stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat, et non sit ita, sicut assentit essse.*

Bu temel ayrım, bilgilerimizi kesinlik derecesine göre sınıflamamızı sağlar. Yaratılmış akıllı bir varlık –örneğin insan– bütün apaçıklığı birinci ilkenin apaçıklığına indirgenen her şeyi mutlak bir kesinlikle bilebilir: Tanrı varsa, Tanrı vardır; veya insan varsa, hayvan vardır. Bir şeyin olduğu şey olduğunu ifade etmek gerektiği buna benzer her durumda sonuç, birinci ilkenin önermenin öznesine uygulanmasıyla apaçıktır. Dış âlemle ilgili önermelere gelince, bunlar da apaçıktır, fakat doğal diye adlandırdığımız ve ilk ilkenin koşulsuz apaçıklığı olmayan ampirik (*experientia*) apaçıklıkla apaçıktır. Bununla beraber bu apaçıklık, bizlere beyazın, siyahın, bir insanın varol-

duğunu ve belli bir nedenin belli bir sonucu meydana getirdiğini bildirmeye yeter. Bütün bu durumlarda incelenen şey göründüğü gibi olur ve doğal nedenler doğal etki gösterdikleri ve Tanrı'nın mucizevi müdahalesi olmadığı sürece başka türlü olamaz. Bütün doğal teolojimiz ve aynı zamanda dış âlem konusundaki bilimimiz de bu ikinci apaçıklık türüne sahiptir. Bu apaçıklık bunun ötesine de geçmez, çünkü Tanrı, bir hisse karşılık gelen nesne varolmadan herhangi bir hissi içimizde meydana getirebilir; fakat o buraya kadar gider, çünkü bu mucizeyi dışarıda bırakırsak, varolmayan bir şeyi algılamamız mümkün değildir. Demek ki Jean de Mirecourt, doğal bir bilimin mümkün olması için ampirik bilginin zorunlu ve yeterli tüm güvenceleri sağladığı bir evrende hareket etmektedir. Hatta algılanır âlemin, arazsız tözlerden oluşmuş olarak tasavvur edilip edilemeyeceğini bile merak etmiştir. Hıristiyan dogması olmasaydı, pek çok kişi böyle olduğunu zaten çoktandır kabul ederdi, diye düşünmüştür: *Si dicatur ulterius quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, immo credo quod nisi fides esset, jam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam* (C. Michalski).

Jean de Mirecourt'un eseri, henüz bütün sırlarını ele vermemiştir. Petrarca'nın dostu ve şansölyeleri olan Floransalı Roberto de Bardis'in yönetimindeki Paris teologları tarafından 1347 yılında yasaklanan teolojik maddeler, onun belli felsefi tezlerinin derin nedenini bu yönde aramaya davet etmektedir. İlahi iradenin rolünün üzerinde büyük ölçüde durulmuştur. *De potentia Dei absoluta* şeklindeki Ockhamcı sav burada öylesine sonuçlar vermiştir ki, kendi devrinin teologlarının dikkatini çekmiş ve öğretisinin tabi tutulduğu yasaklama ve sansürlerin çoğu buradan kaynaklanmıştır. Aziz Pierre Damiani'nin duruşuna dönen, fakat yeni bir ses getiren ifadelerle onu savunan Jean de Mirecourt, Tanrı'nın âlemi varolmamış kılabileceğini ya da daha doğrusu "Tanrı'nın âlemi hiç varolmamış kılamayacağının ne apaçık olduğunu ne de imandan ileri geldiğini" savunmuştur, buna bir de bunun tersi için de aynı şeyin söz konusu olduğunu eklemiştir, çünkü "bunun tersini savunanları ya kendileriyle çelişmeye ya imanı, tecrübelere veya ispatlanmış sonuçlara inkâr etmeye" zorlayamaz. Tabii ki "bunun yanlış olmasının imandan ileri geldiğini biliyorum" diye sonuca bağlamıştır. İmandan gelmesinin mutlaka şart olmadığını savunduğu, ama Jean de Mirecourt'un inanması gerektiğine inandığı bir tezi imandan sayan tuhaf bir teolojik İbn Rüştçü tutumdur bu. Yasaklanan beşinci önermesini yorumlarken şöyle demiştir: "Benim için Tanrı'nın âlemi hiç varolmamış kılmasının imkânsızlığı ne apaçıktır, ne açıkça ispatlanmıştır ne de imandan ileri gelmektedir"; teologumuz sadece şunu gözlemlemektedir: "Bu konudaki sonucum bana doğru geliyordu, çünkü sahip olmadığı bir

bilgiye sahipmişim gibi övünmek istemiyordum."

Jean de Mirecourt bu görüşünü gelecek olumsallıklar ve insan edimlerinin önceden belirlenmesi alanında sürdürmemiş olsaydı, bu tutumun çok ciddi sonuçları olmazdı. Her nasıl olursa olsun varolan her şey, Tanrı öyle olmasını istediği için öyledir. Bu olumsal olsa da, onun öyle olmasını gerçekleştiren Tanrı'dır ve bunu etkili bir biçimde yapmaktadır: *Qualitercumque sit, Deus vult efficaciter sic esse. Voluntas beneplaciti* ifadesini, klasik olan ilahi onay anlamında değil de *voluntas efficax Dei* anlamında kullanarak o da Holkot gibi Tanrı'nın etkili bir biçimde günahı istediği sonucuna varmıştır. Bunu açıkça ifade etmek istemese de, Jean de Mirecourt, "Tanrı'nın birisinin günahkâr olup günah işlemesini gerçekleştirdiğini ve bunu da *voluntate beneplaciti* olarak istediğini" kabul etmiştir. Kuşkusuz Tanrı kötülük yapamaz, ne de doğrudan ve tek başına kötülüğün olmasını sağlar; fakat onun *velle efficax*'ı gereğince günah işlenir, çünkü kimse Tanrı'nın günahkârın istemesini istemesi dışında günah işleyemez. Böylece Tanrı günahkâra günah işletir ve günah işleyenin o olmasını sağlar: *facit ipsum peccare et quod ipse peccet.* Holkot, iradenin iç özgürlüğünün yok olduğu üç durum bulunduğunu daha önce kabul etmişti: bunlar, iradenin, büyük acı veya sevincin şiddetine ve alışkanlığın zorbalığına pes ettiği durumlardı; Jean de Mirecourt, mucize olmadan karşı konulmayan iğvalar olduğunu kabul etmiştir; o anda sahip olduğumuz inayet ne olursa olsun, eğer bir mucize gerçekleşmezse, başkasının karısıyla ilişkiye girmek bu nedenle zina sayılmaz, *et sic de aliis peccatis.* Thomas Bradwardine'in teolojik determinizminin bu doktorlar üzerinde bir etkide bulunduğunu kabul etmek gerekir mi? Bradwardine'in eseri için öne sürülen tarihler böyle bir hipoteze izin vermektedir (C. Michalski), fakat birlikte ele alındığında bütün bu öğretilerin, bazıları belki çok eski olabilecek önceki akımların devamı olabilirler.

Jean de Mirecourt'un eseri ne kadar önemli olsa da felsefe tarihi, Nicolas d'Autrecourt'un eseriyle daha yakından ilgili gibi görünmektedir; bu kişi 1320 ve 1327 yılları arasında Sorbonne üyesi, sanat fakültesi mezunu olmuş ve teoloji doktorası yapmıştır. 25 Kasım 1347 tarihinde Paris Üniversitesi topluluğunun önünde Bernard d'Arezzo'ya yazdığı mektuplarını ve *Exigit ordo executionis* adlı risalesini halkın önünde yakmaya mahkûm edilmiştir. Nicolas d'Autrecourt'un çıkış noktası, Ockham'ınkilere benzer ilkeleri temel alan ve bunları en uç sonuçlarına götüren bir bilgi teorisidir. Mutlak anlamda kesin, tek bir bilgi türü kabul etmiştir: doğrudan apaçık olanlar. Doğrudan apaçıklık yalnızca iki durumda geçerli olabilir: deneyle saptama veya bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu beyan etme. Fakat olanın saptanması ve olanın olduğundan başka bir şey olmadığının teyidi dışında, insan için gerçek anlamda kesin

hiçbir şey yoktur. Nicolas d'Autrecourt'un öğretisinin önemi, bu öğretiyi neden ve töz fikirlerine tutarlı bir biçimde uygulamasından kaynaklanmaktadır. Ockham'ın kendisi de bu yönde oldukça ilerlemişti. Aristoteles'in insanda bulunduğunu söylediği tarzda gayri-maddi bir töz anlamında bir ruhun varlığının ona göre son derece kuşkulu bir şey olduğunu görmüştük. Ona göre hiçbir *a priori* bağ nedeni sonuca bağlamamaktadır ve yalnızca tecrübe şu veya bu olgunun sonuç ya da neden olup olmadığına karar verebilir. Nicolas d'Autrecourt, acımasız bir mantıkla bu ilkeden ileri gelen sonuçları çıkartacak ve Aristoteles'in öğretisinin ispatlanmış tek bir önerme içermediği sonucuna varacaktı.

Gerçekten de kesin bilgilerin indirgenmesi gereken ilk ilke nedir? Herkesin kabul ettiği gibi tezat ilkesidir: tezatlar aynı anda doğru olamazlar. Bu ilk ilkedir ve kendisinden önce gelen hiçbir ilke olmadığı ve kendisinin de hiçbir ilkeden sonra gelmediği şeklinde, çift anlamda ilktir. Bundan altı genel sonuç ortaya çıkar. Birinci olarak: bu ilk ilkeyi temel alan her bilginin kesinliği mutlaktır, çünkü onu yanlış kılabilecek hiçbir şeyi tasavvur edemeyiz; demek ki aklın doğal ışığıyla ispatlanan şey, mutlak olarak ispatlanmıştır ve hiçbir güç tezatların aynı anda doğru olmasını sağlayamaz. İkinci olarak: apaçıklık derecesi yoktur ve apaçık olan her şey apaçıktır. Üçüncü olarak: imanın kesinliği dışında kesin olarak sadece ilk ilke ve ondan indirgenenler vardır. Dördüncü olarak: bütün doğru kıyas sonuçları, doğrudan veya dolaylı olarak bu ilk ilkeye indirgenebilmelidir. Beşinci olarak: doğrudan ilk ilkeye indirgenen bütün sonuçlarda sonuç olan, önceliyle ya tamamen ya da kısmen aynı olmak durumundadır yoksa öncelle sonucu birlikte mümkün oldukları doğrudan apaçık olamazdı. Altıncı olarak: ilk ilkeye indirgenen her sonuçta öncel, aracıların sayısı kaç olursa olsun sonuçla ya tamamen ya da kısmen aynıdır.

Bu kuralları, nedensellik tanımına uygulayalım. Her şeyden önce bir şeyin olduğu şeyle aynı olarak bir başkasının da olduğu sonucuna varamadığımız ortaya çıkar. Bu sonuç, mutlak bir zorunlulukla gerekli olmalıdır. Çünkü ya varlığını sonuç olarak çıkardığımız şey söz konusu şeyden ayrı bir şeydir ya da aynısıdır. Aynısıysa, olanın olduğu ifadesine dönmüş oluruz; başka bir şeyse, hiçbir şey bizi bunu olumlamaya veya inkâr etmeye zorlayamaz, çünkü ilk ilkenin güvence vermediği tek konu, bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de zıttı olamayacağıdır. Dolayısıyla kesinliğin son güvencesi olan ilk ilke, bir şeyden başka bir şey çıkarsamamızı hiçbir zaman sağlamaz; buradan da şu sonuç çıkar ki nedeni sonuca bağlayan bağ ne zorunlu ne de apaçıktır. Tezat ilkesini ilk ilke olarak kabul edenler için bu sonuç kaçınılmazdır ve ne akıl yürütmeler ne de örnekler bu konuda bir şey değiştirebilir. Çünkü ya ileri sürülen ör-

nekler sonucun önceliyle tamamen veya kısmen özdeş olduğunu –bir ev vardır demek ki bir duvar vardır– varsayarlar ve bu durumda hiç kimse sonucun zorunlu olduğuna itiraz etmez, çünkü aynı şeydir; ya da sonuç aynı olandan başka olana gider ve bu durumda da sonucun tersini söylesek de kendimizle çelişmiş olmayız.

Nicolas d'Autrecourt hakkında, ortaçağın Hume'ü olduğu söylenmiştir ve bu iki ismin benzetilmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bununla birlikte, iki filozofun hangi noktalarda benzeşip, hangilerinde farklılaştıklarını iyi anlamakta yarar var. Modern bir dil kullanarak şunu söyleyebiliriz ki, her iki düşünür için nedeni sonuca bağlayan analitik bir bağ değildir. Fakat şunu da eklemek gerekir ki Nicolas d'Autrecourt, bu anlamda Hume'den çok farklı olarak, neden-sonuç ilişkisinin verili olabileceğini, hatta bunun tecrübede mükemmel bir apaçıklıkla bulunduğunu kabul etmiştir. Nicolas d'Autrecourt'un düşüncesinde kuşkuculuk olarak varolabilecek şeyin onda ilkel bir şey halinde bulunduğunu varsaymak büyük ölçüde yanlış olur. Düşüncesinin temeli ve aslında varmak istediği nokta, varoluşlar alanında yalnızca tecrübenin bize bir şeyi doğrulamaya izin verdiğidir. İşte bu yönüyle doğrudan Ockham ve ortaçağ deneyselcilik akımıyla örtüşür. Kuşkusuz deneysel olarak gözlemlenmiş varoluşlardan başka bir şeyi doğrulayamadığı için pek çok ifade onu kuşkucu bırakmıştır; fakat her zaman birisine göre kuşkucu oluruz ve Nicolas d'Autrecourt'un kuşkuculuğu da çok dirençli bir ampirizme tepkisinden ibarettir.

Nicolas d'Autrecourt'un töz fikrine ne tür bir muamele uyguladığını gördüğümüzde bunu daha açıkça fark edeceğiz. Gerçekten de töz, nedenselliğin yalnızca özel bir durumudur; bazı olgular verili olduğuna göre –bunlar cisimlerin özellikleri veya psikolojik işlemler olabilir– bunları açıklamak için hemen maddi veya manevi bir tözün varlığını varsayarız. Fakat burada, sadece, bir şeyden başka bir şeyi sonuç olarak elde etmek ile bize verilen şeyi gözlemlemek arasında seçim yapmak durumundayız. Bir şeyden başka bir şeyi sonuç olarak çıkarırsak gözlemlediğimiz iç veya dış olgulara araz adını vermemizi ve varsaydığımız ve töz adını verdiğimiz şeylerden başka nedenlerle açıklamamızı engelleyecek hiçbir şey kalmaz. Fakat böyle bir sonucun zorunlu olmadığını bilmeliyiz; bunu yapmak tezat oluşturmaz ve bunu yapmamak da tezat oluşturmaz; arazdan tözün çıkarsanması sadece bir olasılığı ifade eder. Tam tersine verilerle yetinmek istersek, deney içinde töz ile araz aynı anda veriliyse, böyle her durumda bir arazın bir tözün içinde yer aldığını söyleriz; fakat saptamadığımız bir tözde, saptanmış bir arazın var olduğu sonucuna varmak için, her araz bir tözün varlığını gerektirir ilkesini asla kullanmayız. Hiçbir şey, beş duyumuzla ve kesin deneylerle elde ettiğimiz bilginin dışında bir şey ileri sürmemize izin vermez: *nec illud*

valet ad ostendendum rem aliam esse ab objectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris.

Tözler ve nedenler için geçerli olan akıl yürütmeler, gayeler ve mükemmellik fikri için de geçerlidir. Sonuç nedenle bir olmadığı için sonuçtan yola çıkarak neden ileri sürülemeyeceği gibi, bir şeyin başka bir şeyin gayesi olduğunu da ileri süremeyiz. Bir şeyin başka bir şeyin gayesi olması veya olmaması ne zorunludur ne de tezat oluşturur. Demek ki bu alana girmeyi istememeye; girdiğimizde de her şeyi ileri sürmeye hakkımız vardır. Ereksellik için geçerli olan, şeyler arasında bulunduğu öne sürülen mükemmellik dereceleri için de geçerlidir. Bir şeyin başka bir şeyden daha mükemmel olduğunu ileri sürebilmek için iki farklı şeyi karşılaştırmak gerekir; karşılaştırdığımız iki farklı şeyse, bunlardan birinin diğerine göre daha az ya da çok mükemmel olmasında tezat yoktur. Demek ki şeyler hakkında bunların az ya da çok mükemmel olduklarını değil de, farklı olduklarını söylemek gerekir. Bunlar farklıysalar demek ki farklıdırlar ve dolayısıyla hepsi de aynı şekilde mükemmeldir. Bunların her biri olduğu gibidir ve bütünlüğün mükemmelliğine katılmak için olmaları gerektiği gibidirler ve bunları hiyerarşiye sokmak için öne sürdüğümüz değerlendirmeler, kendi kişisel tercihlerimizin keyfiliğini ifade etmekten başka bir şey yapmaz.

Böylece Nicolas d'Autrecourt, belirlenmiş bir insan bilgisinin anlayışı adına doğal teolojiyle ilgili olarak sonuçları belirleyici olacak bu tezleri ortaya koymuştur. İlk ilkenin tezat ilkesi olduğunu ileri sürdüğünde, bütün diğer bilgilerimizi bundan elde edebileceğimizi öne sürmemiştir; bu ilke bilgimizin kaynağı değildir, fakat hakikatin ölçütüdür. Bilgilerimizin kaynağı, tecrübededir ve tezat ilkesi hakikatin ölçütüyse bunun nedeni, ilk sezginin doğrudan apaçıklığını az ya da çok uzun bir aracı dizisiyle devam ettirmesidir. Bir şeyi tecrübe etmek, varolduğunu gözlemlemektir; bu şey hakkında zorlayıcı bir kesinlikle akıl yürütmek, bu şeyin olduğu şey olduğunu doğrulamaktır. Demek ki nedenselliğin doğrudan ve kesin bir bilgisi olabilir, fakat bu bilgi, nedenle sonucun birlikte varolduğunu gözlemlememizi sağlayan duyumsal deney devam ettiği sürece devam eder. Deneysel gözlem sona ulaştığında, geriye aynı koşullar tekrar sunulduğunda aynı sonuçların tekrarlanacağı olasılığından başka bir şey kalmaz. Fakat neden-sonuç ilişkisinin sadece olasılık düzeyindeki bu bilgisini elde etmek için daha önce bunun apaçık bilgisini elde etmiş olmak gerekir. Elimi ateşe yaklaştırdığımda elimin ısındığı apaçık olduğu için, elimi tekrar yaklaştırdığımda tekrar ısınacağını olası görürüm: *quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponorem, quod essem calidus.* Fakat bu sadece basit bir olasılıktır. Hadisenin ortaya çıkması için tüm gerek-

li koşullar verili bile olsa tezat ilkesi olayın tekrar gerçekleşeceğinden emin olmamıza izin vermez. Samana ateşi yaklaştırıyoruz ve hiçbir engel yok, o zaman saman yanacaktır önermesi hiç de apaçık değildir: Bu, sadece tecrübeyi temel alan bir olasılıktır.

Bu yüzden tözleri ifade ederken çok ihtiyatlı olmak durumundayız. Varlığını ileri sürebileceğimiz yegâne tözler, duyular aracılığıyla saptadıklarımız ve ruhumuzdur. Beş duyumuz, ayrıca kesin deneylerimiz sayesinde bildiğimiz nesneler ve ruhumuz dışında hiçbir tözün varlığını ileri sürmeye hakkımız yoktur. Gerçekten de başka tözler olsaydı, bunları ya akıl yürütmeden doğrudan tecrübe ya da akıl yürütme sayesinde bilirdik. Fakat bunların doğrudan sezgisine sahip olsaydık, herkes bu tözleri bilirdi ve köylüler de bunların neler olduklarını bilirlerdi. Algıladığımız şeyden yola çıkarak bunların varlığını sonuç olarak ortaya çıkarmak isteseydik, bir şeyin başka bir şeyin varoluşunda bulunduğu sonucuna varmamız gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Buradan şu sonuç çıkar ki algılanır nesneler ortaya konduktan sonra töz adı verilen bu başka şeylerin varlığına kimse apaçık sonuç olarak varamamıştır. *Ex regula supra dicta sequitur, quod nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum, essent quaedam aliae res, utpote aliae quae dicuntur substantiae.* Ve hiç kimse bu sözümona tözler hakkında hiçbir apaçık bilgiye sahip olmadıysa, demek ki şimdi de bunun olası bir bilgisine sahip olamayız, çünkü her güncel olasılık geçmiş bir apaçıklığı gerektirir. Demek ki Nicolas d'Autrecourt töz kelimesini korumuştur, çünkü bunu iç ya da dış tecrübemizin içeriğiyle özdeşleştirir; algıladığımız her şey ve hiçbir şey tözdür. Özellikle de, her araz bir tözün içinde yer alır ilkesinin uygulanışının tam bir totoloji olduğunu gayet iyi görmüştür. Arazın bu tanımını kabul edersek, doğal olarak araz olan her yerde bir töz vardır sonucu çıkar; fakat böylesi bir yöntemle rasgele her şey ispatlanabilir. Örneğin insan kelimesinin insan eşekten ayrılamaz olarak tanımlayalım, bu durumda şu apaçıklık sonuç olarak çıkar: bir insan var, demek ki bir eşek var. Nicolas d'Autrecourt, eleştirisini öylesine ileriye götürmüştür ki psikolojik melekelerin varlığını reddetmiştir. Bir idrak var, demek ki bir akıl var veya irade göstergesi var, demek ki irade var, gibi akıl yürütmeler apaçık değildir: *istae consequentiae non sunt evidentes: actus intellegendi est, ergo intellectus est; actus volendi est, argitur voluntas est.* Böylesi bir öğretinin metafizik sonuçlarının neler olduğuna bir bakalım.

Bizlere ulaşan metnin anlaşılmazlığına rağmen, Nicolas d'Autrecourt'un bu sonuçların bilincinde olduğunu ve bunların zihninde sürekli mevcut olduklarını fark etmekteyiz. Her şeyden önce böylesi bir bilgi öğretisiyle bizi Tanrı'ya götürebilecek yegâne yolları kapadığımız açıktır. Tanrı'nın varlığını nedensellik ilkesi adına ileri sü-

receğiz? Fakat bir şeyin varolmasından başka bir şeyin varlığını sonuç olarak çıkartamıyorsak, Tanrı olmasaydı âlem olmazdı sonucunu çıkartamayız. Şunu da belirtelim ki, deneysel olarak apaçık olamamış bir bilgi hiçbir zaman olası olamadığına göre, Nicolas d'Autrecourt, bir ilk nedenin varlığını bile olası diye tasavvur edemez. Dolayısıyla aşağıdaki iki önermeyi aynı şeyin iki farklı söyleniş tarzı olarak görmesine şaşırmamak gerekir: Tanrı vardır ve Tanrı yoktur. Nedensellik için doğru olan, ereksellik ve mükemmellik için de doğrudur; mükemmellik dereceleri ve sonuçtan yola çıkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlarına ulaşmak da engellenmiştir ve bu hakikat de ancak imanla açıklanabilen diğer hakikatler yığını arasında yerini alacaktır.

Aristotelesçi tözü reddeden Nicolas d'Autrecourt, artık geleneksel hale gelmiş olan madde ve ruh görüşünü derin bir değişime uğratmıştır. Bir parça ekmekte algılanır özelliklerinden başka bir şeyin var olduğunu ispatlayamayacağımız doğruysa, hadiseleri (fenomen) tözlerin ve biçimlerin müdahalesiyle açıklamamız da imkânsız hale gelmektedir. Bu yüzden Nicolas d'Autrecourt, Aristoteles'in fiziğinden kararlı bir şekilde vazgeçmiş ve Epikürcü atomculuğu benimsemiştir. Doğada tek bir hareket türü vardır, bu da lokal harekettir. Cisimlerin üremesi ve yokoluşu, farklı şekillerin aynı öznede birbirini izlemesini değil de, sadece atomların bazı cisimleri oluşturacak şekilde birleşmesini ve bu cisimler bozulduğunda dağılmasını gerektirmektedir. Işığın kendisi de ışınlı cisimlerin mevcudiyetinin belirlediği cismani bir hareketle açıklanır ve genelde zannedildiğinin tersine bir yerden diğerine nakli belli bir zaman gerektirmektedir. Ruha gelince, akıl adını verdiğimiz belli bir tinden ve duyu adını verdiğimiz başka bir tinden oluşmaktadır. İnsan bedenini oluşturan atomlar dağılınca, akıl ve duyu varolmaya devam etmektedir. Demek ki ölümsüzlük güvence altındadır; hatta iyileri ve kötüleri bekleyen cezalar ve mükâfatlar da vardır, fakat bunları şu şekilde tasavvur etmek gerekir: İyi kişide akıl ve duyu mükemmel durumdadır; kötü ve adaletsiz kişide ise bunlar kötü durumdadırlar. Demek ki şunu kabul etmek gerekir ki, adil kişinin duyusu ve aklı, onun bedenini oluşturan aynı atom bileşimiyle yeniden bütünleştiklerinde aynı mükemmellik haline sonsuz misliyle yeniden kavuşurlar. Çünkü beden sonsuz kez tekrar birleşip tekrar dağılacaktır. Tam tersine kötü birisinin ruhu bedenine kavuştuğunda, bedenini bıraktığı andaki kötü durumda bulacaktır. Belki iyi kişinin iki tininin –yani aklı ve duyusu– bedeninden ayrıldığında derhal daha mükemmel atomlardan müteşekkil bir bedenle birleşeceklerini varsayabiliriz. Bu öğretiler kimseyi şaşırtmamalıdır, çünkü ne kadar şaşırtıcı görünseler de uzun zaman inanılmış olan başka varsayımlara göre gerçekleşme ihtimalleri daha yüksektir. Belki de başka bir öğreti, bu öğretiyi inanılmaz kılacaktır. Böylece bekler-

ken Mesih'in yasasını benimseyelim ve mükâfatlarla cezaların kutsal yasanın söylediği gibi olacağına inanalım.

Mahkûmiyet senedinin *excusationem vulpinam* diye adlandırdığı bu hile, akıl ve iman ilişkisi sorununa gelince bize İbn Rüşt'e yakın bir Nicolas d'Autrecourt'u göstermektedir. Ockham ispatlayıcı kesinliklerin eksik olduğu durumlarda iman hakikatlerinin lehine olasılıklar olduğunu kabul etmekteydi. Nicolas d'Autrecourt, bu olasılıklardan vazgeçerek eşgüdüm içine sokmayı reddettiği iki sistemi yan yana koymak durumunda kaldığını görmekteydi. Bu öğretiler, ortaçağ düşünürlerinin Aristoteles'ten kurtulmak için dışarıdan yardıma ihtiyaç duymadıklarını ispatlamaktadır; bu olayın XVI. yüzyılda gerçekleştiğini ileri sürmek için gösterilen açıklamalar, XIV. yüzyılda Aristoteles'in yargılanıp yasaklanması olgusu karşısında boşa düşmektedir. Felsefi spekülasyonun özgürleşmesi Ockhamlı William'dan beri tamamlanmış; Nicolas d'Autrecourt'la birlikte tamamen kendisinin bilincine varmıştır. Aristoteles'in bütün felsefesi tözlerin varlığını ve bunları biliyor olmamızı varsaymaktadır; madem ki bu temel tez yanlıştır, bu durumda şu sonuç çıkar: "Aristoteles'in bütün metafiziğinde ve doğal felsefesinde iki, hatta tek bir kesin sonuç yoktur." Felsefenin bu sefaletinin ilacı, çözülmez sorunlardan yüz çevirip deneye dönmektir ve burada bu öğretinin gerçek özelliği açıkça görünmektedir.

Ortaya çıktıkları dönem hangisi olursa olsun bütün pozitif ve eleştirel zihniyetler gibi Nicolas d'Autrecourt, bilgiyi daha iyi temellendirmek için onu sınırlandırmak istemektedir. Sanki en hâkim kaygılarından biri kuşkuculuğa düşmemek değilmiş gibi, onun kuşkuculuğundan bahsedilmiştir. Ockham'la birlikte sezgisel bilgiyi, yani doğrudan deneyi bütün kesinliklerimizin kaynağına yerleştirerek, hiçbir kuşkusunun asla sarsmayacağı az sayıda bilgiden en azından emindir. Deneyin ve yalnızca deneyin varoluşlara varmamızı sağladığını kabul edersek, en azından beş duyumuzun ve psikolojik hallerimizin nesnelerinden emin oluruz; tam tersine gördüğümüz şeyin varolduğunu ve varolmayanın görülmediğini ileri sürmek istemezsek bu durumda dış dünyanın, hatta kendimizin varlığından bile emin olamayız. Nihayetinde de akademisyenlerin kuşkuculuğuna varırız. "Bu tür saçmalıklara düşmemek için, Sorbonne'daki tartışmalarımda beş duyunun ve psikolojik hallerimin nesnesi hakkında apaçık bir kesinliğe sahip olduğumu savunmuşumdur" diye sonuca bağlamıştır.

Demek ki deneyselcilik (*experimentalisme*) kuşkuculuğa karşı tek güvenli sığınaktır ve bizi buna götüren de aksine buna karşı olan tavırdır. Hepsinin en kesini olan ilk fiili hakikatlerden kuşku duyup da, bir ilk muharrikin varlığı veya buna benzer şeyler kadar gizli sonuçların kesin olduklarını nasıl ilan edebiliriz? Demek ki kitapla-

ra güvenmek için eşyadan yüz çevirmişizdir. Kuşkusuz doğal olgularla ilgili olarak sahip olabileceğimiz kesinlikler çok az şeydir, oysa insanlar Aristoteles ve İbn Rüşt'ü anlamaya çalışacak yerde akıllarını eşyayı anlamak için kullansalar bu az bilgiyi tez vakitte elde edebilirler: *illa tamen modica certitudo potest in brevi haberi tempore, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum Aristotelis et Commentatoris.* "Eşyanın bilgisi doğal görünümlerden yola çıkarak tez vakitte elde edilebileceği gibi bazı kişilerin Aristoteles ve İbn Rüşt'ü yaşlılıklarına kadar incelemeleri, bu mantık için ahlak sorunlarından ve kamu iyiliği kaygısından vazgeçmeleri şaşırtıcıdır ve hakikat dostlarından biri bu uykucuları uykularından uyandırmak için borazan çaldığında buna gücenmekte ve bir anlamda bu kişiye karşı ölesiye savaş açmak için silah başına koşmaktadırlar." Bunlar sadece XVI. yüzyılın favori temalarından biri değil, XVI. yüzyılın bizzat rengidir ve zaman zaman Nicolas d'Autrecourt'un metni bunların habercisi gibidir.

Ockham'ın etkisine genelde bağlanan eserlerin kendi aralarında ne kadar farklılık arz ettiklerin bu öğretiden daha iyi hiçbir şey gösteremez. Nicolas d'Autrecourt'un savunduğu tezleri Venerabilis Inceptor'un (Ockhamlı William) metinlerinde aramak beyhude çabadır ve bunların kendi tezlerinden türediğini kabul ettiğini gösteren hiçbir delil yoktur. Hatta bunların ondan türediği kesin bile değil, çünkü Ockham'ın eseri olmasaydı Nicolas d'Autrecourt'un eserinin, aşağı yukarı olduğu şekliyle doğmayacağını ispatlayabilecek hiçbir şey yoktur. Bu gözlem, hâlâ az bilinen ve Ockham'ın çok etrafına toparlanan –ki bazı noktalarda öylesine onun tezlerine benzemektedirler ki ondan türemiş gibi görünmektedirler, fakat buna sadece yol alırken yardım aramak için ve gelgitlerde bulunduğu için ona başvurmaktadırlar– başka öğretiler için de geçerlidir. Bunları birbirine benzer kılan şey, bunların hepsinin bilinçli veya bilinçsiz olarak, radikal bir ampirizmin sınavına ve tek kuralın benzerlik ilkesi olan *a priori* bir eleştiriye tabi tuttukları Aristotelesçi doğa ve âlem görüşünü dağıtmaya çalışmış olmalarıdır. Aristoteles öğretisini Parmenides'in ilkesinden *a priori* çıkartmadığı için bu sınava karşı koyması mümkün değildi. Bu yüzden öğretisinin onların eleştirisi altında yıprandığını görmekteyiz, o böylece yok olduktan sonra, bu öğretilerin her biri, kendilerine sunulan çeşitli açık yollardan birine yönelmektedir. Jean de Mirecourt, arazdan yoksun bir töz âlemiyle yetinirdi; Nicolas d'Autrecourt, Aristoteles'in hiçbir zaman bu ünlü tözlerin varlığını ispatlayamadığını düşünmekteydi ve kendisi de Demokrites'in yenilenmiş atomcu –buna ebedi tekerrür yasası dahildir– macerasına doğru koşmaktaydı; birini Oresme'nin (ölüm 1382) yaptığı alıntılar sayesinde Richard Billingham adında birinin kaleme aldığı bir *Hikmetler Üzerine*

Yorum eserinin varlığını bilmekteyiz; bu kişi bütün tözlerin varlığını olasılıklar sınıfına atmıştır. Bunu yapmak için, Aristoteles tarafından kabul edilmiş, töze yalnızca arazlar sayesinde vardığımız olgusundan yola çıkması yeterliydi. Bu da, adeta buna asla ulaşmayız ve dolayısıyla bunların varolduklarını söylememiz için hiçbir neden yoktur, anlamına gelir. Bununla beraber algılanır denilen töz için geçerli olan şey, herkesin hakkında tecrübe sahip olmadığımız konusunda hemfikir olduğu ayrı Tözler için daha da geçerlidir. Billingham'a göre, der Oresme, *nec pus sentitur substantia quam motor coeli*; ve bu kez bir gruptan bahseder gibi çoğul eki kullanarak şunu ekler: *Et ideo dicunt quod non est simpliciter evidens aliquam substantiam esse, immo solum probabile*. Ockham etkisine herhangi bir şey borçlu olup olmadığı konusunda hiçbir şey bilmediğimiz duyumcu bir ampirizmle karşı karşıyayız. Pierre de Candie ve Jean de Bâle (1389 yılında Lombez piskoposu) tarafından zikredilen Fransisken Pierre Brinkel, daha da bilgilendirici bir örnektir, çünkü ona ait ve *suppositio* öğretisi Ockham'ınkiyle uzlaşmayan *Logica* [*Mantık*] adlı bir esere sahibiz (C. Michalski); bu kişi, sonlu sonuçlardan sonsuz bir neden çıkarsanması imkânsız olduğu için, sonuçlardan yola çıkarak Tanrı'nın ispatlanamayacağını savunmuştur. Ochamcılığa bağlı sayacak yerde Brinkel'in Scotusçu bir eleştirel zihniyetin uzantısında *Kuramlar*'ı geliştirdiğini varsayarsak, Tanrı'nın sonsuzluğuna yapılan bu vurguyu daha rahat açıklayabiliriz. Tarihin gelişmesi, XIV. yüzyılın eleştirel felsefelerini sonuçlarının benzerliklerine göre gruplamak yerine saiklerinin çeşitliliğine göre ayırt etmek yönünde şekillenecektir.

Paris Üniversitesi'nde Béthuneli Johannes Buridanus, –ki uzun kariyeri ve kişisel değeri Fransa ve dış ülkelerde etkisini yeterince açıklar– terminist harekete egemen görünmektedir. 1328'de Paris Üniversitesi'nin rektörü olmuştur ve 1340 yılında tekrar bu makama atanmıştır; 1358'de, hatta 1366'da hâlâ orada faaliyet gösterdiğini görmekteyiz; bu noktadan sonra da tarihten kaybolup efsaneye veya daha doğrusu Villon ve başkalarının yankısı olacağı efsanelere karışmıştır. Bu kişi bir mantıkçıydı ve Pierre d'Espagne'ın *Summulae*'leriyle birlikte, Köln'ün Sanat Fakültesi'nde okunması gereken yazarlar programına 1398 yılında dahil edilme şerefine nail olmuş *Summulae logecae* adlı eserin yazarıydı. Onun yazılı eseri bir sanat fakültesi mezununun eseridir: *Fizik*, *Ruh Üzerine*, *Metafizik*, *Etik* ve *Politik* üzerine Sorular; C. Michalski'nin yakında zamanda yaptığı araştırmalara göre onun da Ockahm'ın etkisinde kalmış –fakat bunun bilincinde olan– bir sanat fakültesi mezunu olduğunu ekleyebiliriz. 29 Aralık 1340 tarihinde, yani ikinci rektörlük yılında, Ockham'ın birkaç tezinin öğretilmesini yasaklayan bir kararname imzalayan hoca grubuna dahildir ve biraz sonra göreceğimiz gibi, pek çok sorun hakkında kendi kişisel cevaplarına sahipti.

Aristoteles için olduğu gibi Buridanus için de her bilim birliğini, nesnesinin ya da daha doğrusu ortaçağ dilinde ilgili olduğu konunun birliğine borçludur; fakat bu konu bir terimdir (terminus). Mantığın konusu olan terim tümeldir; geometri ve metafizik sırasıyla büyüklük ve varlık konularını incelerler. Ockham'la birlikte Buridanus, terimi şöyle tanımlamaktadır: söylem içinde belli bir nesnenin yerini tutan (*supponit pro*) bir kelime; fakat Ockhamcı mantıksal *suppositiones* sınıflandırmasını, Ockham için kelimenin sadece genel tür kavramı anlamına geldiği duruma işaret eden (örneğin *insan bir türdür*) *suppositio simplex* ifadesini iptal ederek değiştirmiştir ve bunun yerine Ockham'da terimin işaret ettiği kelimenin anlamına geldiği duruma (örneğin *insan bir kelimedir*) karşılık gelen *suppositio materialis*'i koymuştur.

Buradan da terimlerin ve bunların anlam değerlerinin yeniden düzenlenmesi sonucu çıkar; anlam değerinin ve anlama geldiği henüz açıkça ortaya konmamıştır, fakat Buridanus'un nominalizminin bu son döneme kadar sanıldığı kadar saf olup olmadığını kendimize sormamıza izin vermektedir. *Essentia*'nın büyük bir rol oynadığı dili bazen İbn Sina'nın dilini hatırlatmaktadır. Tek ve aynı öz –örneğin Sokrates'in özü– iki farklı kavramla tasavvur edilebilir: biri birçok kişide farksız olan diğeri de bunlardan birine uygun düşer. İlk kavram cinsi, cins isimle, ikincisi de özel isimle gösterilir. Ad ister cins isim olsun ister özel isim olsun bu ad ilk niyet adıdır (*nomen primae intentionis*) yani Aristoteles'in diline göre aklın basit bir kavramını değil de gerçek bir varlığı gösterir. Buridanus'un kendisinin de söylediği gibi insan, at, Sokrates, beyaz, vs., bir "ilk niyet" isimleridir, bunların arasındaki tek fark özel isim bireyi somut özne (*individuum pro subjecto*) olarak gösterirken cins isim bireyi şekli dahilinde (*individuum pro forma*) gösterir. Cins isim ve özel isim, aynı gerçeği iki farklı yönüyle göstermektedir.

Tam tersine düşünce nesnesi olarak, birey olarak bireyi veya şekli dahilinde bireyi –örneğin insan şeyi– değil de cins isimlere ve onların ifade ettikleri kavramlara özgü bir hal olarak çok sayıdaki bireysel öznenin farksızlığını aldığımızda, farklı bir düzene geçmiş oluruz. Bu andan itibaren düşüncemiz somut gerçeği (Sokrates, bu insan) değil de, bir türü veya cinsi, yani bir tümeli konu almaktadır. Bu tümel de iki tarzda algılanabilir. Çünkü ilk önce tümel bir tarzla gerçek şeyleri –ki bunlar türün içinde bulunan bireylerdir– gösteren gibi görünmektedir; fakat bunu, aynı zamanda bizim insan kavramımızın insanları algıladığı tümel tarzın kendisinin göstereni –yani ifade ettiği öznelerin yerine geçen tümel (*universale pro subjecto*) değil de tümelliği içinde ele alınan tümel (*universale pro forma*)– olarak anlayabiliriz. Bu da kuşkusuz 1328 ile 1358 yılları arasında Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde mantık sınavların-

dan geçebilmek için bilinmesi gereken bir ayrımdı.

Bu şekilde anlaşılan mantık, Aristoteles'in istediği gibi, kavramların kavramlarını veya ikinci niyet düzeyinin kavramlarını konu almaktaydı, fakat bilimin kendisi, birinci dereceden kavramları, yani kendi içlerinde veya şekilleri içinde bireyleri gösteren kavramları konu edinmekteydi. Gerçek bilgi düzeninde bütün kategoriler sonuçta farklı yönleriyle belirledikleri gerçek eşyayı göstermektedir. Bu ilişki kategorisi için de doğrudur: "Sokrates'in babalığı" ve "Sokrates babadır" ya da "Sokrates'in benzerliği" ve "Sokrates Platon'a benzerdir," bütün bu ifadelerde *babalık*, *baba*, *benzerlik* ve *benzerdir* kelimeleri çeşitli ilişkiler içinde ele alınan Sokrates'in olduğu şeyden başka bir şey değildir.

Demek ki bilim her zaman somut özneleri konu alır ve bunları birinci ilkenin ışığında inceler, fakat kendisini bunlardan çıkarsaması doğru değildir. Tezat ilkesi, kendisi de ilke rolü oynayan algılanır tecrübenin sunduğu bütün gerçeğe uygulanır. Bu yüzden Buridanus, Nicolas d'Autrecourt'un sonuçlarını veya kendisinin de çok güzel bir şekilde söylediği gibi, "herhangi bir özne için *est* fiili kullanıldığı herhangi bir sonucun ispatlanmasının mutlak anlamda imkânsız olduğu"nu düşünenleri reddetmiştir. Bu tezi savunanlar, *est* teriminden daha apaçık bir ara terim olmadığı için tek bir ilke sayesinde bir şeyin olduğunun ispatlanabileceğini reddetmektedirler. Bu tür her girişim kanıtlanması gereken savları kendiliğinden kanıtlanmış saymak anlamına gelir; örneğin: *b* vardır, ama *a*, *b*'dir, demek ki *a* vardır. Bunun aslında ispatlanması gereken şeyi başka bir şekilde sunmak olduğunu söylüyorlar. Bunların sonuçları, kendilerinin de gerekli gördükleri gibi bütün ispatlar ilk ilkenin apaçıklığına indirgenmesi gerekseydi doğru olurdu. Fakat bu doğru değildir, çünkü ispatlarımızın birçok ilkesini, duyumda, bellekte veya birikmiş duyumların sonucu olan tecrübede buluruz. İlk ilkenin bir şeyin varolduğunu ispatlamaya tek başına yetmese de, başka bir şeyden hareketle bir şeyi ispatlamayı sağladığını ekleyelim: İnsan kalpsiz varolamaz, fakat bu insan var, demek ki kalbi de var. Akıl yürütmenin sonuca varıcı olması için insanın kalpsiz yaşayamayacağını ispatlamak yeterlidir. Aristoteles de buna benzer akıl yürütmeler sayesinde ilk ilkenin nedenini veya heyûlanın nedeninin varlığını ispatlamıştır ve bütün gerçek bilgimiz bundan oluşmaktadır.

Böylesi bir tutumun Buridanus'un doğal felsefe sorunlarına duyduğu ilgiyle uzlaştığını bilmekteyiz. Yine burada bu işe kendisinden önce, hatta kişisel düşünceleri ve yöntemi kendisini çok ileriye götüren Ockham'dan önce başlanılmıştı. Zorunlu olmayan varlıkları çoğaltmamak gerektiği için Venerabilis Inceptor (Ockhamlı William), semavi cisimlere ve yeryüzü cisimlerine tek bir madde tanımıştı; bütün ol-

gular tek bir ilkeyle olduğu gibi iki ilkeyle de açıklandığı için birini varsaymaya hakkımız vardır. Evrensel kabul gören cisimlerin hareketi öğretisini eleştirmesine yol açan şey, olguları mümkün olduğu kadar basit bir tarzda sunma kaygısıydı. Aristoteles'e göre, her hareket eden şey, bu şeyden ayrı bir muharriki varsayar. Doğal bir hareket söz konusuysa cismin bizzat şekli bunun hareketini açıklar; şiddetli, yani bu hareket eden cisme dışarıdan dayatılmış bir hareket söz konusuysa durum daha karmaşıktır ve olguyu açıklamak da daha güçtür. Doğal bir hareketin zaman içinde uzamasını ve belli bir süreye sahip olmasını rahatlıkla anlarız, çünkü hareketin nedeni, hareket eden cismin içinden gelir ve hareketini koruması için her zaman mevcuttur; bu da, doğal olarak ağır olduğu için düşen taşın veya doğal olarak hafif olduğu için yükselen ateşin durumudur. Fakat fırlattığımız için yükselen taşın durumu gibi şiddetli bir hareket söz konusuysa, taşı atanın elinden çıktıktan sonra taşın devamlı hareketini anlayamamaktayız. Çünkü taş elden ayrıldığı andan itibaren onun üzerinde etkide bulunan şiddetli muharrik etkilemeyi bırakmıştır ve doğal hareketinin ters yönünde hareket ettiği için hiçbir şey onun neden hareket etmeye devam ettiğini açıklayamamaktadır. İşte Aristoteles bu sorunu çözmek için hareket eden cismin zorunlu olarak daha ileriye fırlatılmasını sağlayan çevredeki havanın hareketini hayal etmiştir. El taşı fırlattığında, aynı zamanda onu çevreleyen havayı da hareket ettirir, bu şekilde sarsılan hava bir sonraki havayı sarsar ve bu da daha ilerideki bir havayı sarsar, havanın bu parçalarının her biri kendileriyle birlikte hareket halinde olan cismi sürükler. Aslında Aristoteles, havada, muharrikinden ayrı hareket eden bir cismin hareketinin devamını açıklamasını sağlayacak kesintisiz bir ortam aramıştır.

Ockhamlı William, hareketin bu açıklamasına çok açık bir şekilde karşı çıkmıştır ve onun sunduğu çözüm ise öylesine basittir ki kendi öğrencileri bile bazen buna bağlı kalmaya cesaret edememişlerdir. Bir cismin hareketinin nedeninin ona hareket veren cisimde kalmadığı açıktır; cismi harekete geçiren organı veya makineyi yok edelim, harekete geçen cisim yine hareket etmeye devam eder. Muharrik tarafından sarsılan havanın hareket eden cismi hâlâ ileriye doğru ittiğini savunamayız, çünkü iki okçu birbirine ok attıklarında ve bu iki ok karşılaştığında, bu noktada aynı havanın ters yönlerde hareket ettiğini varsaymak gerekecektir. Son olarak hareketin nedeni, hareket eden cisme içkin bir *nitelik* değildir, çünkü bu hipotezde hareket halindeki cisimlere atfedilen nitelik, yalnızca onu hareket ettiren cisimden ona gelebilir. Elimi usulca uzattığım bir taş hareketsiz kalmaya devam eder; demek ki elimden hiçbir nitelik kazanmamıştır. Elimi bir anda uzatırsam taş hareket edecektir, fakat sınırlı hareketin meydana getirebileceği tek tasavvur edilebilir sonuç, muharrik ile hareket eden

cismi temasa geçirmektir ve bu basit hareketten herhangi bir niteliğin nasıl doğduğunu göremeyiz. Sorunun en kesin ve basit çözümü, hareket halinde olan bir cismin hareket halinde olduğu için hareket ettiğini ve hareket eden cisimden ayrı başka bir muharrikin olmadığını varsaymaktır. Böylece Ockhamlı William atalet kavramını, hatta belki de yasasını hissetmiştir ve hareket eden her şeyin başkası tarafından hareket ettirildiği şeklindeki ilke adına Tanrı'nın varlığını ispatlamayı reddederken, bir cismin kendiliğinden hareket edebileceğini savunmak gibi derinlemesine fiziki bir nedeni vardı. Hareket verildiğinde ve ebedi olduğunda bunun devamını açıklamak için hareketten başka bir şeye başvurmaya gerek yoktur.

Johannes Buridanus mantıkta özlere sadık kaldığı gibi hareket eden cisme içkin bir nitelik veya şekil kavramından tamamen vazgeçmek istememiştir, belki de açıklanması gereken fiziksel gerçekliğin daha canlı bir hissi bu görünürdeki çekingenliğinin gerçek nedenidir. Aristoteles'in bir Yunanlı yorumcusunun –Ioannes Philopon– Aristoteles'in kendisine karşı savunduğu eski bir kavramı alarak, hareket eden cisimdeki hareketin devam etmesini muharrikin hareket ettirilmiş cisme verdiği bir çeşit atılımla –*impetus*– açıklamıştır. Havanın hareketi koruduğunu öne sürmek gerçekten de bir saçmalıktır ve tecrübe de bunu kanıtlamıştır; çünkü böylesi bir açıklama, bir topacı çevredeki havadan bir kumaş parçasıyla izole ettiğimizde bile neden tek başına hareket ettiğini ve çevirmeyi bıraktığımız bir değirmentaşının dönmeyi neden bırakmadığını anlamamızı sağlamaz. Öte yandan yük örtüsüyle üzeri örtülmüş saman yüklü bir gemi varsayalım ve aniden kürek çekmeyi bıraktığımızı, aniden yük örtüsünü ve dolayısıyla çevredeki havayı kaldırdığımızı düşünelim, yukarıdaki ilke doğruysa gemi hareket etmeyi durdurmalı veya havanın samanları öne doğru sürüklediğini görmeliyiz; fakat gemi uzun bir süre daha ilerlemeye devam eder ve samanlar da havanın direncinden dolayı geriye doğru sürüklenirler; demek ki geminin hareketini devam ettiren havanın hareketi değildir.

Buridanus sorunu çözmek için şu hipotezi sunmuştur: muharrik cismi hareket ettirdiği anda ona belli bir atılım vermektedir; bu atılım veya *impetus*, hem muharrikin cismi hareket ettirdiği hıza hem de bu hareketi alan cismin kütlesine orantılıdır. Harekete karşı gelen havanın ve yerçekiminin direncinin üstün geleceği ana kadar hareket eden cismin hareketini devam ettiren bu atılımdır. Demek ki cisme kazandırılan atılım, sürekli olarak zayıflamaktadır, taşın hareketi sürekli yavaşlar ve sonunda onu tekrar doğal ortamına düşürten yerçekimine yenik düşer. Bu açıklama, Aristoteles'in açıklayamadığı birçok olguyu ortaya koymaktadır. Neden bir taşı bir tüye göre daha uzağa atabileceğimizi anlamamızı sağlamaktadır; gerçekten de yoğun olan bir

cisim, az hacimde çok madde içerebilen cisimdir (*sub pauca magnitude seu quantitate*) ve bir cismin alabileceği atılım cismin yoğunluğuyla orantılıdır. Böylece çakılların doğal düşüşlerinin neden sürekli hız kazandığını anlamaktayız. Gerçekten de hareketin başlangıcında yalnızca yerçekimi cismi hareket ettirir, fakat onu harekete geçirmeye başladığı andan itibaren ağır cisme belli bir atılım kazandırır, bu atılım yerçekimiyle birlikte cismi etkiler ve hareket hızlanır; fakat hareket hızlandıkça atılım da güçlenir; demek bir cismin doğal düşüşü, sürekli hızlanan bir harekete göre gerçekleşmelidir. Bu açıklamayı genelleştirirsek, astronomik kavramlarımızı büyük ölçüde basitleştirecektir ve Kilwardby'nin de aynı ilkeden yola çıkarak daha önce ortaya koyduğu gibi, gökteki kürelerin hareketini sürdürmekle mükellef Akıllar tamamen gereksizleşecektir. Tanrı'nın semavi kürelere, yaratıldıkları anda belli bir *impetus* bahşettiğini, her şeye gösterdiği katılımla bunu koruduğunu ve bu ilk atılıma içten veya dıştan hiçbir direnişin karşı koymadığını varsayarsak, semavi kürelerin kendiliğinden hareket etmeye devam etmemesi için hiçbir neden yoktur. Sonunda Buridanus şöyle bağlar: "Bütün bunları kesin olarak ileri sürmüyorum, sadece Teolog Beylerden bunların nasıl gerçekleşebileceklerini bana açıklamalarını diliyorum."

Buridanus'un bir cismin hareketlerini tanımlayan temel verileri nasıl net bir biçimde tasavvur ettiğini görmekteyiz. Kullandığı ifadeler bazen öylesine ayrıntılı olur ki, insan bu ifadelerin yerine bunlara karşılık gelen cebir formüllerini geçirmekten kendini güçlükle alıkoyar: "Bir şeyler atan kişi, hafif bir odun parçasıyla ağır bir demir parçasını aynı hızla hareket ettirirse –bu iki parçanın aynı hacim ve şekle sahip olduklarını da kabul edelim– demir parçası, kendisine verilen atılım daha yoğun olduğu için daha ileriye gider." Johannes Buridanus, Galileo'daki *impeto* ve Descartes'daki *hareket miktarı* kavramlarına çok yaklaşmıştır.

Bu derece kesin teorilerin yazarının ününü Jeanne de Navarre'la yaşadığı hayali aşklarına ve yazılarının hiçbir yerinde rastlamadığımız ünlü eşeğe borçlu olmasını fark etmek şaşırtıcıda gelse, filozof için hoş bir durumdur. Buridanus'un öğretileri ünlü değilse bile, çok verimli olmuşlardır. Üstada layık bir öğrencisi tarafından derlenen öğretileri çeşitli Aristotelesçilikler arasında kendisine bir yol açacak ve Galileo'ya kadar varacaktı. Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi'nin laik hocası. XIV. yüzyılın ortasında modern dinamiğin temellerini sezinlemişti.

Deneysel hareketin genişliği ve derinliği, Johannes Buridanus'un öğrencisi Albert de Saxe'da bunu incelediğimizde daha da açık hale gelmektedir. Albert de Helmstedt veya Ricmestorp, Albertutius veya Albertus Parvus adlarıyla anılan bu filozof, Paris Üniversitesi'nde eğitim görmüş ve ders vermiştir. 1357 yılında bu üniversitenin rektö-

rü olmuştur, 1362 yılında yine bu makamda görünmektedir; 1365 yılında yeni kurulan Viyana Üniversitesi'nin birinci rektörü olmuştur; 1366'da Halberstadt piskoposluğuna atanmış ve 1390 yılında ölmüştür. Mantık, fizik, matematik ve ahlakla ilgili çok sayıda eseri günümüze ulaşan Albert de Saxe, "şanlı Paris sanatlar fakültesinin saygıdeğer üstatlarına" bağlılığını açıkça ifade etmiştir. *De coelo et mundo* yorumunda yer alan öğretileri kendisine onların öğrettiğini bizlere haber verir. Gerçekten de onun kaleminde *impetus* teorisini ve bunun semavi kürelerin hareketi sorununa uygulamasını bulmaktayız; fakat Albert de Saxe'ın en çok geliştirdiği ve son derece ilgi çekici olan yeni görüşler arasında ilk sıraya yerçekimi teorisini koymak gerekir. Johannes Buridanus'un kesin bir tanım vermeden "yer çekimi" kavramına başvurduğunu gördük; ona göre ağır cisimler doğal mekânları olan yere ulaşmak için düşerler. Fakat toprağın doğal mekânı neresidir? Albert de Saxe, iki cevabın karşısında bulur kendini. Aristoteles'le birlikte bir cismin mekânının onu hemen çevreleyen cismin iç yüzeyi olduğunu düşünen bazı kişiler, toprağın doğal mekânının onu saran denizin veya havanın iç yüzeyi olduğunu söylerler. Albert de Saxe, her ağır cisimde iki merkez ayırt ederek bu sorunu çözmüştür: günümüzde hacim ağırlığının merkezi olarak tanımladığımız şeye yaklaşık olarak karşılık gelen merkez ve cismin ağırlık merkezi. Ağırlığı tamamen homojen olmayan bir cisimde bu iki merkez birbirine tastamam denk gelmez. Toprak da tekdüze bir ağırlığa sahip değildir; suyla kaplı olan bölgeleri, güneş ışınlarına daha az maruz kalır ve dolayısıyla dışarıda bulunanlardan daha az genleşmiş olurlar. Buradan da şu sonuç çıkar: Dünyanın büyüklük (hacim) merkeziyle ağırlık merkezi aynı değildir ve dünyanın büyüklük merkezi dünyanın merkezi değildir. Demek ki geriye onun ağırlık merkezi kalır. Ve gerçekten de yeryüzünün her parçası ve her ağır cisim kendi ağırlık merkezlerinin dünyanın merkezi haline gelmesine yönelir. Dünyanın merkezinden geçen bir düzlem Dünya'nın ağırlık merkezinden de geçmelidir, çünkü bu düzlem bu merkezin dışında kalırsa Dünya'yı iki eşit olmayan parçaya ayırır; ağırlık merkezinin âlemin merkezine varana dek ağır parça hafif parçayı iterdi ve dolayısıyla denge yeniden oluşmuş olurdu. Demek ki bir cismin ağırlığını tanımlayabiliriz: kendi ağırlık merkezini dünyanın merkeziyle birleştirme eğilimi. Bu eğilim, zaten değişmez ve ağır cisim doğal mekânında olduğunda bunu potansiyel olarak ele aldığımızda ya da ağır cisim onu oradan çıkarmaya çalışan güce karşı koyarken, ona tekrar ulaşmak için hareket ederken veya ona ulaşmasına engel olan cisme ağırlık yaparken fiili halinde onu ele aldığımızda hep aynı kalır. Albert de Saxe, bu yerçekimi teorisiyle XII. yüzyılın ortalarına kadar statiğin gelişmesini etkilemiş ve Leonardo da Vinci'yi, Cardan'ı ve Bernard Palissy'yi fosilleri incelemeye

yöneltmiştir. Hız, zaman ve katedilen mekân ilişkisi sorununu tartışırken, cismin hızının katedilen mesafeye orantılı olduğunu savunmuştur; hız ile zamanın orantılı olabileceğini de tasavvur etmiş, fakat bu iki çözümden hangisinin doğru çözüm olduğu konusunda bir karara varamamıştır. Demek ki sorunu gerektiği gibi çözememiş, fakat en azından bu sorunu ortaya koymuştur ve kuşkusuz gerçek çözüme götürecek yolu hazırlamıştır. Bu sorunun Parisli bir üstat olan Nicole Oresme'in yazılarında yeni bir gelişim arz ettiğini göreceğiz.

Bayeux piskoposluğunda doğan Nicole Oresme, Paris Üniversitesi'nde teoloji eğitimi almıştır; 1348 yılında orada bulunduğunu biliyoruz. 1356 yılında Navarre Kolejinin büyük üstadı olan bu kişi, 1362'de teoloji hocası, 1377'de Lisieux piskoposu olmuş ve kendi piskoposluk kentinde 11 Temmuz 1382 tarihinde ölmüştür. O üst düzey bir alimdi ve gerçekten evrensel bir zihniyete sahipti. Eserlerini bazen Latince bazen de Fransızca kaleme almıştır; felsefi ve bilimsel hakikatleri ilk kez Fransızca ifade etme onurunu Descartes'a değil de ona atfetmeliyiz. Aristoteles'in *Politika* ve *Ahlak* eserlerinin Fransızca çevirisini ona borçluyuz; "*Livre de politique*" [*Politika Kitabı*], "*Livre appelé économique*" [*Ekonomi Başlıklı Kitap*] ve özellikle de XIV. yüzyılda ona siyasal ekonomi alanında birinci sıraya taşımış olan "*De l'origine, nature et mutation des monnaies*" [*Paranın Değişimi, Doğası ve Kökeni Üzerine*] adlı eserleri kaleme almıştır. En önemli çalışmaları fizik ve astronomi sorunlarıyla ilgili olarak Latince ve Fransızca kaleme aldığı çalışmalarıdır; bunun dışında *De difformitate quantitatum* [*Niceliklerin Biçimsizliği Üzerine*], *Traité de la sphère* [*Küre Üzerine İnceleme*] , *Commentaire aux livres du Ciel et du Monde* [*Yer ve Gök Kitaplarına Yorum*] ve Aristoteles'in *Fizik* ve *Meteorlar*'ı hakkında yorumunu da burada anmadan geçmeyelim.

Nicole Oresme'in gerçekleştirdiği eserin kapsamını tam anlamıyla görmek için gerekli metinlere henüz sahip değiliz; fakat şimdiden yapılan üç büyük keşifte onun da bir ilintisi olduğunu kabul edebiliriz. Cisimlerin düşme yasasını, Dünya'nın günlük hareketini ve koordinatların kullanımını açıkça fark etmiştir. Oresme, koordinatların kullanımıyla ilgili olarak "ardışık bir şekilde elde edilebilir her kuvvet, bu kuvvetin etkilediği her özneden veya mekânın her noktasından itibaren yükselen dikey bir doğru biçiminde hayal edilmelidir" diye düşünmüştür. Aynı türden iki kuvvet arasındaki orantı, bunları temsil eden çizgiler arasında bulunacaktır. Bu, evrensel değere sahip bir tasavvur tarzıdır. Demek ki Oresme, lineer bir niteliğin değişimlerini bu niteliği gözlemleyebileceğimiz alana eşit bir uzunluğu yatay bir eksenin üzerine taşıyarak ve bu doğrunun her noktasında, yüksekliği incelenen niteliğin şiddetine orantılı bir dikey çizgi çekerek belirtmeyi tasavvur etmiştir. Böylece incelenen niteliğin özel-

liklerine karşılık gelen bir şekil elde ederiz ve bu da bize "buna benzer bir şeyin düz bir şekilde çizildiğinde ve görünür bir örnek sayesinde bu şey bize açık geldiğinde tahayyülümüz bunu daha hızlı ve daha iyi algılamamızı" sağlar... "Çünkü şekillerin hayal edilmesi, şeylerin bilinmesinde büyük ölçüde yardımcı olmaktadır." Oresme, dik açı yayan koordinatlarla grafik temsil kavramıyla yetinmemiştir, bir olgunun şiddet değişimlerinin başka yöntemlerle ifade edilebileceğini de fark etmiştir ve geometrik temsillerin günümüzde cebirle ifade ettiğimiz bazı ilişkilere karşılık geldiğini anlamıştır.

Mekanik alanında ve Albert de Saxe'ın ilkelerinden yola çıkan Oresme, muntazam olarak değişken bir hareketle hareket eden bir cismin katettiği mesafenin zamana orantılı olduğu şeklindeki kuralı keşfetmiştir. Ortaya koyduğu ilkelere uygun olarak Oresme'in, cisimlerin düşüşünün incelemesine dik açılı koordinatları uyguladığını ve bu temsilin doğru olması için de gerekli koşulları büyük bir ayrıntıyla tanımladığını görmekteyiz. Muntazam olarak artan hız diye adlandırılan bu özel niteliğin şiddet değişimini incelerken Oresme, muntazam bir hıza eşdeğer olarak onu temsil edebileceğimizi göstermiştir. Muntazam bir biçimde değişen bir harekete sahip, hareketli bir cisim tarafından katedilen mesafe, muntazam bir hareketle hareket eden ve ilk cismin ulaştığı ortalama hıza eşit bir hıza sahip olan bir cismin aynı anda katettiği mesafeye eşittir. Demek ki Oresme, Johannes Buridanus'u fazlasıyla geçmiştir ve çok sayıda aracıdan oluşan kesintisiz bir diziyle Galileo'ya kadar ulaşacak hakikati keşfetmiştir.

Nicole Oresme, Descartes ve Galileo'nun araştırmalarının habercisi olsa da Kopernik'in doğrudan selefidir. *Traité du Ciel et du Monde* [*Yer ve Gök Kitabı*] adlı risalesinde, "Göğün günlük hareketi içindeyken Dünya'nın hareket etmemesinin herhangi bir deneyle ispatlanamayacağını" savunmuş; sadece deneyle ispatlanabilir olan bu tezin akılla da ispatlanamayacağını öne sürmüştür; daha sonra "Dünyanın günlük hareketiyle hareket ettiğini ve Göğün hareket etmediğini göstermek için birkaç güzel ikna edici şey" saymış ve son olarak da "böylesi görüşlerin imanı savunmak için ne kadar iyi olduğunu" göstererek sonuca bağlamıştır. Kuşkusuz bu keşfi yalnızca Nicole Oresme'ye atfetmek abartılı olur. Dünya'nın günlük hareketi teorisi, Paris Üniversitesi Sanat Fakültesi'nde filozofumuzun orada eğitim gördüğü dönemde herkesçe bilinmekteydi. Albert de Saxe hocalarından birinin Nicole Oresme'yle aynı tezi –yani dünyanın hareket halinde göğün ise hareketsiz olamayacağının ispatlanılamayacağı şeklindeki görüş– savunduğunu ifade etmiştir. XIV. yüzyılın ilk yıllarından itibaren Scotus'çu François de Meyronnes'un dünyanın hareket halinde olduğunu söyleyen

öğretisinin bunun tersini söyleyen öğretiden daha memnun edici olduğunu düşünen bir doktorun görüşlerini aktardığını görmüştük: *dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio.* Fakat bu tezin basit bir alıntısından ötesini bulmak ve P. Duhem'in ifadesiyle "açıklığı ve ayrıntısı Kopernik'in aynı konu hakkında yazdıklarını fazlasıyla geçmiş" akıl yürütmelerle böyle bir olasılığın ispatlanmış olduğunu görmek için Oresme'e varmak gerekmiştir.

Nasıl ki Sanat Fakültesi Viyana Üniversitesi'nin ilk rektörünü –Albert de Saxe– çıkarmıştı, bu Üniversite de Marsile d'Inghen (ölüm 1396) ile yeni kurulan Heidelberg Üniversitesinin ilk rektörünü çıkarmıştır. Bu kişinin eserleri şunlardır: Aristoteles'in *Mantık*'ıyla ilgili sunuşlar, *Quaestiones*'ler, *Oluşum ve Bozulma Üzerine*'yle ilgili yorum, *Abbreviationes libri physicorum* [*Doğa Filozoflarının Kitaplarının Özeti*] ve bir *Hikmetler Üzerine Yorum.* Paris'te Buridanus'un öğrencisi olan bu kişi, 1362'de bu üniversitede ders vermiş ve Heidelberg Üniversitesinde rektör olmadan önce iki kez Paris Üniversitesinin rektörü olmuştur (1361, 1375). Buridanus'un terminizmi kendisini kuşkuculuğa düşürmediği gibi, o da kuşkuculuğa sürüklenmemiştir. Marsile, Duns Scotus'un yaptığı gibi Tanrı'nın varlığını ispatlayacak durumda olmayan matematik kanıtlama ile bunu yapabilen metafizik kanıtı birbirinden ayırmaktadır. Aynı şekilde Tanrı'nın tek olduğunu ve her şeyin etkili ve koruyucu nedeni olduğunu metafizik açıdan kanıtlayabiliriz; fakat *ex nihilo* yaratılışın mümkün olduğunu sadece doğal ışıkla ispatlayamayız. Yalnızca iman, aracı nedenler olmadan doğrudan çok sayıda varlığı –maddenin kendisini de– meydana getirebilen Tanrı'nın büyük ve özgür olduğunu söylemeye imkân verir. Buridanus daha önce *in lumine naturali non est notum Deum esse infiniti vigoris*'i öğretmişti; demek ki bu noktada Marsile sadece hocasını izlemiştir; fakat iki teolojik eleştirinin, Scotus ve Ockham'ın öğretilerinin nihayetinde XIV. yüzyılın bazı öğretilerinde birleşip birleşmediklerini araştırmakta yarar var.

Marsile'in Paris'teki meslektaşı Henri de Hainbuch (Henri de Langenstein) burada 1363 yılından itibaren felsefe ve sonra da 1376'dan 1383'e kadar da teoloji dersleri vermiştir; 1384 yılında Viyana Üniversitesinde karşımıza çıkıyor; 1397 yılında da burada ölmüştür. *Questiones super libros Sententiarum* [*Düşünce Kitaplarına Dair Araştırmalar*] adlı eseri Viyana'da kaldığı döneme aittir. Büyük çeşitlilik arz eden eserleri arasında, *Tekvin*'in ilk üç bölümü hakkında geniş bir yorum, fizik risaleleri (*De reductione effectuum specialium in virtutes communes* [*Özel Uygulamaların Genel Değerlere İndirgenmesi*], *De habitudine causarum et influxu naturae commis respectu inferiorum*) , astronomi risaleleri (*De improbatione epicyclorum et concentricorum* [*İç ve Dış Çemberlerin Reddi Üzerine*]), ekonomi risaleleri (*De contractibus emptionis et venditionis* [*Alım*

Satım Anlaşmaları Üzerine], bununla beraber aynı konuyla ilgili bir *Epistola*), 1378 yılında meydana gelen kopuşla ilgili pek çok sayıda yazı ve çilecilik risaleleri de (*De contemptu* [*Küçümseme Üzerine*], *Speculum animae* [*Ruhun Aynası*]) yer almaktadır. Parisli meslektaşı ve Henri d'Oyta'nın (Henri Totting de Hoyta, öl. 1397) dostu Henri de Hainbuch gibi, o da peş peşe Paris ve Prag'da ders verdikten sonra, ömrünün sonunu Viyana'nın Teoloji Fakültesinde geçirmiştir. Eserleri arasında *İsaguci* üzerine *Sorular*, üç *Tractatus de anima potentiis ejus* [*Ruh ve Etkileri Üzerine İnceleme*], bir ekonomi eseri (*Tractatus moralis de contractibus reddituuum annuorum*) ve bir *Hikmetler Üzerine Yorum* bulunmaktadır. Yazıları bazen başka bir Henri d'Oyta'nın (Henri Pape d'Oyta) –ki bu kişi de 1369'da Prag'da ders vermiştir– eserleriyle karıştırılmaktadır. Henri de Hainbuch ve Henri d'Oyta'nın eserlerinin büyük bir kısmı hâlâ yayımlanmamıştır; fakat şimdiden yapılmış bazı araştırmalar onları Buridanus'un Paris okuluna bağlamaya sevk etmektedir.

XIII. yüzyılda Paris, mantığı derinleştirmekteydi ve bilimleri bir kenara bırakmıştı; oysa Oxford, mantığı göz ardı etmeden bilimleri derinleştirmekteydi. XIV. yüzyılda bilimsel sorunlara duyulan ilgi, Oxford'dan çok Paris'te daha canlıydı. P. Duhem, Oxford'un öyle bir mantıkçılığa saplandığını ki, işi matematiği bozmaya kadar vardırdığını ve mantıklaştırılmış bu matematiğin hoş olmayan bir geri dönüş şokuyla XV. yüzyılda Paris skolastiğine bile zarar verdiğini düşünmektedir. Bu geniş bakış açıları cezbedicidir, hatta onları değiştirmeye hazır olduktan sonra faydalıdır da; zaten olaylar daha iyi bilindikçe de bu değişimi gerçekleştirmek gerekmektedir. P. Duhem'in çok zekice ve orijinal olan tarih eseri, XIV. yüzyılda Paris Üniversitesini sadece statikle, kinetikle ve astronomiyle ilgilenen fizikçilerle dolu gibi hayal etmemize neden olma tehlikesini taşıyabilir. Aslında Buridanus, Albert de Saxe ve Oresme, mantıktan vazgeçmeden ve Aristoteles'in bilimsel eserlerinin ortaya koyduğu doğa felsefesinin sorunlarını yavaş yavaş ve çoğu zaman çok özgün bir biçimde derinleştirerek XIII. yüzyılın sanat fakültesi üstatlarının eserini devam ettirmişlerdi. Teologlar için *Hikmetler Üzerine Yorum* ne kadar değişmezse filozoflar için de o kadar değişmez olan bu okul çerçevesinde yeni fikirler yaymışlardır ki, çoğu zaman bu yeni fikirler, uzun zaman boyunca kullanım dışı bırakılmış çok eski fikirlerin yeniden düzenlenmesiydi. XIV. yüzyılın Oxfordlularının Parisli meslektaşları kadar özgün olmamaları ya da onlara has özgünlüğün henüz gün ışığına çıkmamış olması mümkündür. Her ne olursa olsun, Parisli üstatların eserleriyle örneğin (Richard, Roger veya Robert) Swineshead'in eseri arasında belirgin bir farklılık yoktur; bu kişi bir *Hikmetler Üzerine Yorum*, bir *De motu caei* [*Gökyüzünün Hareketi Üzerine*], *Insolubilia* (diyalektik uy-

gulamaları) ve sonraki yüzyıllarda kendisine *Calculator* lakabının verilmesine neden olacak bir *Liber calculationum* [*Hesaplamalar Kitabı*] kaleme almıştır. Swineshead, bütün diğer varlıklardan üstün ve biricik bir varlık ifadesinin bunun tersine oranla daha mümkün olduğunu, aynı zamanda sonsuz bir dizi nedenin mümkün olduğunu savunun bir *protervus*'un da Aristoteles'in ters yöndeki kanıtlarına kolaylıkla cevap verebileceğini kabul etmiştir. Tanrı'nın sonsuz gücü için de aynı şey geçerlidir. Swineshead'a Oxonlu Guillaume de Heytesbury'yi (ölüm 1380) ve daha nicesini ekleyebiliriz, fakat burada maalesef bu kişilerin bizim için isimden başka bir şey olmadıklarını da itiraf etmek gerekir.

KAYNAKÇA

XIV. ASIRDA FELSEFİ HAREKETLER — Constantin Michalski (C. M.), *Les courants philosophiques a Oxford et a Paris pendant le XIVe siecle*, dans *Bulletin de l'academie polonaise des Sciences et des Lettres* (1920), Extrait, Cracovie. Imprimerie de l'universite, 1921: *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siecle*, Extrait de *La Pologne au Congres international de Bruxelles*, Cracovie, Imprimeri de l'universite, 1924; *Le criticisme et le septicisme dans le XIVe siecle*, in *Bulletin de l'Academie plonaise des sciences et des lettres* (1925). Extrait, Cracovie, *ibid.* 1926; *Les courants critiques et septiques dans la philosophie du XIVe siecle*, aynı derlemede (1927). Extrait, Cracovie, ibid. 1928; *Le probleme de la volonte a Oxford et a paris au XIVe siecle, dans Commentariorum Societ. Phiolosophicae Polonorum*, cilt II, c. 233-365, Leopoli, 1937. — Fr. Ehrl, *Der Sentenzenkommentar Peter von Candia*, Münster i. Westf., 1925. — Alb. Lang, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. jahrhunderts*, Münster i. Westf., 1931. — Gerhard Ritter, *Studien zur Spatscholastik. I. Marsilius von Inghen und die Okkamistische Schule in Deutschland*, Heidelberg, c. Winter, 1922.

RİMİNİLİ GREGORİOS. — J. Wursdörfer, *Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Ein Beitrag zur Geschichte der Erkenninistheorie des Nominalismus*, Münster i. Westf., 1917. — P. Vignaux, *Justification et predestination au XIVe siecle. Duns Scotus, Pierre d'Auriole et Riminili Gregorios*, Paris, E. Leroux, 1934 böl. IV, s. 141-175.

JEAN DE MIRCOURT. — Alex. Birkenmajer, *Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von Mirecourt*, dans *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. Westf., 1922, s. 91-128.

NICOLAS D'AUTRECOURT. — J. Reginald O'donnell, *Nicholas of Autrecourt*, dans *Medaeval Studies, Sheed an Ward*, New york –London, cilt I (1939), s. 179-280: *Satis exigit ordo executionis* risalesinin edisyonu. — H. Rashdall, *Nicholas de Ultricuria, a Medieval Hume*, in *Proceeding of the Aristotalian Society*, New Serie, cilt VIII (1907), s. 1-27. — J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster i. Westf., 1908. — P. Vignaux, *Nicolas d'Autrecourt*, mad. in. *Dict. de Theologie Catholique*, cilt XI, kol. 562-587 (mükemmel).

V

FELSEFİ VE SİYASAL İBN RÜŞTÇÜLÜK

XIII. yüzyılda savaş açılan ve mahkûm edilen İbn Rüştçülük, XIV. yüzyıl boyunca ilerlemeyi ve taraftar toplamayı bırakmamıştı; bununla beraber bu İbn Rüştçülükler çeşitliydiler. Bu tür kargaşalarda her zaman olduğu gibi, olayların gereksiz yere trajik noktalara getirildiğini düşünecek kadar soğukkanlı insanlar vardı. Bu kişiler, hoş bir soya, "farklılıkların abartıldığını" düşünenler soyuna ait kişilerdir. İbn Rüşt gerçekten de kendisine söyletilen şeylerin hepsini söylemiş miydi? Armagh (*Armacanus*) piskoposu ve İrlanda piskoposlar yargıcı başpapazı (primat) Richard Fitz-Ralph (Siraph) (ölüm 1360), bundan tam emin değildi. Ünlü faal aklın birliği tezi ne Aristoteles'e ne de başka bir filozofa aittir; bu, İbn Rüşt'ün bir icadıdır ve yalnızca doğal akıl ve Aristoteles'in de öğretisi değil aynı zamanda İbn Rüşt'ün eserlerinin başka kısımlarında yer alan öğretisi de buna karşı çıkmaktadır. Gerçekten de İbn Rüşt bu ayrı faal aklın maddi ve mümkün akıl değil de, onun şekli olduğunu açıkça anlamamızı gerektirmektedir; demek ki İbn Rüşt'e göre faal aklın Tanrı olduğu apaçıktır (*Unde patet quod intellectus agens secundum Commntatorem est Deus*). Akıllı insanların, düşüncesine ters şeyleri ona söyletmiş olmaları şaşırtıcıdır. Bu şekilde anlaşılan İbn Rüşt'ün tezi Robert Grosseteste ve Aziz Augustinus'un teziyle uzlaştığına göre, Fitz-Ralph bu tezi benimsemiştir. Ona göre faal akıl ilk şekildir, yani insanın bedensel melekeleri içinde bulunan idrak edimlerine tabi olmaya hazırlayacak şekilde insanın düşüncesine (*mens*) katılması açısından Tanrı'nın kendisidir (*intellectus agens... est forma prima, scilicet Deus ipse quatenus sic conjungitur menti hominis, ut praeparet ipsam ad recipiendam passionem ab intelectionibus in virtutibus materialibus hominis*). XII. ve XIII. yüzyıllarda İbn Sinalaşmış bir Augustinusçulukla karşılaşmıştık: Burada ise bir çeşit İbn Rüştleşmiş Augustinusçulukla karşı karşıyayız. Zaten Fitz-Ralph'ın Augustinusçuluğu, ona Henri de Gand'ın aracılığıyla gelmiş (G. Michalski), kendisi de bunu değiştirmiştir. Onun yorumladığı şekliyle Henri de Gand, ilahi aydınlanmayı, insan düşüncesine fiili bir bilgi bağışlıyor olarak tasavvur etmiştir; Fitz-Ralph ise tam tersine bunu alışagelmiş bir bilgi olarak anlamamız gerektiğini düşünür. Bedenin ruhta doğal olarak yol açtığı karışıklıklar azaldıkça, spekülasyon temrinleri sayesinde ilahi ışık düşüncede çoğalır. Ortaçağın en az bir kez denemediği olası öğretisel karışımların sayısı çok azdır.

Princeps averroistarum başlığıyla yüzyıllardan beri Latin İbn Rüştçüler arasında sayıları kaydedilen Carmelite Jean Baconthrop'u (Johannes Baco, öl. 1345-48) bu listeden silmek gerekiyor. Bu efsane, yakın bir zamanda yok edilmiştir (B. Xiberta) ve bu-

nun yerine, tüm yazılarında İbn Rüşt'ün görüşlerini kabul etmeden ve daha çok çürütmek için aktarmaktan çekinmeyen, biraz çekingen ve ılımlı görüşlere sahip bir teolog görmekteyiz. İbn Rüşt'ü *pessimus haerticus Commentator* olarak nitelendirdiği gibi imana, hatta felsefeye karşı işlenmiş bir yanlış olarak gördüğü faal aklın birliği konusunda da Latin İbn Rüştçülere ateşli bir biçimde karşı çıkmıştır. XIV. yüzyılın ilk yarısına ait bir başka İngiliz de Thomas Wilton'dur; bu kişi İbn Rüşt unvanını daha çok hak ediyor gibi görünmektedir. En azından Jean Baconthorp, *Hikmetler Üzerine Yorum*'unda mümkün akıl konusunda İbn Rüşt'e yakın olduğu için onu eleştirmiştir. Zikredilen metinler (C. Michalski), onun İbn Rüşt'ün vardığı birçok sonuçtan büyük ölçüde etkilendiğini göstermektedir; zaten kendisi de bunların bazı *theologi moderni* tarafından kabul gördüğünü belirtmeye özen göstermiştir. İbn Rüşt'e karşı ne Tanrı'nın kendisinden başka bir şey bildiğini ne akli ruhun beşeri bedenlerle çoğaldığını ne de dolayısıyla bedenin şekli olduğunu sadece doğal akılla ispatlayamayız. Geriye Thomas de Wilton'un hangi ölçüde bu tezlere bağlanıp bağlanmadığını yoksa bunları sadece "tekrarladığını" mı bilmek kalır.

Görünen o ki bu hareket gücünü İngiltere'de almamıştır. Zaten orada Paris'ten geç dönemde ithal edilmiş bir ürün olarak gözüküyordu. Oysa Parisli çevreyi ve Siger de Brabant'un haleflerini, aralıksız bir İbn Rüştçü damar, modern fizik taraftarlarına karşı büyük bir şiddetle Aristoteles'in öğretisini savunan –ki teologlar bile bu kadar şiddetle bunu savunmamışlardır– Padoua okuluna bağlamaktadır. Gözü pek ve devrimci yönüne rağmen İbn Rüştçülüğün öz itibariyle muhafazakâr olduğunu göstermenin tek yolu bu tarihi hızlı bir şekilde gözden geçirmektir. Belki de felsefe tarihinde bu kadar kendi içine kapalı bir ekol ve dışarıdan gelecek etkilere karşı bu derece korunmuş bir öğreti örneği daha yoktur. XIV. yüzyılın Latin İbn Rüştçülüğün sadece Hıristiyan dogmasına ödünler vermiştir; belli sayıda filozofun İbn Rüşt ile vahiy verileri arasındaki mesafeyi azaltmaya çalıştığını belirtmek mümkündür; fakat İbn Rüştçülüğü Ockhamcı hareketin etkisine açma girişimleri nadir olmuş ve önemsiz kalmıştır. Siger de Brabant'un haleflerini genelde düşünüldüğü gibi modern zihniyet harekete geçirmiş olsaydı, bir Buridanus veya bir Albert de Saxe'ın fikirlerinin ve keşiflerinin önemini kabul etmek durumunda kalırlardı; genelde sunulan yorum doğru olsa, İbn Rüştçülüğün, XIV. yüzyılın ilk yarısında Ockhamcılığın içinde eriyip kaybolması gerekirdi. Fakat tam bunun tersi gerçekleşmiştir. Siger de Brabant'un öğrencileri, kendi temel tezlerini, dogmaya karşı olduğu gibi akla karşı da savunarak yorulmak bilmeden tekrarlamış ve doğrulamışlardır. Genel olarak skolastiği değil de İbn Rüştçülüğü bağnaz ve inatçı Aristotelesçilikle birleştirmek daha doğrudur.

Jean de Jandun'dan itibaren öğretinin üzerinde durulması gereken başka bir yönünü fark etmekteyiz. Siger de Brabant'u incelerken, aklın verileriyle imanın verilerini uzlaştırma konusunda, bunu ihmal mi ettiğini yoksa buna ilgisiz mi kaldığını bilmenin ne kadar zor olduğunu daha önce görmüştük. Açıkça hakikatin imandan yana olduğunu ifade etmiştir ve bu konuda böyle düşünmediğini ifade etmemizi sağlayacak hiçbir şey yoktur. Tam tersine Papalığın siyasal muhalifi ve Louis de Baviere'in sarayına iltica etmiş kişilerden biri olan Jean de Jandum'la birlikte, hakikati akıldan yana koyduğunu ve imanla alay ettiğini kuşku duymayacak şekilde bilmekteyiz. Paris Sanat Fakültesi hocası olan bu kişi (ölüm 1328), yorumlarında İbn Rüşt'ü aynen taklit etmekle yetineceğini alçakgönüllü bir şekilde ilan etmiştir. Başka bir yerde. şu veya bu tezin ispatına getirdiği kişisel katkılarını gururla belirttiğini görmekteyiz, fakat bu kişi her zaman Yorumcunun sadık öğrencisi olarak kalmıştır. Eserleri, içerdikleri İbn Rüştçü içeriğinden çok onlara kattığı alaycı inançsızlık nüansından dolayı ilgi çekicidirler. Jean de Jandun, doğal olarak hareketin ve âlemin ezeliliğini, bütün insan türü için faal aklın birliğini, kişisel ölümün, dirilişin ve gelecek hayatın inanılmaz olduğunu savunmuştur. Bunlar çeşitli İbn Rüştçü kitapların dokusunu oluşturan ortak malzemedir; fakat onun Kilisenin öğretilerine bağlılığını sürekli tekrarlaması gerçekten de endişe vericidir.

Jean de Jandun, ilke olarak akıldan ve tecrübeden başka hocası olmadığını ilan etmiştir; fakat bunların sonuçlarını doğrudan İbn Rüşt'ünkilerle benzer kıldığı için onun öğretisi hemen hemen yorumun yorumuna ve Aziz Thomas'ın otoritesine karşı İbn Rüşt'ün otoritesinin savunulmasına indirgenmektedir. Onun için İbn Rüşt, *perfectissimus et gloriosissimus philosophicae veritatis amicus et defensor*'dur; aslında Aziz Thomas da yeteneksiz değildir; fakat başka Latin yorumcular gibi o da yaşlandıkça felsefeden çok teolojiye ilgi duyma kusurunu sergilemiştir. İmanın haklarına zarar vermeden koruyarak İbn Rüşt'te cisimleşen akılla yetinmek gerekir. Jean de Jandun karşılaştığı çok sayıdaki tezattan birinin karşısında bu tezadı fark ettiğini, birisinin de bunu çözebilirse şanslı olduğunu, fakat kendisinin bunu gideremediğini söylemiştir. "Ruhun bu tözünün bedensel organların edimleri olmayan, bunun tersine ruhun özünde doğrudan temelleri olan doğal yeteneklere sahip olduğuna inanıyorum ve bundan vazgeçmiyorum, diye yazmıştır; örneğin bunlar şunlardır: Mümkün akıl, faal akıl ve irade. Bu melekeler, cismani maddenin düzeyinden daha üstün bir düzeydir ve bütün yeteneklerini geçmektedir ... Ruhun maddede olmasına rağmen cismani maddenin katılmadığı bir edim vardır; ve ruhun bütün bu sıfatları, sadece ve mutlak anlamda imanımızdan dolayı ona aittir. Gayri-maddi ruh da cismani bir ateşten acı

duyabilir ve yaratıcı Tanrı'nın emri üzerine ölümden sonra bedenle birleşebilir. Bunun ispatını vermeyi görev bilmiyorum, ama Kutsal Metin otoritesinden ve mucizelerden dolayı bu şeylere –başka pek çok şey gibi– imanımızdan dolayı inanmamız gerektiğini düşünüyorum. Zaten imanımız bu yüzden övgüye layıktır, çünkü din âlimleri, aklın ispatlayacağı şeye inanmakta övülecek şey olmadığını öğretiyorlar."

Jean de Jandun, başka bir yerde bize *ex nihilo* yaratılıştan bahsettiğinde tamamen anlaşılmaz olmasına rağmen buna inanmak gerektiğini söyler. Akıl açısından, belli bir maddeden başlayan bir meydana getirme tarzından başka bir tarz tasavvur edemez. Varlığı yoktan elde eden mutlak bir meydana getiriş idrak edilemez bir şeydir. Zaten pagan filozofların bununla ilgili hiçbir şey bilmediklerini fark edebiliriz: "Bu da şaşırtıcı değildir, çünkü yaratılışı ne algılanır eşyadan yola çıkarak bilebiliriz ne de bunlarla uzlaşan kavramlardan yola çıkarak ispatlayabiliriz. Zaten bu yüzden bütün bilgilerini algılanır eşyayı temel alan nedenlerden elde eden eskiler, bu tür bir meydana getirme tarzını tasavvur edememişlerdir; özellikle de yaratılış nadiren gerçekleşmektedir, hatta sadece bir kez olmuştur ve bu da gerçekleşeli uzun bir zaman olmuştur: *praecipue quia raro contingit iste modus, et numquam fuit nisi semel, et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit.*" Bu alıntıda görmezlikten gelemeyeceğimiz alay, Jean de Jandun'un eserlerinde karşılaştığımız endişe verici birçok küçük ifadeye anlam vermemizi sağlar: "Sanırım bu doğrudur, fakat bunu ispatlamasını bilmiyorum; ne mutlu bunu bilenlere: *sed demonstrare nescio; gaudeant qui hoc sciunt.*" Ya da "Tanrı'nın bunu yapabileceğini söylüyorum; ama nasıl bilemiyorum; Tanrı biliyor: *modum tamen nescio; Deus scit.*" Demek ki Jean de Jandun'un İbn Rüştçülüğü dinsel inançsızlığın bilgiçce ifadesidir ve onu da dinsizlerin atası olarak görmek mümkündür.

Jean de Jandun'un Louis de Baviere'in sarayına kaçışında siyasal işbirlikçisi ve yoldaşı olan Marsile de Padoue da (ölüm 1336 ile 1343 arasında) Paris'te ders vermiştir; fakat bu kişinin İbn Rüştçülüğü hakkında akıl ve iman arasındaki teorik ayrımın siyaset alanına uygulanmasını önerdiğinden başka bir şey bilmemekteyiz; ki burada bunu dünyevi olanın manevi olandan, yani Kilisenin Devletten kesin ayrılmasına dönüştürmektedir. Dante de, *De Monarchia* [Monarşi Üzerine] adlı risalesinde buna benzer sonuçlara varmış görünmektedir; fakat Marsile de Padoue'nun durumunda daha çok İbn Rüştçülüğün kendi içinde değil de, siyasal öğretisine yönelik evrensel bir Monarşi için kullanılması söz konusuydu. Aynı şekilde, 1307'den itibaren Padoue'da hoca olan, hekim ve filozof Pierre d'Abano için de gerçek bir İbn Rüştçülük söz konusu değildi. Petrarca'nın tekrar üzerinde duracağımız bir şahitliği sayesinde İbn

Rüştçü hareketin, XIV. yüzyılın ilk yarısından itibaren İtalya'da en radikal dinsizlik şeklinde yayıldığı da kesindir, öte yandan M. Grabmann sayesinde o dönemde İbn Rüştçülüğe bağlı iki İtalyan üstadın varlığından eminiz. Bunlardan biri astronom ve filozof Taddeo de Parma'dır; bu kişi Bologne'da 1321'de *De elementis*'le [*Unsurlar Üzerine*] ilgili *Questions* [*Sorular*] ve aynı şehirde tıp öğrencileri için 1318'de kaleme alınmış *Theorica planetarum* [*Gezegenler Kuramı*] adlı eserlerin sahibidir; bildiğimiz İbn Rüştçü yöntemlere uygun olan *Quaestiones de anima*'nın da [*Ruh Üzerine Sorular*] yazarıdır. Akli ruhun bedenin tözsel şekli olup olmadığı ve ona varlık verip vermediği sorununu ele alması gereken Tadeo, şu yöntemi izleyeceğini söylemiştir: "İlk önce başkalarının görüşlerini aktaracağım ve bunları çürüteceğim; ikinci olarak da Aristoteles ve Yorumcunun (İbn Rüşt) olduğunu sandığım görüşü aktaracağım; üçüncü olarak da bazı zorlukları bertaraf edeceğim; dördüncü olarak iman açısından katılmamız gereken görüşü anlatacağım (*recitando*)." Ulaştığı sonuç, yazarının özel inançları üzerindeki İbn Rüştçü duruşa içkin olan kararsızlıkla baş başa bırakmaktadır: "Herkes bu yazılarda, ileri sürerek değil de aktararak (*non dixisse asserendo, sed solum recitando*) konuştuğumu fark etsin. Olayın hakikati, akli ruhumuzun, yüzyıllar ve yüzyıllar önce kutsanmış olan ilk ilke tarafından yaratılış sayesinden içine aktarılan insan bedeninin tözsel şekli ve içkin mükemmelliği olmasıdır. Amin." Bütün bunlar, hatta son doxologie [Teslis övgüsü] bile İbn Rüştçüdür.

Bu İtalyan İbn Rüştçülerin ikincisi Aristoteles'in yorumcusu Gentile da Cingoli'nin öğrencisi Angelo d'Arezzo'dur; bu kişi Porphyrios'un İsaguci üzerine ve Aristoteles'in Kategorileri üzerine eserler kaleme almıştır. Angelo'nun, İbn Rüştçülüğünü mantık risalelerine dahil etmesi –ki hiçbir şey onu buna mecbur bırakmamaktaydı– ilgi çekici bir durumdur. M. Grabmann'ın zikrettiği metinler mümkün aklın bütün insan türü için bir olduğunu savunduğu konusunda tereddüde yer bırakmamaktadır: *intellectus possibilis separatur a corpore tamquam perpetuum a corruptibili.* Tabii onun bu konuda ne düşündüğünü bilemeyiz: *secundum intentionem Commentatoris et Aristotelis intellectus est unus numero in omnibus hominibus, licet hoc sit cotra fidem.* Düz anlamda bu cümle, Aristoteles ve İbn Rüşt'ün görüşünün imana ters düştüğü anlamına gelmektedir. Kim buna itiraz edebilirdi? Aynı şekilde Angelo insanların sayısının sonsuz olduğunu tartışırken, bunun Aristoteles'e göre öyle olduğunu söyler; çünkü Filozof âlemin ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürmüştür ve dolayısıyla da ne ilk insan olmuştur ne de son insan olacaktır. Fakat hemen peşinden şunu ekler: *quia hoc est erroneum et contra fidem, idcirco non teneas hoc*. İşte felsefe alanı dışına çıkmadan bu zor durumdan şu şekilde kurtulabiliriz: Bu sorunu âlemin bütün süresi için sormak

yerine, sadece şu anda varolan insan sayısı için soralım. Bu durumda sorunun görünümü değişir, çünkü Aristoteles fiili sonsuzluğun imkânsız olduğunu ispatlamıştır; demek ki fiili olarak sonsuz sayıda insanın olması imkânsızdır. Yine bir *excusatio vulpina* mı? Bu imkânsız değildir. her ne olursa olsun bu bir çıkış yoludur ve bu yol da onun teolojiyle uzlaşmasına imkân veremezdi, çünkü sorunu sınırlı bir süreye sahip, yani yaratılmış bir evren için ortaya koymayı açıkça reddetmektedir. Angelo d'Arezzo'nun filozofların tezini doğru olarak değil de yanlış olarak sunması da daha da ilgi çekici bir durumdur. Onda da, ünlü "çift hakikat" öğretisini ifade edilmiş ve kabul edilmiş olarak bulamayacağız.

Bu ifadenin işaret ettiği tez, bütün alanlarda seferber olmuştu, hatta etkisini siyasal öğretiler alanına bile yaymıştı. Özellikle Marsile de Padoue'unun ve onunla birlikte Jean de Jandun'un ortak eseri, yani *Defensor pacis* (1324), aranabilecek en mükemmel siyasal İbn Rüştçülük örneğidir. İnsanın iki ayrı gayesinin klasik ayrımından yola çıkan Marsile buna karşılık gelen iki hayat tarzını birbirinden ayırır: Felsefenin öğretilerine göre prenslerin düzenledikleri dünyevi hayat ve Vahiy sayesinde rahiplerin insanları ulaştırdıkları ebedi hayat (I:4, 3 ve 4). Dünyevi hayatın ihtiyaçları, bu gaye için vazgeçilmez olan zanaat ve memur sınıfları sayesinde yerine getirilmektedir. Rahipler de Devlette yerine getirmeleri gereken bir role sahiptirler, fakat filozoflar, kanıtlayıcı gerekçelerle bunun nasıl bir rol olduğunu hiçbir zaman ispatlayamamışlardır ve apaçık bir neden de görülememektedir: "Bununla beraber bütün halklar bu noktada uzlaştılar, Tanrı'yı şereflendirmek ve bu asırda veya bir başkasında sağlanacak rahatlık için ona tapmak bir ruhban sınıfı oluşturmak gerekir" (I:5, 10). Gerçekten de dinsel mezheplerin birçoğu öbür dünyada iyilerin mükâfatlandırılacaklarına ve kötülerin de cezalandırılacaklarına söz vermişlerdir. Bu inançlar, kanıtlama olmadan kabul görmüştür (*absque demonstratione creduntur*), fakat bunlar son derece yararlıdır, çünkü vatandaşları düzgün davranmaya ve toplumsal düzenin menfaatine özel ahlaki kurallara itaate teşvik etmektedirler. Eski filozoflar, bedenlerin dirileceğine ve ebedi hayata inanmıyorlardı, fakat insanları erdemli olmaya teşvik etmek için bu öğretiyi icat ve vaaz etmişlerdir (*finxerunt et persuaserunt*). Zaten onların ulaşmak istedikleri sonuç da buydu: *surgebantque propter haec in communitatibus multae contentiones et injuriae. Unde pax etiam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu praesentis saeculi difficile minus servabatur, quod expositione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant* (I:5, 11). İşte tapınakların, kültlerin, bu öğretileri vaazla görevli din âlimleri sınıfının varlık nedeni budur. Bunlar özenle seçilmekteydiler: tutkulardan kurtulmuş, çalışkan, saygı duyulan ve çıkarcı olmayan bir zih-

niyete sahip insanlar. Pagan rahipleri bu şekilde tasvir ettikten sonra Marsile, Yahudilerin ve Hıristiyanların mezhepleri dışında bu mezheplerin sahte olduğunu eklemiştir: "Gerçek kutsal görevle –ki bu yalnızca Hıristiyanlarınkidir– bunların aralarındaki farkı sunmak ve toplum içinde kutsal görev sınıfının gerekliliğini göstermek için bunların ibadetlerinden bahsettik." (I:5, 13).

Bundan daha açık bir şey olamaz. İlk önce ebedi selamet, bunun yanı sıra sonra da kent idaresi görevini kolaylaştırmak adına, rahipler İncil öğretmek için buradadırlar. Demek ki ruhban kendi gayesini izlediği sürece hiçbir sorun yoktur, fakat dünyevi olana karıştıkları an her şey kötüye gider. Bu barışa zarar veren ve yok eden bir salgın hastalıktır. Çünkü Kilise Mesih'in eşidir ve ruhban sınıfını kapsadığı gibi bütün inananları da kapsamaktadır. Rahipler, insanın doğaüstü gayesine ilişkin evrensel yargılama hakkına sahiptirler, fakat dünyevi olanda hiçbir baskı hakkına sahip değildirler. Hekim gibi rahip de bilgi verir, öğüt verir, yapılmasını ister, fakat asla zorlayamaz. Yargılama erkinin dışında zorlama erkine sahip tek hâkim Mesih'tir. Buradan hareketle, ruhbanın erkinin dünyevi erke üstün olduğu sonucu çıkarıldığı doğrudur. Onun daha asil olduğu söylenmiştir ve daha asil olan bir şey daha az asil bir şeyin boyunduruğunun altına giremez. Kuşkusuz, fakat bu sadece Hıristiyan dininde böyledir; aslında bu konuda ne biliyoruz? Yürütülen mantığın tümü, Hıristiyan dininin, dinlerin en mükemmeli olduğu varsayımına dayanır ve bize bunu sağlayan sadece imandır: *quod tamen sola fide tenemus*. Dünyevi olanda müdahale etmesi için her tür otoriteden mahrum bırakılan Kilise doğaüstü ve gelecek hayata hazırlayan şeylerin alanına itilmiştir. Site'ye (Devlet) gelince, zanaatkârlarının sanatına ve filozoflarının öğütlerine göre kendi kendine yönetilmektedir. Hıristiyanlıkla kopuş, bu anda itibaren gerçekleşmiş bir durumdur.

KAYNAKÇA

JEAN DE JUNDUN. — É. Gilson, *La doctrine de la double verite, dans Etudes de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921, s. 51-75.

MARSILE DE PADOUE. — C. W. Previte-Orton, *The defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, 1928.

PIETRO D'ABANO. — B. Nardi, *La teoria dell'anima secondo Pietro d'Abano*, Milano, 1921.

İTALYAN İBN RÜŞTÇÜLER. — M. Grabmann, *Studien über den Averroisten Taddeo da Parma* (ca. 1320), in *Mittelalterliches Geistesleben*, cilt II., s. 239-260; *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo* (ca. 1325), *a.g.k.*, s. 261-271.

SİYASİ İBN RÜŞTÇÜLÜK. — G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laiqueau declin du moyen-age, I, Bilan du XIIIe siecle*, Edition Beatrice, Saint-Paul-Trois-Château, 1934; II, *Marsile de Padoue, a.g.k.*, 1934.

VI

SPEKÜLATİF MİSTİSİZM

Gilbert de la Porrée'den geçerek Boetius'tan Albertus Magnus'a kadar gelişen biçim ontolojisi, onu doğuran yeni-Platoncu Bir diyalektiğine ulaşmaya meyilliydi. Bu eğilim, özellikle Albertus Magnus'ta, Varlık ile Tanrı'nın özdeşleştirilmesiyle dengelenmişti; bu dengeleme, Bir'i Varlık üstüne yerleştirmeyi çok zorlaştırıyordu. Jean Eckhart'ın (Üstad Eckhart) öğretisinde yer verdiği Proclus'un baskısıyla bu set sonunda kırılmıştı. 1260 yılında Gotha yakınlarında Hochheim'da doğan Jean Eckhart, Dominiken Tarikatı'na mensuptu; 1302'de Paris'te teoloji diplomasını almıştı ve muhalifleri öğretisini yasaklatmaya kalkıştıklarında Köln'de ders vermekteydi. 1327 yılında yasaklama kararından yaklaşık iki yıl önce ölmüştür.

Üstad Eckhart, özgünlüklerini seleflerini bilmemelerine borçlu olan kişilerden değildir. Köln ve Paris'teki bütün Dominikenler gibi, Aristoteles'ten, Aquinolu Thomas ve Albertus Magnus'un öğretisel sentezlerinden habersiz değildi. Aristoteles'in ifadelerini ödünç alsa da, o daha çok Aquinolu Thomas'ın metafizik ve teolojik direktiflerini izlemiştir; fakat Proclus'un etkisiyle bunları yeni-Platoncu yönde aşmıştır. Yeni-Platoncu atılım onunla başlamamıştır. Scotus Eriugena'dan beri varlığını yitirmediği gibi Dietrich de Freiberg bunun etkisini büyük ölçüde hissetmişti ve XIII. yüzyılın sonlarına doğru Rhenan ülkesinde gerçekleşebileceği elverişli bir zemin bulmuştu. Kölnlü Dominiken ve üstad Berthold de Mosburg'un Proclus üzerine kaleme aldığı yorum (*Expositio in Elementationem theologicam Procli*) yayımlanmış olsaydı bunu daha iyi görürdük. Nikolaus von Kues, bu önemli eseri okuyacak ve hem ondan hem de yeni-Platonculuğu kendisininkinin kesin kaynaklarından biri olan Eckhart'tan ilham alacaktı.

Eckhart'ın ana eğilimi olarak kalacak şey, yaklaşık 1313-1314 tarihinde kaleme alınmış *Varlık Üzerine Sorular*'ı döneminde gün ışığına çıkacaktı. Bu Sorular'ın ilkinde, Tanrı'da varolmak ile bilmenin aynı şey olup olmadığını sormuş ve buna da, Aquinolu Thomas gibi, tereddüt etmeden, Tanrı'nın varolduğu için bilmediği, tam tersine bildiği için varolduğu cevabını vermiştir: *est ipsum intelligere fundamentum ip-*

sius esse. Varlık düzlemi bundan daha net bir şekilde bağımlı kılınamaz ve Eckhart, ünlü *Prima rerum creatarum est esse* ifadesini kullanarak *De causis* [*Nedenler Üzerine*] yeni-Platonculuğuyla uyum içinde kalarak bunu yapmıştır. Aquinolu Thomas'ın Yorumunda yaptığı gibi bunun anlamını gizlemeye çalışacak yerde bunu tam anlamında kabul etmiştir: *Unde statim Cum venimus ad esse, venimus ad creaturam.* Varlığın düzeyine ulaşarak mahlukun düzeyine vardığımızda Tanrı'da kaldığımız sürece varlığın düzeyinin üstünde kalırız. Varlık mahluka uygun geldiği için, sadece Tanrı'nın durumundaymış gibi Tanrıdadır: *non est ibi formaliter.* Eckhart, burada Çıkış (III:15) metniyle –Ego sum qui sum– çakıştığını çok iyi bilmektedir, fakat burada İbn Meymun'un negatif teolojisi beklenmedik bir şekilde Proclus'un ontolojini desteklediği için (J. Koch) bunu yorumlayacak malzemeye sahiptir. Tanrı, varlık olduğunu söylemek isteseydi *Ego sum* demekle yetinirdi; fakat o başka bir şey demiştir, diye belirtir Eckhart. Geceleyin gizlenmek isteyen ve adını vermekten kaçınan birisiyle karşılaştığımızda bu kişiye kimsin? diye sorarsak, "Olduğum kişiyim" (*je suis qui je suis*) cevabını verir. Tanrı da Musa'ya cevap verirken bunu yapmıştır: *Deo ergo non competit esse.*

Bu *Quaestiones*'lerden itibaren Eckhart, Tanrı'yı her tür varlıktan arınmış (*puritas essendi*) olma ayrıcalığına sahip ve varlık gözündeki bu saflığından dolayı da onun nedeni olabilecek şey olarak tasavvur etmektedir. Aristoteles bütün renkleri görmek için bakışın renksiz olması gerektiğini söylemiştir; aynı şekilde her varlığın nedeni olabilmesi için Tanrı'da hiçbir varlığın olmaması, bunu yadsımak gerekir. Demek ki Tanrı varlıktan daha yüce bir şeydir: *est aliquid altius ente.* Kendiliğinden saflığında, bütünlüğünde, mükemmelliğinde her şeyin köküne ve nedenine sahiptir ve bu yüzden de *Ego sum qui sum* derken de bunu söylemek istemiştir. Varlıktan önce gelen bu şey *intelligere*'le benzer kılınmıştır. Başlangıçta Söz vardı (Yuhanna I:1), yani *est ipsum intelligere fundamentum ipsium esse.* Bununla beraber Söz'ün kendisi şöyle dedi: "Ben Hakikatim" (Yuhanna XIV:6), yani Hikmetim. Varlık hakkında daha sonra hangi görüşü ifade ederse etsin, Eckhart, bu noktada görüşünü hiç değiştirmemiştir: Tanrı Hikmet (*sapientia*) olmasından dolayı her şeyden, buna varlık da dahildir, arınmıştır.

Eckhart'ın sık sık Tanrı'nın varlık olduğunu *–esse est Deus–* ve saflığında ve bütünlüğünde *–esse purum et plenum–* böyle olduğunu tekrarladığı daha sonraki eserlerini yorumlarken bu noktayı asla unutmamak gerekir. Bu onun görüş değiştirdiğini göstermez, sadece kendini farklı ifade etmiştir. Eckhart'ın *Sorular*'ı kaleme aldığı dönemden itibaren Tanrı'yı idrak edimiyle özdeşleştirdiğini görmekteyiz. Üçlü *esse, vivere et intelligere*'den üçüncü terimi ilk sıraya almıştır; bunu da Augustinus'un *De li-*

bero arbitrio'da (II:3, 7) yaptığı gibi, bu terim diğer iki terimi gerektirdiği ve bunun tersi asla doğru olmadığı için değil de (taşlar olur ve onlar bilmezler) ilahi *intelligere*'-nin kendisi varlık değilse bütün varlıkların nedeni olamayacağı için böyle düşünmüştür. Bununla beraber Eckhart'ın bu nokta hiç değişmediği görülmektedir. Bütün öğretisel kariyeri boyunca Baba Tanrı'nın *Intelligere* olduğunu inatla savunmuş; aynı şekilde Oğul'a *Vivere*'yi ve Kutsal Ruh'a da *Esse*'yi atfetmiştir. Bu son yakınlaştırmayla Hıristiyan geleneğiyle mümkün olduğu kadar uzlaşmaya çalışmış; Tanrı'nın varlık ve varlığın da Tanrı olduğunu ifade etme hakkını kendine tanımıştır; fakat bunu yaparken varlığı Teslis'in iç sıralamasında üçüncü sıraya yerleştirmiş ve böylece İdrak'e de ilk sırayı vermiştir. Bu noktada Eckhart'ın düşüncesinde bir gelişme varsa, bu da *intelligere*'yi ondan da üstün bir terime –Bir– bağımlı kılmış olmasıdır.

Nicolas de Cue'nun sahip olduğu ve üzerine şerh düştüğü Eckhart'ın vaazında, düşüncesi bu konularda umut edilebileceği kadar net bir şekilde ifade edilmiştir. Aziz Pavlus, Galatyalılara Mektup'unda (III:20) Tanrı'nın bir olduğunu hatırlatmıştı ve Eckhart için de Tanrı'nın asıl özelliği bu birlik olacaktı. Bununla beraber bu vaazında, bir ve birliğin, yalnızca akla has ve ona ait bir özellik olduğu şeklindeki tezi ısrarla geliştirmiştir. Maddi varlıklar, tam anlamıyla bir değildirler, çünkü madde ve şekilden oluşmaktadırlar; gayri-maddi ve akıllı varlıklar, tam anlamıyla bir değildirler, çünkü bunlar "akıllı-varlıklar"dır, yani bunların *esse*'leri *intelligere*'leri değildir. Kaldı ki yalnızca saf *intelligere*, saf birlik olabilir; o halde Tanrı *est intellectus se toto* demekle *Deus unus est* demek aynı şeydir.

Böylece Eckhart'ın ontolojisinin üst terimlerini elde etmiş bulunmaktayız. Eckhart, bütün teologlarla birlikte Tanrı'da bir olan özü ve üç ilahi kişiyi birbirinden ayırt etmektedir, fakat kullandığı terimlere dikkat edersek ilahi varlığın bizzat kökünün, özün kendisinden çok "saflığı" –ki bu onun birliğidir– olduğunu fark ederiz. Her şeyin doruk noktası ve merkezi burada bulunmaktadır: hareketsiz birlik, sükûnet, yalnızlık ve Tanrısallığın [déité] ıssızlığı. Bu şekilde anlaşılan *deitas* [*Tanrısallık*], üç ilahi kişinin ötesindedir. Fakat Akıl mükemmel şekilde bir olduğu için, birlik olan özün "saflığın"ın aynı anda Akıl olduğunu görmüştük. Demek ki ilahi özün saflığını ortaya koymak, Baba olan ve onunla birlikte Bir'in sükûnetinden ilahi nesillerin ve silsilelerin iç kaynaşmasına, yani yaratılışın ilk belirtisine geçtiğimiz Aklı ortaya koymaktır. İşte özün saf Birliği, sahip olduğu babalık doğurtganlığını bu şekilde tezahür ettirir; *germinando, spirando, creando, im omne ens tam creatum quam increatum*. Demek ki Athanase'ın sembolünü kullanarak *unus Pater* demek doğrudur; fakat bunu Eckhart'la birlikte şu şekilde anlamak gerekir: *eo enim pater quo unut et e converso eo*

unus quo pater; çünkü birlik babadır: *et unitas paternitas est*. Gerçekten de özün Birliği, Hayatı veya Oğlu (*Quod factum est in ipso vita eraf*) doğuran ve varlığın veya Kutsal Ruh'un meydana geldiği Aklın Birliğidir. Böylece Teslis'te, Augstinusçu üçlüyü aynı sırada bulmaktayız: *intelligere, vivere, esse*; fakat bunun kökünün ne olduğunu unutmayalım: *Deus tuus, Deus unus est, Deus İsrael, Deus videns, Deus videntium* (Grabmann, s. 80). Eckhart'ın bu metinden elinde tuttuğu iki ana terim *unus* ve *videns*, yani birlik ve akıl terimleridir ve bunların iki yorumunu önermiştir. Tanrı, ilk önce bir olduğu için varlık olduğunu öğretmiştir: *hoc ipso quod unus, ipsi competit esse*; ikinci öğrettiği de, Tanrı'dan başka hiçbir şeyin tam anlamıyla bir olmadığı, çünkü onun dışında hiçbir şeyin kendiliğinden ve tamamen akıl olmadığıdır: *se toto intellectus*. Demek ki Kutsal Metin, bizi Akıl Tanrı'ya ve onun aracılığıyla tanrısallığın (Déité) bizzat çölü olan bütün varlıklardan arınmış Birliğine vardırmaktadır.

Tanrı, Bir olduğu için varlıksa ve Tanrı'dan başka hiçbir şey bir değilse, demek ki onun dışında hiçbir şey varlık değildir. Demek ki mahluk salt bir hiçliktir, en azından kendiliğinden olamaması anlamında böyledir. Mahlukta varlık adını elde edebilecek şey, onda ilahi doğurganlığın tezahür ettiği şeye indirgenir. Kendinde ele alınan mahlukun özgün yönü, hiçliğidir (*nulleitas*), fakat tersine akla ve akli olana bağlı olduğu ölçüde mahluk olur: *Quantum habet unumquodque de intelectu sive de intellectuali, tantum habet Dei, et tantum de uno, et tantum de esse*. Eckhart'ın teologların kuşkularını uyandıran ama onun ontolojisinin doğal sonucu olan çok tuhaf ve derin psikolojisi de bu çerçevede açıklanabilir. Bu psikolojinin bütünü, insanın akli bilgi sayesinde Bir'e geri dönmesini sağlamak için tasavvur edilmişti; zaten bu da, Plotinus'un diyalektiğinin konusudur.

Augustinus, İbn Sina ve Albertus Magnus için söz konusu olduğu gibi Eckhart için de ruh, tinsel bir tözdür; bu isim de özden çok can katıcı işleve işaret etmektedir; fakat onun yeni-Platonculuğu, psikolojide olduğu gibi ontolojide de Albertus'un yeni-Platonculuğunu fazlasıyla aşmaktadır. Ruhun içinde, "ruhta oldukları ve onunla birlikte yaratıldıkları için Tanrı olmayan" üç Augustinusçu melekeyi –bellek, akıl ve irade– ayırt ettikten sonra Eckhart, daha gizli ve tam anlamıyla ilahi bir unsuru daha fark etmiştir; bunu ruhun "kalesi" veya "kıvılcımı" olarak adlandırmıştır. Burada gerçekten de ilahi Aklın kendisi gibi bir ve sade kıvılcımı söz konusudur. Bu Eckhart'a atfedilen ve 1329 yılında yasaklanan bir önermedir: "Ruhta yaratılmamış ve yaratılamaz bir şey vardır; bütün ruh böyle olsaydı, ruh yaratılmamış ve yaratılamaz olurdu ve bu da akıldır (*intellect*)." Böylesi bir ifadenin, Bir'in ruhta mevcudiyeti veya daha doğrusu ruhun sürekli Bir'de ikamet etmesi şeklindeki Plotinusçu öğretinin çok bi-

lindik olmayan ifadesinin teologların dikkatini çekmiş olmasına şaşırmamalıyız. Bu öğreti Eckhart'ın öğretisinde merkezi bir konuma sahip görünmekte ve ahlakla ilgili yasaklanmış diğer önermelerin birçoğunu doğrulamaktadır. Böylesi bir öğreti, kendisi Bir'den başka bir şey olmadığı için insanın Tanrı'dan farklılaşmadığı "ruhun kalesi"ne kapanma gayreti sonucunda ruhun Tanrı'yla birleşmesine götürmekteydi. Bu mistik birleşmenin mümkün olması için de bir yandan insanın ve Tanrı'nın birliğinin gerçekliği üzerinde durmak gerekmişti: "Baba, ben Oğlunu ve aynı Oğulu dünya getirtti. Tanrı'nın gerçekleştirdiği her şey birdir; bu yüzden ben Oğulu hiç fark gözetmeden dünyaya getirtmiştir;" öte yandan da ruhun iç kalesini –birliğinden dolayı sadece o özgürdür– birleştirmek için ayrılma ve kopma hali olan çileciliği teşvik etmek gerekmiştir. Buraya vardıktan sonra geri kalana karşı kayıtsız kalabiliriz: "Dış eylem, tam anlamıyla iyi ve ilahi değildir ve tam anlamıyla onu yerine getiren ve meydana getiren Tanrı değildir;" tam tersine "ilahi doğaya has olan her şey, işte bu olduğu gibi adil ve ilahi insana hastır; bu yüzden bu insan, Tanrı'nın yaptığı her şeyi yapar ve Tanrı'yla birlikte yeri ve göğü yaratmıştır ve ilahi Söz'ün doğurucusudur ve Tanrı böyle bir insan olmadan bir şey yapamaz."

Üstat Eckhart'ta, Aziz Thomas'ın özellikle Aristotelesçilikle doldurduğu ve Albertus Magnus'un doğal varlık teolojisine bağladığı bütün yeni-Platonculuk, saf haline dönmüş ve kendisine eklenen bileşimlerden kurtulmuştur. Burada Eriugena ve Dionysos'a dönüldüğü gibi Aquinolu Thomas ve Albertus Magnus'a rağmen, yani ona karşı teologların korudukları veya ördükleri duvarları yıkarak bu dönüş gerçekleştirilmiştir. Eckhart'ın bu öğretisi, onu canlandıran derin manevi hayat olmasaydı basit bir spekülatif merak olarak kalırdı. Madem ki ruh, tanrısallığa en derinden bağlıdır, demek ki ruh asla Tanrı'nın dışında bulunamaz, fakat ya kendisine bağlanıp ondan uzaklaşabilir ya da tam tersine kendisinde en derin olan şeye bağlanıp O'nunla birleşebilir. Buna ulaşmak için insan, mahlukların ötesinde Tanrı'yı bulmaya çalışmalıdır ve bunu başarmak için gerekli olan ilk koşul, mahlukların kendi içlerinde, yani ilahi varlıktan onlara geçmiş olandan bağımsız olarak, salt bir hiçlik olduklarını anlamaktır. Bu yüzden mahluklara duyulan aşk ve şehvetin peşinden gitmek, ruhta yalnızca hüzün ve acı bırakır. Bizi doğrudan Tanrı'ya götürebilecek tek mahluk, bütün mahlukların en asili olan ruhun kendisidir. Ruh, kendi sınırlarının bilincine vararak ve bilinçli bir şekilde bunları inkâr ederek, kendisini şu veya bu özel ve belirlenmiş varlık kılan şeyden vazgeçmiş olur. Onu tutan engeller ve onu özel kılan duvarlar yıkıldıktan sonra, ruh türediği Varlıkla kendi varlığının devamlılığını kendi içinde görür. Demek ki insan Tanrı aşkından dolayı kendinden vazgeçerek kendisini tekrar bulur;

her şeyden kopması, Tanrı'ya kendisini tamamen bırakması –ki bu sayede ruhun bağımsızlığına ulaşır– ve salt özüne ulaşarak eksiksiz özgürlüğü, işte en yüce erdemler bunlardır. En yüce erdemin en üst derecesine Fakirlik adı verilir, çünkü bu kemale eren kişi artık hiçbir şey bilmez, hiçbir şey yapamaz, hiçbir şeye sahip olamaz; ruh, Tanrı'ya dönerek her tür belirlemenin anlamını yitirerek kendisini yitirmiştir. Buradan da şu sonuç çıkar ki ahlakın bütün geleneksel emirleri, artık ikincil veya gereksizdir. Dua, iman, hidayet, kutsanma, daha yüksek bir bakışa yükselmek için hazırlık ve araçtırlar. Ruh kendisinden ve eşyadan kopmaya başladığında gerekli olan bu ibadetler, ruhta Tanrı'nın yeni bir doğumu gerçekleştiği andan itibaren gereksiz hale gelirler. Artık insan her şeyden, hatta Tanrı'dan da vazgeçebilir, çünkü sahip olduğu şeyi arzulamasına gerek kalmamıştır; bu yüce erdem sayesinde ortak birliklerinin mutluluğu içinde ona karışmıştır.

Eckhart'ın düşüncesi basit değildir, onu bir formülün içine hapsetmek veya onu bir isimle belirtmek isteyen tarihçilerin niye sıkıntıya düştükleri anlaşılmaktadır. Bazıları onda her şeyden önce bir mistik görürken, başkaları Platoncu ve Plotinusçu bir diyalektik görmüşlerdir ve muhtemelen tarihçilerin hepsi de haklıdır. Mistikle diyalektiğin birbirini dışlaması için çok şey gerekir. Eckhart'ı Tanrı aşkıyla tutuşup tükenen, ilahi mevcudiyeti yoğun olarak hisseden ve diyalektikten kendisine verebileceği bütün açıklamaları vermesini bekleyen bir ruh olarak tasvir ettiğimizde gerçekten uzaklaşmış sayılmayız. Haleflerinin kendisini bu şekilde anlamış olması son derece ilgi çekicidir. Çünkü Eckhart geriye öğrenciler bırakmıştır ve bu öğrencilerin Hıristiyan maneviyatının üstatları arasında yer almaları kuşkusuz bir tesadüf değildir. Eckhartçı spekülasyonun verimli toprağı bundan ibaret olsaydı, uğradığı öğretisel yasaklamalar, tarihine son verirdi. Eriugena'nın öğretisinin yaptığı ve ileride Nicolas de Cues'un üzerinde de yapacağı etki gibi onun da etkisi zamana yayılır, fiili alandan çok spekülasyon düzeyinde kendini gösterirdi. Fakat böyle olmamıştır. Jean Tauler (1300-1361), Henri Suso (1300-1365) ve Jean Ruysbroeck'in (1293-1381) isimleri ve eserleri, Eckhart'ın öğretisinin kuşkusuz en yüksek düzeyde tinsel yaşama sahip kişilerde uyandırdığı derin yankılara şahitlik etmektedir. Eckhart'ta bir Tauler'in bulduğunu sandığı şey olmasaydı böyle bir nesebin mümkün olmasını zor anlardık.

Albertus Magnus ve haleflerinin okurlarının alışık oldukları psikoloji temalarının sürüp gittiğini belirtmemiz gerekmese, Tauler, incelemesi sadece teolojiye ait kalacak unsurlar içeren vaazlar kaleme almıştır. Ana teması, "ruhun derunu" öğretisidir; bu öğretiye "ruhun doruğu" adını da vermiştir; bu ifadede Augustinusçuların *abditum mentis* ve *apex mentis*'i belirmektedir. Aslında Tauler'in bu isimle işaret ettiği şeyin adı

yoktur; çünkü bu derinlik, ruhun Tanrı'yla yakınlığından başka bir şey değildir ve Tanrı'ya isim verilemediği gibi bu gizli bölgesine de isim verilemez. Bütün melekelerin ötesinde, ruhun özünün içinde bulunan bu yerde, ebedi bir sessizlik ve sükûnet hâkimdir; burada suret yoktur, bilgi yoktur, eylem yoktur, burada bulunan ilahi ışığı almaya hazır salt bir alıcı ve mistik temaşanın temelde mümkün olmasıdır. Tauler'in kendisi de Vaaz'ın son derece önemli olan bir bölümünde bu öğretinin kaynağı hakkında bizlere bilgi vermiştir: "Ruhun derinliğinde gizlenen bu içsel asaletten eski ya da modern pek çok doktor bahsetmiştir, piskopos Albertus (Magnus), üstat Dietrich (de Vrieberg), üstat Eckhart. Biri ona ruhun *kıvılcımı* demiş, başkası *derinliği* veya doruğu, bir üçüncüsü de ruhun *ilkesi* demiştir. Piskopos Albert ise, bu asalete, içinde Teslis'in temsil edildiği ve orada ikamet ettiği bir suret adını vermiştir. Bu kıvılcım, yaratılmamış halindeyken bulunduğu ve oradan geldiği Derinliğe ulaşmadan sükûnete ulaşmadığı için aklın onu izleyemediği, âlemlerin ötesinde, asıl yeri olan doruklara doğru kaçar."

Burada Tauler'in mistiğinin, Tanrı tarafından yaratılmış bir ruha Tanrı'daki yaratılmamış ideasına geri dönme olanağı hazırlamak olduğunu görmekteyiz. Bu Eriugenacı ve Dionysosçu tema, kendisinin ilham verdiği öğretilerden alınmış ifadelere bürünmüştür. Ruhun derunu ile tam anlamıyla melekeleri arasına *Gemüt*, yani Pascalcı bir anlama yakın olan "kalp" adını verebileceğimiz şey girer. Tauler bu ifade ile, bütün melekelerinin uygulamasını iyi ya da kötü olarak koşullandırdığı ruhun dengeli halini anlatmak ister. *Gemüt*, ruhun derinliğine dolayısıyla da Tanrı'ya yönelirse, ruhun geri kalan her şeyi olması gerektiği gibidir ve işlemesi gerektiği gibi işler. Fakat *Gemüt*, ruhun derinliğinden yüz çevirirse, ruhun bütün melekeleri de Tanrı'dan yüz çevirir. Kısacası *Gemüt*, ruhun kendi "derununa" karşı sürekli tutumudur.

Bu şekilde tasavvur edilen bir ruhun yapısı, hem doğaüstü hayat düzeyinde hem de doğal bilgi düzeyinde Tanrı'yla iletişimi kolaylaştırmak için yapılmıştır. Kendi içsel derinliğiyle temas kuran her insan orada Tanrı'yı doğrudan ve gözlerinin güneşi görmesinden daha berrak bir şekilde bilir; "Proclus ve Platon, buna ulaşmışlardır ve kendiliklerinden bunu bu şekilde bulamayanlara bunu çok açıkça belirtmişlerdir." Tauler, burada, Augustinus'un bazı filozofların bir an için ilahi ışığı görecek kadar yükseldiklerini kabul ettiği metinleri hatırlamıştır, aynı zamanda kendisinin de Guillaume de Moerbeke'nin çevirisiyle Proclus'u okuduğunu görmekteyiz. Tauler'in Proclus'u zikrettiği vaazlarından birinin, kendi içinde Hıristiyan ruhunun içe dalışını tasvir etmek için, bu yeni-Platoncunun Aristoteles'in ötesinde Platon'a kadar ve kendi ilahi delilik öğretisine kadar tilmizini götürmeye çalıştığı *Öngörü ve Kader Üzerine*'-

den ilham aldığı gösterilmiştir (Hugueny). Tauler filozofların öğretisinden bu derece serbestçe kullanmış olsa da, dinleyicilerini, ilk önce Hıristiyan erdemlerini öğrenmeden önce böylesi bir temaşaya girişmemelerini kesin bir şekilde uyarmıştır. Gerçekten de Tanrı'nın gerçek bilgisinin gerekli koşulları bunlardır. Bu yüzden Aziz Bonaventure'ün *Itineraire de l'âme vers Dieu* [*Ruhun Tanrıya Doğru Güzergahı*] adlı eserinin Girişinde bulunan ifadeleri lafzi olarak alarak Tauler, buraya götüren tek yolun İsa Mesih'in hayatı ve tutkusu olduğunu beyan eder.

Bu spekülasyoncuların aslında rahip kılığına girmiş Platoncu filozoflar oldukları gibi bir düşünceye yol açmamak için, bu olguları hatırlatmakta yarar var. Bunlar, Aristotelesçi ampirizmin dili ve tekniğinden çok Platonculukta ihtiyaçlarına daha uygun bir dili ve tekniği bulmuş ve daha çok doğaüstü temaşayla meşgul Hıristiyanlardı. Bu felsefi kavramların hafif izler şeklinde görüldüğü başka bir mistik için de aynı gözlemleri yapabiliriz: bu kişi Jean Ruysbroeck'tir (1293-1381). Brabanlu bu temaşacı kişi, güzel isim bulma yeteneğine sahipti: *L'Ornement des noces spirituelles* [*Manevi Düğünün Süsleri*] ve *Le livre des douze beguines* [*On İki Rahibenin Kitabı*], bunun ötesine geçmemiş kişilerin bile belleğinden silinmemiştir. Ruysbroeck, burada kendisine bahşettiği lütuflarda Tanrı'nın ruhu karşıladığı ve ruhun Tanrı'yı karşılamak için "çıktığı" hareketi tasvir etmiştir. Aziz Bernard'da, hatta gerçekten Hıristiyan olan bütün mistiklerde olduğu gibi burada da ilk adımı Tanrı atmıştır (*Ipse prior dilexit nos*), fakat Ruysbroeck, iradenin inayete cevap ediminin özgürlüğünün altını çizmeyi unutmamıştır. Manevi düğünün süsleri, İncil'in teknik bir yorumudur ve İncil'in sözüne göre ayrıntılı ve titiz bir şekilde incelemektedir: *İşte Güvey geliyor, onu karşılamaya çıkın* (Matta XXV:6).

Demek ki Ruysbroeck'in mistiği inayetin lütufları altında katıksız bir tevekkül öğretisi olmaktan çok uzaktır. Tam tersine bir hayat, hatta üçlü bir hayat öğretisidir: faal hayat, duygusal hayat, deruni temaşa hayatı; bunlar sayesinde insan ilahi hayatın mutluluğuna dalabilir. Aynı nedenden dolayı Ruysbroeck'in spekülasyondan vazgeçtiğini söylemek doğru olmaz. Bütün eseri, bu tezin yanlış olduğunu sergilemektedir. Fakat Ruysbroeck'in spekülasyonunun felsefeye aldırmadığını söylemek doğru olur. Aziz Bernard'ın mistiğinde –ki ondan ilham almıştır– olduğu gibi bu mistik öğretide de felsefi spekülasyona yalnızca iz halinde rastlamaktayız ve yin Aziz Bernard'da olduğu gibi bu izler Dionysos'tan ilham alınmış Hıristiyan bir yeni-Platonculuğun varlığını ortaya koymaktadır.

Burada Citeaux çileciliğinin, Aziz Bernard'da olduğundan daha sağlam bir şekilde inşa edilmiş ve bu mistik spekülasyonun iskeletini oluşturan bir birlik öğretisine da-

hil edildiğini eklemeliyiz. Manevi düğünün süsleri (II:2), insanda iç içe geçmiş, ama kusursuzluğunu giderek yitiren üç birlik ayırt eder: her mahluk gibi insanın Tanrı'daki birliği; insanın üst güçlerinin düşüncede veya tindeki birliği; insanın alt güçlerinin kalpteki birliği. Bu üç birlik, çokluk bir olduğu ve kaynağını elde ettiği birin içinde olduğu için aynı şekilde açıklanır. İnsanda inayetin eseri, bu üç birliği, en üstün birlik olan birincisinin doruğuna, kuşkusuz iradenin de yardımıyla, geri götürmekten ibarettir. Faal hayatın ahlaksal erdemlerinin, tinsel hayatın içsel temrinlerinin ve genel olarak doğaüstü temaşa hayatının ötesinde Ruysbroeck, Aziz Bernard ve Richard de Saint-Victor'un mistik tecrübelerine –ki kendisine göre olduğu gibi onlara göre de bunlar mukaşefenin habercisi olan lezzetlerdir– varmaktadır. En yüksek derecede birleştirici tecrübelerdir bunlar, çünkü Tanrı yüce birliktir. Bu makamından dolayı ruhun özünde sürekli ikamet eder ve İlk Muharrik ilk hareket eden cismi hareket ettirdiği gibi içten doğaüstü bir hareketle onu hareket ettirerek (II:50), inayet sayesinde bütünüyle kendine geri götürür. Bu inisiyatif ise bu kez tamamen ilahidir, çünkü yalnızca Tanrı'nın birleşmek istediği kişi böyle bir yeteneğe sahip olabilir.

Bu tür "karşılaşmalar" tasvir edilemez, ama Ruysbroeck, bu birlikteliği insanın ilahi düşüncedeki "asal varoluşuna" iadesi olarak sunarak, en azından bunun mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Söz'ün ezeli üretilişi sayesinde "bütün mahluklar, zaman içinde yaratılmadan önce, ezeli olarak doğmuşlardır. Böylece Tanrı, onları kendisinde olan ve kendisinden ayrı olan idealara göre kendi içinde ayrı ayrı görmüş ve bilmiştir; yine de bunlar kendisinden her bakımdan farklı değildi, çünkü Tanrı'da olanlar Tanrı'dır. Tanrı'da sahip olduğumuz ve kendi dışımızda olduğumuz bu köken ve bu ezeli hayat zaman içinde yaratılmış varlığımızın kaynağıdır: Ve yaratılmış varlığımız, ezeli varlığa bağlıdır ve onun asal varoluşu itibariyle onunla birdir." Tanrı'nın Hikmeti içinde olduğumuz bu varlık sayesinde biz de ezelden beri hem Tanrı'yla bir hem de ondan ayrıyız. Demek ki temaşa eden Tanrı'da bulunan ezeli örneğine, sureti olduğu kaynağa ulaştığında ve dolayısıyla her şeyi ilahi ışığın birliği içinde basit bir bakışla temaşa ettiğinde, temaşa hayatının doruk noktasına ulaşmış demektir (III:5). Kuşkusuz Ruysbroeck'in buradaki düşüncesinde, Günah Çıkarıcı Maximus ve belki de Eriugena'dan yansımalar bulunmaktadır. Jean Gerson bu noktada endişe duymuş ve Ruysbroeck'e karşı ateşli bir saldırı düzenlemiştir; belki de onun bu saldırısı tamamen haksız olmasa da, Ruysbroeck'de bir mistiğe dahil edilmiş ve tamamen bu mistiğin işlevi olan bir öğretiyi, onun belki de hiçbir zaman önemsemediği özlere ve ilahi İdealara ilişkin metafizik bir gerçekçilik olarak sunma yanlışını işlemiştir. Ruysbroeck'in metninin üzerinde oynanılmamış saf bir haline sahip oldu-

ğumuzdan emin olsak, Gelson'un durumu dramatikleştirip dramatikleştirmediğini ve bunu hangi ölçüde yaptığını söyleyebilirdik. Bu noktada her ne olursa olsun, Gerson, sonraki yüzyıllar boyunca Hıristiyan maneviyatı üzerinde derin bir etki bırakacak eserin önemi hakkında yanılmamıştı.

Bu etkiyi ölçmeye çalıştığımızda ümitsizliğe yakın bir duyguya kapılmaktayız. Bizzat tarihsel araştırmanın koşulları, Groenendael duacısının doğrudan öğrencileri ve çağdaşları konusunda bu görevi zahmetli kılmaktadır. Bu anlamda Gerson'un eleştirisine karşı resmi savunucusu olan Jean de Schoonhoven'in (ölüm 1432) hangi ölçüde üstadının öğretisini savunduğu ve yaydığı sorunu, savunu eserinin kendisi bizi bu soruyu sormaya davet etmektedir; fakat bu kişinin bütün eserleri yayımlamadan kaldığı sürece bu soruya cevap bulunamaz. Basılmış metinlerin yaygınlaşıp daha verimli araştırmalara imkân vereceği sonraki dönemler için de, şu ana dek varılmış noktaların tarihe, Ruysbroeckci etkinin nüfuz sahasını ayrıntılı bir şekilde tanımlama izni vermesi için daha çok beklememiz gerekecektir. Gerçekten de bu etki Hıristiyan Batı üzerinde ya doğrudan ya dolaylı olarak gerçekleşmiştir. Doğrudan etkisi orijinal eserlerin çok sayıdaki elyazması kopya aracılığıyla ve Latince çeviriler sayesinde olmuştur: W. Jordaens (1512'de Henri Estienne'de Lefévre d'Etape, onun *De ornatu spiritualium nuptiarum* basmıştır), Geert Groote (Bologne'da 1538'de *De septem scalae divini amoris seu vitae sanctae gradibus* [*Tanrısal Aşkın Yedi Basamağı ya da Kutsal Yaşamın Aşamaları Üzerine*]ve *De perfectione filiorum Dei*'yi [*Tanrı'nın Oğullarının Mükemmelliği Üzerine*] basmıştır) özellikle de Kölnlü Chartres tarikatından Laurent Surius (*Opera omnia*, 1552, 1608-1609, 1692); bunları çeşitli dillerdeki çeviriler izlemiştir: Fransızca olarak *Manevi Düğünün Süsleri*, Toulouse, 1606; bütün eserlerinin İspanyolca çevirisi, 1696; bazı bölümleri Almanca olarak, 1621, 1701. Dolaylı olarak da öğrencilerinin eserleri sayesinde etkisi yayılmıştır. Tam bu noktada sorun inanılmaz derecede karmaşıklaşır. Deny le Chartreux, Louis de Benoît, Benoît de Canfeld, hatta Lessius da, bunların her biri Ruysbroeck'in temaşa ve yüksek doruklar öğretisini kendilerine has nüanslarla kabul etmişlerdi. Belki de bu çeşitli öğretileri birbirlerinden farklılaştıran ve her zaman değilse de bazen derin farklılıklar yaratan nüanslardan çok, bunların temeldeki yakınlığına karşı fazla duyarlı davranılmıştır. Fakat ilham kaynaklarına ne ölçüde sadık kaldıkları sorusunu onun daha sıradan öğrencilerine yöneltmek yersiz olur. Böyle bir sorunun sorulması gereken kişi, öğrencilerinin en büyüğü olan Flaman Fransisken Hendrik Herp'tir. Bu kişi daha çok Latinleştirilmiş Harphius (ölüm 1477) adıyla bilinir ve Kölnlü Chartrelılar tarafından 1538'de yayımlanan ünlü *Theologia mystica*'nın [*Gizemli Teoloji*] yazarıdır. Ruysbroeckcu büyük temaların yayıl-

masında, en büyük rolü o oynamıştır. Bu öylesine önemlidir ki tarih için Harphius ve Ruysbroeck birbirlerinin yerini alır hale gelmiştir.

Daha 1538'deki yayında, Gerard d'Hamont, *Gizemli Teoloji*'ye yazdığı önsöz-mektubunda, bu eserden Ruysbroeck'e ait şeyler çıkarılırsa geriye pek bir şey kalmayacağına dikkat çekmekteydi. Bu görüş genel olarak yaygınlaşmıştır. Üstelik onu çürütmeyi görev bilen tek tarihçinin, eleştirel yayımını yaptığı eserde sadece bir tek özgün nitelik bulup çıkarabilmesi de bu görüşü iyice akla yatkın hale getirmiştir; üstelik özlemler uygulamasından ibaret bu özellik de epey önemsiz gözükmektedir: P. L. Verschueren'e göre Hendrik Herp *Ruysbroeck'in Muştucusu* olarak kalmıştır. Bu koşullarda hiçbir şey, mistik inancın bu iki teorisyenini bir kişiye indirmeye, bunların karşılıklı etkilerini birbiriyle karıştırmaya ve birini ölçmenin diğerini ölçmek anlamına geldiğine inanmaya engel olmamıştır ve olamayacaktır. Ruysbroeck'in mistiğinin fethettiği alanı belirtmek için, Harphius'un okurlarını ve öğrencilerini keşfetmek ve incelemek yeterli sayılacaktır. Bu yöntembilimsel ilke daha şimdiden birden fazla araştırmanın ilham kaynağı olmuştur. Fakat bunların hiçbiri Pierre Groult'nun XIV. yüzyılın İspanyol yazarlarıyla Hollanda mistikleri arasında var olabilecek ilişkiler hakkında yürüttüğü araştırma kadar önemli olamaz. İspanyol mistisizminin anlaşılması bakımından bu kadar önem arz eden pek az sorun vardır. Bu araştırma kadar dikkat gerektirecek başka bir araştırma bulmak da zordur. Bununla beraber Groult, Surius'un 1609 tarihli çevirisinden önce, Ruysbroeck'in eserlerinin İspanyolcada yayımlandığının kesin bir izine rastlayamamıştır. Tezinden vazgeçmek için bunun yeterli bir neden olmadığını düşünmektedir. Çünkü ilk önce Jordaens ve Surius'un çevirileri İspanya'ya muhtemelen 1518 ve 1560 yıllarına doğru girmiştir. İkinci olarak da en azından "bir şey kesindir: Keşiş Groenendael kendisi doğrudan bir etki yapmamış –ya da çok az etki bırakmış– olsa da gördüğümüz gibi doğrudan tilmizlerinin kendisini okumalarını ve sevmelerini sağlamıştır" (P. Groult, s. 76). Geriye, hemen ondan sonra gelen en önemli öğrencisi Harphius okunduğunda sevileni ve kendini okutturanın gerçekten de Ruysbroeck olup olmadığını bilmek kalmaktadır.

Büyük ölçüde bu kesindir. Tamamen ve temaşa hayatının doruğuna ilişkin son derece önemli noktalarda sorgulamadan kabul edebileceğimiz bir şeydir bu. Çünkü araştırmaların bir yere varmasını istiyorsak, can alıcı bir olguyu öne çıkarmakta yarar var: Çünkü tek değil iki, hatta üç Harphius vardır. *Gizemli Teoloji*, özgün bir eser olarak görülmemeli ve bu şekilde kullanılmamalıdır. Bu eser, ilk başta bağımsız olan risalelerden hareketle, Ruysbroeck'in ölümünden sonra ve suni olarak yapılmış bir derlemedir; bu risalelerin öğreti açısından tam anlamıyla eşdeğer olup olmadıkları

sadece varsayılmamalı, tam tersine ispatlanmalıdır. Fakat bu denklik ispatlanamaz. Açık olmasa da gözlenebilir olan şey, eserin aslında bulunan ayrılıktır. Suni olarak bir araya getirilmiş ve iç içe geçirilmiş olan bu iki risale, *Eden contemplativorum* ve *Directorium aureum contemplativorum*'dur. Latincede 1455'lere doğru rahipler için kaleme alınmış olan *Eden*, yakın bir şekilde ve sonuna kadar *Manevi Düğünün Süsleri*'ni izlemektedir. *Directorium* ise, 1455 ve 1460 yılları arasında Flamanca olarak halk için kaleme alınmış bir risalenin –*Spielghel der volcomenheit*– Ermiş Bruno tarikatına mensup (chartreux) Kölnlü Pierre Blomevenna tarafından 1513 yılında yapılmış Latince çevirisidir. Bununla beraber aynı *Manevi düğünün süsleri*'ni izleyerek ilkesinde ele alınmış ve sonuna vardırılmış mistik hayatı incelese de Spieghel, öz-üstü temaşaya ayrılmış bölümü büyük ölçüde kısaltmış ve bu hayati noktayı ele aldığı anda da değişmez kaynağını terk etmiştir. O anda biraz daha eski ve muhtemelen daha emin üstatlara –Aziz Aquinolu Thomas ve Aziz Bonaventure (veya daha doğrusu günümüzde bilindiği gibi *Gizemli Teoloji*'nin (Hugues de Balma) ve *De septem itineribus aeternitatis*'in [*Sonsuzluğun Yedi Yolculuğu Üzerine*] (Raoul de Bibrach) Düzmece Bonaventure'ü)– yönelmiş ve böylece Batı'da Hıristiyan maneviyatının sonraki gelişmesi için yeni ve son derece önemli bir külliyat oluşturmuştur. Bu ani dönüşün nedeni nedir?

Sanki Herp, ya okurlarının çeşitliliğinden ya düşüncesindeki bir ilerlemeden ötürü ya da bir dış müdahalenin ağırlığı altında, Ruysbroeck'ten esinlenen, fakat bu öğretinin aslındaki ilk kavram olan ruhun ideal varlığına erişmesi yoluyla bir öz-üstü temaşa yerine tabiatı itibariyle Thomasçı ama gösterdiği genişlemeyle özgün bir öz-üstü temaşa kavramını geçiren bir mistik teoloji geçirmiş gibidir. Bu öz-üstü temaşa, *lumen gloriae*'nin üçüncü gökkatında anlık olarak gözleri kamaşan temaşacıya geçici olarak bahşedilmesiyle sağlanmaktadır. Bu hipotezi öne sürdüğümüz an ikinci bir hipotez ortaya çıkar; bu gelişme, Herp'in *Eden*'den *Spieghel*'e varırken Gersoncu sansürün ciddiyetinin bilincine varmasından kaynaklanıyor ve gözlerimiz önünde öğretiyi bir bağlamdan diğerine taşıması Parisli şansölyenin eleştirilerinin değindiği belli noktalarda bir geri çekilme niyetine işaret ediyor olmasın? Her ne olursa olsun *Spieghel* veya *Directorium aureum contemplativorum*'dan ilham almanın hiçbir zaman Ruysbroeck'in katıksız mistiğine kendini vermek olmadığı artık bir varsayım değil bir olgudur. Fakat daha ileriye gitmek gerekir.

Daha ileriye gitmek gerekir, çünkü görünüşe rağmen *Eden*'in [*Cennet*] kendisi Ruysbroeckci şemaya uymamaktadır. Herp, en dikkatli yorumcularında bile üstadını tekrarlıyormuş izlenimini uyandırdığı anda da Ruysbroeck'ten ayrılmakta, hatta bunu hayati noktalarda yapmaktadır: Dionysos esinli örnekçilik. Bu öğreti Ruysbroeck'-

te hangi anlamı almış olursa olsun, *Manevi Düğünün Süsleri*'nde ruhun yaratılmamış ilk örneğine dönüşünün vaaz edildiği yeterince açıktır. Bu eserin tahlilinin tek bir noktaya indirgenmesi gerekirse, kuşkusuz o da bu noktadır. Bununla birlikte kendi içinde temel olan bu tezin Gersoncu eleştirin gözünde de temel olması ilgi çekicidir. Bu eleştirinin doğrudan ve yalnızca hedeflediği şey budur. Durum böyleyken Ruysbroeck veya en azından onun mistiğini korkunç sansürcüsünden kurtarmak için iki yöntem düşünülebilirdi. Ya Gerson'un tam anlamıyla Ruysbroeckci dönüş kavramı hakkında yanıldığını göstermek: Jean de Schoonhoven'in amacı tam anlamıyla bu olmuştur. Ya da *Ornement* öğretisinden örnekçiliğe dair ne varsa boşaltmak: Bu önlem radikal bir etkililiğe sahipti. Görünen o ki *Eden contemplativorum*'u geliştirirken, Herp'in niyeti bu yöndeydi. Öz-üstü temaşa kavramının Ruysbroeckci örnekçilikten arındırıldıktan sonra hâlâ uygun olup olmadığını kendimize sorabiliriz, fakat *Ruysbroeck'in Muştucusu*'nu cezbettiği açıktır.

Bundan daha ciddi bir sadakatsizliği hayal etmek zordur, fakat biraz ince olan bu farklılaştırma, biraz karmaşık olan dönem tarihinin göz ardı etmemesinde yarar olan birkaç yöntembilimsel sonuç doğurmuştur. İlk önce Herp'in etkisini tam anlamıyla Ruysbroeckci olan etkiyle karıştırmanın yanlış anlaşmalara, hatta bazen derin yanlışlara neden olacağı açıktır: *cuique suum*, bu noktadaki araştırmalara yön vermesi gereken ilke bu şekilde olmalıdır. Bununla beraber Herpçi etki alanları içinde bile ayrımlar gerçekleştirmek yerindedir: şu veya bu kişinin, şu veya bu çevrenin *Gizemli Teoloji*'yi okumuş olması, herkesin ağız birliği ettiği bir mistik okulla yüz yüze olduğumuzu göstermeye yetmez; en azından özümsenen eserin *Eden* mi yoksa *Directorium* mu olduğunu bilmek ve belirlemek gerekecektir. Bunun dışında her iki risalenin ayrı edisyonlarının kaderini izlemek yerinde olacaktır. Herpçi öğreti *Gizemli Teoloji*'deki haliyle anlam karışıklığına da yol açan bir düalizme maruz kaldığına göre her okurun, her öğrencinin eserin içinde kendi zevkine ve tecrübesine en uygun gelecek şeyleri seçtiğini varsaymak, tarihçiyi hakikate ulaştırma olasılığı en yüksek varsayımdır.

Gizemli Teoloji, Hıristiyan tinselliğinin gelişmesinde yüzyıllar boyunca başat bir rol oynadığına göre bu tür gözlemler, ne denli üstün körü olsalar da, genelde kabul edilmiş görünen sonuçların ne denli kırılgan olduklarını göstermeye yardımcı olmaktadır. Fakat bundan daha önemli şeyler de vardır. Biraz önce gördüğümüz gibi Ruysbroeckci etkinin incelenmesini Paris Üniversitesinin şansölyesinin Groenendael duacısına yönelttiği eleştirinin incelemesinden ayırmak imkânsızdır. Bu olayda, öğreti açısından tam bir kargaşanın yaşandığı bu dönemde Gerson'un her yerde hazır ve nazır olmasının bir işaretini görmek, bu teologa gerçek boyutlarını iade etmek anla-

mına gelse de, onun tamamen anlaşılabildiğini ifade etmez. XIV. ve XV. yüzyılların sınırları "iki entelektüel çevrenin ayrımına" -"bilim yöntemlerinin oluşmaya başladığı" üniversiteler ve ateşli ve popüler manevi hayatın bulunduğu manastırlar- karşılık gelen "derin bir zihniyet bölünmesi"yle tanımlanmıştır (É. Bréhier). Bu görüşün doğruluk payı ne olursa olsun -ki aslında büyüktür- Gerson ile Ruysbroeck'ın temel ilişkisinde, her şeyden önce bu entelektüel çevreler arasında çok önemli noktalarda azımsanamayacak bir ilişki bulunduğunu görmekteyiz; sonra Paris Üniversitesi'nin ünlü şansölyesinin aracılığıyla yöntemini geliştirmeye özen gösterdiği bilimlerden birinin mistik teoloji, yani temaşacıların her zaman sürdürdükleri manevi hayat sayesinde elde ettikleri tecrübelerin bilimi olduğu ortaya çıkmaktadır; son olarak da bazı bölünmeler olmuş olsa da, öğretilerin ve hayatların geliştiği yüzyıllar boyunca oluşan zihniyet hareketi, karşılıklı olarak birbirini koşullandırmış eylem ve tepkilerin organik ilişkilerinde ele alındığında anlaşılabilir ancak. Gerson'un birleştirmeyi başardığı şeyi tarih ayırmamaya karar verdiği gün Ruysbroeckci etkinin gerçek boyutunu anlayabileceğiz.

KAYNAKÇA

ECKHARDT. — F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrunderts*, cilt. II, Leipzig, 1857. — H. Denifle, *Meister Eckharts lateinicshen Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv f. Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters* içinde, cilt II (1886), s. 417-652 ve 673-687. — G. Théry, *edition critique des pieces relatives au proces d'Eckhart*, dans *Archives d'histoire doctrinale et Litteraire du moyen-age*, cilt I (1926-1927), s. 129-368. — aynı yazar, *Le Commentaire de Maitre Eckhart sur le Livre de la Sagesse*, aynı koleksiyon, cilt III (1928), s. 325-343 ve cilt IV (1929), s. 233-392. — M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, dans *Abhandlundgen der Bayerieschen Akademie der Vissenschaften*, XXXII, 7, Münih, 1927 (önemli tarihsel giriş). — Bernhard Geyer, *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses*, Bonn, 1931. — *Maitre Eckhart, Traités et Sermon*, F. A [ubier] ve J. M. tarafından Almancadan çevrilmiştir ve M. de Gandillac'ın önsözü, Paris, Aubier, 1942. — Eckhart üzerine en iyi genel çalışma için bkz. G. Della Volpe, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bolonya, 1930. — Özel çalışmalar için: J. Koch, *Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters*, in *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterlandische Kultur*, 1928. — A. Dempf, *Meister Eckhart. Ein Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934.

TAULER. — *Sermons de Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, RR. PP. Hugueny, Théry, O. P., Paris Desclee et Cie, 3 cilt, 1927-1935; 1. ciltin önsözü mükemmeldir.

SUSO. — K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche, Schriften*, 2. cilt, Stuttgart, 1907. — X. De Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siecle. Eckhart, Tauler, Suso*, Lucerne, 1920. — R. Zeller, *Le bienheureux Henri Suso* (ölüm 1366), Paris, 1922.

RUYSBROECK. — *Oeuvres Ruysbroeck l'admirable*. Saint-Paul de Wisques'in Benediktenlerin Flamancadan çevirisi. Brüksel-Paris, Vromant, 6 cilt, 1915, 1917, 1920, 1928, 1930, 1938. — W. de Vreese, *Jean de Ruysbroeck ou Jan van Ruusbroec*, madde in *Biographie Nationale de Belgique*, XX. cilt (1908-1910), kol. 507-591. — A. Wautier d'Aygalliers, *Ruysbroeck l'admirable*, Paris, Perrin, 1923. — G. Dolezich, *Die Mystik Jan van Ruysbroecks*, Breslau, 1926. — *Jan van ruusbroec Leven, Werken* (Anvers *Ruusbroec* topluluğu tarafından yayımlanan kollektif eser.), Malies-Amsterdam, 1931 (s. 325-395'te büyük ölçüde bibliografya bulunmaktadır). — Ruysbroeck'a ayrılan özel sayı in *Ons geestelijk Erf*, VI. Cilt (1932), no 3 ve 4. — L. Brigué, *Ruysbroeck*, madde in *Dict. de theol. cath.*, XIV. Cilt, sütun 408-420.

HARPHIUS. — L. Verschueren (O. F. M.), *De Heraut van Ruusbroec, in Jan van Ruusbroec Leven, Werken*, s. 230-262. — Hendrick Herp (O. F. M.), *Spieghel der volcomenheit*, yay. L. Verschueren, 2 cilt, Anvers, 1931. — P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle*, Louvain, 1927.

DIPNOT: Ruysbroeck'in etkisiyle ilgili olarak bu bölümün bütün sonucu –sayfa 704'ten itibaren, "... ölçemeyiz"– için rahip A. Combes'un eseridir. Isteğimiz üzerine bu bölümü yazmayı kabul etmiştir; kendisine sonsuz teşekkürlerimizi burada belirtmek isteriz.

VII

JEAN GERSON VE XIV. YÜZYILIN ANA HATLARI

Paris Üniversitesi, XIV. yüzyıl boyunca kuruluşundan aldığı Kilise kurumu karakterini korumuştur. Çok miktarda yabancı öğrenci, Fransız "milleti" ile okul mevcudunun büyük bir kısmını oluşturan üç "millet" –Picardialı, Normandialı ve Alman– arasında dağılmaktaydı. Öğretmenlere gelince bu kişilerin Avrupa'nın dört bir yanından geldiklerini gördük: tıpkı önceki yüzyıllarda olduğu gibi İskoçya, İngiltere, Belçika, Almanya, İtalya, İspanya. Tek görünür fark, ün yapmış Fransız öğretmenlerin oranı XIII. yüzyıla göre oldukça artmıştır. Durand de Saint-Pourçain, Pierre Auriol, Johannes Buridanus kuşkusuz ne Scot'un ne Ockham'ın niteliğindeydiler, ama Guillaume d'Auvergne'in ölümünden beri onlarla karşılaştırılabilecek başka hiçbir Fransız görememekteyiz.

Bu devamlılığın altında derin değişimler hazırlanmaktadır, çünkü bu Kilise kurumu, onu sonunda millileştirecek ciddi etkilere maruz kalmaya başlamıştır. XIV. yüzyılın Üniversitesi, Fransa ve Papalık devleti arasında yükselen bütün çatışmaların so-

nuçlarını hissedecek ve bu krizlerin her biri onu daha da bölünmüş bulacaktır. Doğal olarak kral, Papa'ya karşı etkili olabilmek için ona dayanmaya çalışmaktadır, fakat aradığı desteği Fransız üstatlarda kolayca bulurken bazı yabancı üstatların kayıtsızlığıyla ya da karşıtlığıyla yüz yüze gelmektedir. Louvre bahçesinde 24 Haziran 1303 tarihinde, Philippe le Bel'in bütün Tarikatların din adamlarından Papayı yargılamakla görevli konsili toplamasını istediği ünlü açık toplantısından sonra, 155 Fransiskenden 87'si bu önleme katılmayı reddetmiştir; buna karşı çıkan kişilerin büyük çoğunluğu yabancıdır. Frescobaldi'nin mektubunda da yazıldığı gibi: "Dilenci kardeşlerin evlerinde, bu teklife rıza göstermek istemeyen çeşitli sesler yükseldi. Ve rıza göstermeyenlere kralın emriyle krallığı terk etmeleri buyuruldu ve bunlar hemen gittiler. John Duns Scotus, bunlardandı ve Gallikancılığın nesinin bu İskoçyalının ilgisini çektiğini anlayamıyoruz; fakat bu tür önlemler, yabancı öğretmenleri Paris Üniversitesi'nin artık Hıristiyanlıkta değil de Fransa'da olduğuna ikna etmeliydi. Yabancı öğrencilerin de bu konuda ikna olmaları için gerekli olan yapılmaktaydı. 1313'te Fransız-İngiliz ilişkileri gerçekten de kötüleştiği için İngiliz öğrencilerden Wissant'ta karaya ayak basmak için pasaport ve bazı paraları Fransa'ya sokabilmek için özel izinler istenilmiştir; bu paralara el konup üzerlerine delik açıldıktan sonra iade edilmekteydi. Paris *Studium*'un evrenselliğinin zarar gördüğü gereksiz şeylerdi bunlar.

Paris Üniversitesi, Papa'nın bağımlılığından koptukça Papalar ona tanıdıkları ayrıcalıkları sürdürmeyi gerekli görmemeye başlarlar. 1316'da XXII. Johannes, Paris'e tanıdığı ayrıcalıkların aynılarını Toulouse'a tanımıştır ve diğer Üniversiteler de bu ayrıcalıkları kabullenmeme niyetlerini açıkça belirtmeye başlamışlardı. XIII. yüzyılda Paris'ten mezun olmuş bir kişi, yeni bir sınava tabi tutulmadan başka herhangi bir Üniversite'de ders verme hakkına sahipti; fakat bunun tersi mümkün değildi. XIV. yüzyılın başlarından itibaren Oxford ve Montpellier, Paris'ten mezun kişileri öğretmen olarak kabul etmeyi reddetmişlerdir. Paris itiraz etmiş ve bunun üzerine XXII. Johannes eski ayrıcalığı teyit etmiş, fakat 1317'de II. Edward Oxford'dan mezun öğretmenler için de *sine novo examine*, yani yeni bir sınava tabi tutulmadan diğer Üniversitelerde ders verme hakkını istemiştir. Bu isteğe ret cevabı geldiği için Oxford 1322'de Paris *studium*'unun kurucusu Alcuin'in bir İngiliz olduğunu belirterek taarruza geçmiştir. Bu dönem, Richard de Bury'nin *Philobiblion*'unda Atina'dan Paris'e geldikten sonra *studium*'un mutlu bir şekilde İngiltere'ye ulaştığını haber verdiği dönemdir. Böylece Paris Üniversitesi Papalık-karşıtı faaliyetiyle Kilisede sahip olduğu imtiyazlı konumu tehlikeye atarken dünyevi düzlemde de yöresel rekabetlerle ve kendisine karşı dikilen üniversite milliyetçilikleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu kargaşalar yüzyıl boyunca

çoğalmaya devam etmiştir. 1329'da Jean de Jandum ve Michel Cesene, Parisli öğretmen unvanlarıyla konuşup yazdıklarından dolayı Papaların dünyevi erklerine öğretisel açıdan darbe indirirler. 1333'de aralarında Thomas de Galles'ın da bulunduğu bu Parisli teologlar, Papa XXII. Johannes'in mutluluk keşfi üzerindeki görüşlerine karşı bir kampanya düzenlemişlerdir, bunun üzerine Papa geri adım atmıştır; hatta Papa'nın uyardığı VI. Philippe bile bu soruna müdahale etme hakkını görmüştür kendinde. Her şey, Batı'da Büyük Bölünme'yi (1378-1418) haber vermektedir; bu dönem, iki ve üç Papanın inananların itaatini aynı anda ısrarla isteyecekleri ve Paris Üniversitesinin adına konuşmaya alıştığı Hıristiyanlığın yıkıldığı, Kilise için trajik bir dönemdir.

Zaten Hıristiyan âlemine hangi öğretiyi vaaz edebileceğini pek iyi görememekteyiz. 1309'da Dominikenlerin Saragosse'daki Büyük Şapitr'i tarikatlarının resmi teologu olarak Aziz Aquinolu Thomas'ı kabul ederken Augustinusçular, 1287'den beri resmi teologları olarak Gilles de Rome'u seçmişlerdi. Fransiskenlerin ilk başta böyle bir şey yapmadıkları doğrudur; aslında onlar da iki muhalif teoloji –Duns Scotus ve Ockham'ınki– arasında bölünmüşlerdir. Yıllar geçtikçe Ockhamcılığın basit bir reform değil, tam tersine bir devrim olduğu anlaşılmıştır. Önceki öğretiler, kendilerinde ortak olan bazı ilkelerin yorumu konusunda birbirlerine karşı çıkmışlardı; Ockhamcılık bunlara yeni bir düzen denemesi olarak eklenecek yerde, temel aldıkları realizmi yıkarak bunların hepsini reddetmiştir. Ockham bunu yapmıştır, fakat bunu yaparken de yaptığının bilincindeydi: *Omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura est realiter in individuo.* Doğudaki bireylerde en ufak bir gerçeklik derecesini bile tanımayı reddetmesi, *quae est aliquo modo universalis*, onunla diğerleri arasındaki kopuşu oluşturmaktadır. Bu darbeden sonra yalnızca iki duruş meydanda kalmış ve o zamana kadar birbirine zıt olarak sunulan Thomasçılık ve Scotusçuluk gibi çeşitli öğretilerde sadece düşünsel nüanslar görülmeye başlanmıştı; fakat iki teoloji arasındaki kopuş, daha da bütüncüldü. Sonuna ulaşan XIV. yüzyıl bunun daha açıkça bilincine varmıştı ve sonraki iki yüzyıl boyunca bunu herkes fark edecekti. Bir yanda bütün realistlerin izledikleri *via antiqua* ve İngolstadt Üniversitesi'nin bir belgesinde rasgele zikredildiği şekliyle: Bu ortak *Aristotelis doctrina* vardı: *ejusque commentatoris Averrois et... Alberti Magni, S. Thomas de Aquino, Egidii de Roma, Alexandri de Ales, Scoti, Bonaventurae, Richardi* [de Mediavilla], *Petri de Tarantasio, Petri de Palude aliorumque Realium*; öte yanda da Nominalist adı verilen bazı reformcuların özellikle de *Guillelmi Occam, Buridani, Petri de Aliaco, Marsili* [de İnghen], *Adam Dorp, Alberti de Saxonia et caeterorum Nominalium*'un öğretisi (*doctrina quorumdam renovatorum qui Nominales dicuntur*) olan *via moderna* vardı. XV. yüzyıl bu iki tarafın bitmek bilmeyen kavgalarına

şahit olacak; bir yerde aynı üniversiteye –Paris'te olduğu gibi– sahip olma mücadelesi sürerken, başka bir yerde üniversiteyi barışçıl bir biçimde paylaşarak, daha başka bir yerde diğer tarafı tamamen dışlayarak tek bir tarafın lehine üniversiteyi fethederek mücadele sürmektedir.

Bu tam anlamıyla felsefi ve teolojik hizipleşme, XIV. yüzyılda Jean Gerson'nun (Jean Charlier de Gerson, öl. 1429) şahsiyetinde güçsüz ve üzgün şahidini bulmuştur. Pierre d'Ailly'nin öğrencisi olan ve ondan sonra 1395'te Paris Üniversitesi'ne şansölye atanan Gerson, tam anlamıyla bir filozof değil de bir teologdu; aslında bu kişi felsefi konularda çok yetkin ve teolojinin menfaatlerinin gerektirdiği her seferinde müdahale edebilecek kabiliyette birisiydi. XIV. ve XV. yüzyılın nominalistleri, onu sürekli kendilerinden biri olarak ilan etmişlerdi. Hatta onun ününü ve otoritesini nominalizmin dinsel açıdan ortodoksluğunun lehine tartışılmaz bir argüman olarak kullanmışlardır. Realizm Wiclif, Jean Hus ve Jerome de Prague'ın mezhep sapkınlıklarının bizzat temeli değil miydi ve son iki mezhep sapkınını Constance Konsilinde Tanrı tarafından kendi davasını savunmak üzere yaratılmış bu kahramanlar, yani Pierre d'Ailly ve Jean Gerson değil de kim susturmuştu? Belki de Gerson'un belli bir realizme ya da daha doğrusu Scotus Eriugena, Wiclif, Jerome de Prague ve Jean Hus'un realizmine götürme tehlikesi taşıyan realizme karşı nominalizme katıldığını eklemek gerekir. Onun dikkatini çeken sorunun felsefi yönü değildi. Gerson bir sistem sunmaya gelmemişti, tam tersine sistemlerin çarpışmasının Kilise açısından oluşturdukları hastalığa karşı bir ilaç bulmaya çalışmıştır. Bu ilacı, herhangi bir felsefede değil de teolojinin belli bir kavramında bulduğuna inanmıştı.

İyileştirilmesi gereken hastalık, *De modis significandi propositiones quinquaginta*'larında [*İşaret Etmenin Tarzı Üzerine Elli Önerme*](1426) Gerson tarafından dikkat çekecek derecede tasvir edilmiştir. Bu risalenin başında epigraf olarak Aziz Matta'ya (XII:39; XVI:4) ait bir söz bulunmaktadır: *Generatio ista quaerit signum*. Her teolog bu metnin sonunu getirebilirdi: "Kötü ve vefasız kuşak bir işaret istiyor ama ona Yunus Peygamber'inkinden başka bir belirti gösterilmeyecektir." Uygun zamanda seçilmiş bir metindi bu, çünkü Gerson'un gözü önünde bulunan kuşak özellikle işaretlere açtı, aynı zamanda da bunları doğru kullanmasını becerememekteydi. Şansölye kendi üniversitesine göz attığında bilgi türlerinin genel bir kargaşasından başka bir şey görmemekteydi; herkes, bir disipline has ve belli bir nesne için gerçekleştirilmiş anlamlandırma tarzını başka bir disiplinin ve başka bir konunun sorunlarını çözmek için kullanmaktaydı. Gerson, konusu söylemin uygunluğu olan gramer üstatlarının kendi sorunlarını, konusu önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı olan mantığın yöntemle-

riyle çözdüklerini, mantık üstatlarının da aynı yöntemlerle, konusu önermeler değil de eşya olan metafizik sorunlarını çözdüklerini öne sürdüklerini ve gramercilerin, mantıkçıların ve metafizikçilerin bütün bu yöntemlerle teolojinin sorunlarını çözeceklerini zannettiklerini görmekteydi; sanki teoloji bilimi kendine has bir yönteme ve konuya –ki bu Tanrı'nın sözüdür– sahip değildi. Aynı yıla (1426) ait başka bir risalesinde (*Mantıkla Metafiziğin Uyumu Üzerine*) mantığın ve metafiziğin ilişkisi sorununu ele alan Gerson, gerçekten hayran edici bir kavrayış sergilemiştir; çünkü orada iyileştirilmeye çalıştığı şey gerçekten de yüzyılın hastalığıydı; yani metafizikçi olarak mantığı incelemek veya mantıkçı olarak metafiziği incelemek şeklinde birbirini tamamlayan çifte kusurdu.

Bu kavrayışlı tanığın XIV. yüzyılın bilançosunu nasıl çıkardığını bilmek için Gerson'un iki dersinin yerini hiçbir şey tutamaz: *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*, birincisi 8 Kasım 1402 tarihinde, yani *Traite sur le Roman de la Rose*'la [*Gülün Romanı Üzerine İnceleme*] aynı yıl verilmiştir, ikincisi de az bir süre sonra bu dersi izlemiştir.

İki dersin teması Matta'dan alınmıştır, 1:15: *Poenitemini et credite evangelio* ve Gerson'un buradan çıkardığı sonuç, kendi döneminin skolastik teoloji yöntemlerinin acımasız bir eleştirisidir. Her Vaaz, kötülüklerin ve özellikle de gururun bizi alıkoyduğu tövbeyi haber vermelidir. Gurur insanı tövbeden alıkoyarken, özellikle de üniversitelileri (*praesertim apud scholasticos*) imandan uzaklaştırmaktadır. Bu kötü ve şahane anne, iki kötü huylu kıza sahiptir: merak ve acayiplik zihniyeti. Bunlara onların kız kardeşi olan isteği eklemek gerekir; ondan da tartışma, kavga, inat, yanlışın savunması, özbenlik aşkı, kendi düşüncelerinden veya onların (burada dinsel Tarikatların birliği zihniyeti burada aklımıza gelmeli) görüşlerinden vazgeçmeme, skandal ve sıradan insanları küçümseme zihniyeti ve son olarak da sade olan her şeyden dehşet duymayı öğreti haline getirme olgusu buradan doğar. Eskiden filozofları kandırmış olan bu boş merak *in negatio fidei*, kendi dönemimizin teologlarını hoşnut bırakmamasından çekinebiliriz. Doğal bilginin sınırları vardır, bunları aşmaya çalışmayalım. Salt akıl Tanrı'nın neyini bilebilir? Kendisinden daha büyüğü tasavvur edilemez varlıktır, tersinden daha iyisine sahip olan varlıktır. Pavlus ve öğrencisi Dionysos'un Tanrı'nın hikmeti olarak adlandırdıkları felsefesi budur. daha doğrusu hikmet yerine vahiy diyelim; çünkü Tanrı'nın daha büyüğü tasavvur edilemez varlık olduğu fikri herkeste doğuştan varolan ve pek çok kişi tarafından kabul edilmiş bir fikirdir. Bu hikmet veya vahiy, Tanrı'nın yüzünün ışığı gibi bizim üzerimize işlenmiştir, ilahi Bonaventure'nin muhteşem ve ışık saçan küçük risalesi de –*İtinerarium mentis in Deum*

[*Aklın Tanrıya Doğru Yolculuğu*]– bunu sunar: "Her tür övgünün üzerinde olan kitapçık" diye devam eder Gerson, "ve Fransisken Babaların ve Kardeşlerin böylesi bir âlimi bırakmalarına şaşırıyorum, bu kişi öyle büyüktür ki Üniversite ona benzer başka bir insan görmüş müdür, bilmiyorum. Kardeşler onu bırakıp adlarına tekme yumruk savaşmaya hazır oldukları yeni bir gelene dönmüşlerdir. Sonuçta başkalarının işlerine yarayıp yaramadığını bilmek onlara kalmıştır ve biz de başka bir yerde bundan tekrar bahsederiz."

Aziz Francesco d'Assisi gibi vaazına başladıktan sonra Gerson, varlığının kanıtlarını dışlamayan Tanrı'nın doğuştan bilinmesi fikriyle Aziz Anselmus'a Aziz Bonaventure'e dönmüştür. Buradan da Gerson'un nominalizminin belli sınırları olduğunu görmekteyiz ve bu sınırlar belli bir noktada bağlanması için nedenlere daha çok nüfuz ettikçe daha da iyi ortaya çıkmaktadır. Teolojide gururun yıkımları, Tanrı'nın iradesi dahilindeki konularda ispata ulaşmak istediğimiz yerde başlar. Bu hatayı işler işlemez, her şeyi kaybetmişiz demektir. Bir filozofa, âlem ezeli ve ebedi midir? sorusunu sorduğumuzda, "bilmiyorum, bu Tanrı'nın iradesine bağlıdır, dolayısıyla da cevap vermek Tanrı'ya düşer" diye cevap vermelidir. Böyle davranacak yerde ne cevap veriliyor? Filozoflara göre Tanrı'nın özgürce davranmadığı, daha çok doğal bir zorunlulukla ve kendi iyiliğinin bir çeşit yayılma özelliğiyle eylemde bulunduğu cevabı verilir. İşte bu şekilde felsefe yapanlarda her tür yanlışın temel kökü budur diye sonuca bağlar Gerson (*Haec est, fateor, tota et praecipua radix errorum in istis philosophantibus*). Bunca ünlü kişinin nominalizme bağlanmasının derin teolojik nedeni bundan daha iyi gün ışığına çıkarılamaz. Burada Ockham'dan korunan şey, ki bu onun eserinin gerçek kaynağıdır, Hıristiyan Tanrı'yı bir doğaya az çok benzer olan İyilikle karıştıran –oysa Tanrı her şeyden önce özgür iradedir– doğal teolojilerin radikal Platonculuklarına getirilen eleştiridir. Bütün kötülük buradan ileri gelmektedir ve gururun bundan nasıl yararlandığı da anlaşılmaktadır. Tanrı, o kadar çok bahsedilen *Bonum diffusivum sui* olarak bile bir doğaysa, çözüme ulaşma kesinliğiyle onun hakkında sorunlar ortaya koyabilirdik. Aklın mantığına göre bu doğanın niteliklerini çıkarsamak yeterliydi. Bütün olarak düşüncesinde taşıyabildiği bir Tanrı'yı işletmek kadar hoş bir Tanrı var mıdır filozof için, fakat bu Tanrı Kutsal Metnin Tanrı'sından ne kadar da farklıdır! Çünkü Tanrı bir doğa değil de bir özgürlükse onun hakkındaki bütün sorular ancak beklenmedik bir cevabı içerir. Onun yaptıklarını çıkarsayamayız; çünkü O, istediği şeyi yapmıştır, biz de yalnızca Onun yaptıklarına inanmak durumundayız. Bizim bilmemiz için Tanrı'nın bunu söylemiş olması gerekir. Ona inanmak bir alçakgönüllülük hareketidir ve alçakgönüllülük yalnızca tövbe sayesinde elde edilir: *Poeni-*

temini et credite evangelio. Bütün Hıristiyan hikmet gerçekten burada bulunur.

Platonculuğa bu radikal karşıtlık, Gerson'un ve onunla birlikte başka pek çok kişinin Ockhamcılığın bazı karakteristik tezlerini niçin benimsediklerini ve Ockhamcılığın buradan hareketle Tanrı'ya zorunlu özler dahil ederek onun yüce özgürlüğünü içerden sınırlamış olacak İdealar realizmine karşıtlığını açıklamaktadır. "Tanrı, iyi oldukları için bazı hareketleri istemiyor" der Gerson, "bunlar istediği için iyidir." Onda iradesini önceleyen iyilik kuralları yoksa, O, akıllarının eşyanın özüne bakabildiğini düşünmeyi seven ve ruhun da bu kavramlar sayesinde kendi içinde sürekli bunla ilgilenmesini isteyen bu yeni ifade amatörleri olan *formalizantes*'lerin büyüttükleri bütün bu *formalitates*'lerden arınmıştır. Burada söz konusu olan yalnızca algılanırı düşünmemeye alışmak olsa, her şey mükemmel olurdu. Fakat mantığı metafizik zannetmek ne kadar da tehlikelidir! Özler, soyutlamalardan ibarettir; bunlar nesnelerini ayırt etmek için düşüncenin gerçekleştirmesi gereken incelemelerin sonuçlarıdır; demek ki bu özleri şeyler haline getirmek, mantığı metafiziğe ve bir adım sonra teolojiye dönüştürmektir. İşte Duns Scotus'un ve *formalizantes*'lerin oluşturdukları tehlike budur. Tanrı'ya *formas metaphysicales, vel quidditates, vel rationes ideales*'ler dahil ederek imanın sade ve özgür Tanrı'sı yok edildi. İsimlerini zikretmekten çekinmediği çeşitli filozof ve teologlara karşı Gerson'un eleştirileri bu merkezden yola çıkmaktadır. 1402'de bir azınlık olarak gördüğü bu insanlar, onun gözünde İbn Sina ve el-Gazali'-den kendilerine ulaşan ve her birinin kendi tarzında yorumladığı bir Platonculuğun mirasçılarıdır: Daha önce zikredilen Duns Scotus, Raymond Lulle, Jean de Ripa, Bradwardine, bazen daha ılımlı ve tehlikesiz olan Henri d'Oyta; çoğu zaman da İdealar Tanrı'da somutlaştıran ve bunları mahluk haline kadar vardıran tehlikeli kişiler: Scotus Eriugena ve 1210'da yasaklanan Amaury de Bene, ki Wiclif'i meydana getirmiştir, ki o da Jean Hus ve Jerome de Prague'ı doğurmuştur. Kaynağı her ne olursa olsun bütün realizm, Katolikliğe olduğu gibi Aristotelesçiliğe de ters düşmektedir (*peripateticae et catholicae scholae contrarium*) ve bunların temel aldıkları hata da aslında basittir: Bu hata aklın tümel, soyut veya ayrı olarak bildiği her şeyin eşyada ve Tanrı'da tümel, soyut ve ayrı olarak varolduğuna inanmaktır: *quicquid intellectus cognoscit universaliter vel abstractive vel praecisive, habet correspondentiam talem in re. Sicuit in Deo.*

Gerson'un tavrı en basit ifade biçimine indirgendiğinde yüz yıllık bir arayla 1277 yılındaki yasaklamanın ve bu yasaklamaya ilham vermiş olan teolojik savunma zihniyetinin yankısı gibi görünmektedir: Pagan filozoflara fazlaca başvurmak, teolojide tehlikeli bir uygulamadır, çünkü tövbe zihniyetinin ve dolayısıyla alçakgönüllülük ve imanın düşmanıdır. Babil'in altın kadehinden fazla içen, yani Gerson'un da ikinci

dersinde belirttiği gibi herhangi bir felsefeden değil de –o felsefeyi felsefe olarak yasaklamak gibi bir düşünceye asla kendini kaptırmamıştı–pagan felsefesinden fazla beslenen Origenes'in eski hatasıydı. Etienne Tempier'nin yasakladıkları arasında bulunan anahtar önermelerden birine doğrudan geri dönen Gerson, eleştirisini İbn Sina, Gazali ve birkaç kâfirin yeni-Platoncu natüralizmi üzerine bina etmiştir; ki bu kişilere göre birden ancak bir doğabilir ve dolayısıyla ikinci Aklı yalnızca birinci Akıl meydana getirebilirdi. İşte Hıristiyan teolojisine sızarak bunca zarar veren yanlış ilke buydu. Bu ilke yeterince güçlü bir biçimde eleştirilmediği için, Tanrı'ya, o kadar da ileri gidilmeye cesaret edilemediği için aslında gerçek olmadığı söylenen ayrımlar dahil edilmiştir; fakat bu ayrımlar, eşyanın doğasından alınmıştı (*ex natura rei*), bu da gerçek ayrımlara çok benzemektedir. Zaten Gerson'un nominalizmde sağlıklı bulduğu şey de böyle bir hatayı imkânsız kılmasıdır. Ockham'ın öğretisinin bu zihniyetten doğmuş olması veya olmaması önemli değildir, Gerson o öğretide bu zihniyeti keşfetmiştir ve ondan aldığı temel ders de bu gibi görünmektedir.

Bu açıdan bakıldığında XIV. yüzyılın nominalizmi, bir iman bilim dalı olarak tasavvur edilen, kendi ilkelerini temel alan ve Babalar geleneğine bağlı olduğu kabul edilen teoloji bir reform şeklinde görünmektedir. XV. ve XVI. yüzyıllarda skolastik teolojiye yöneltilen eleştiriler, Gerson'un daha önceden söylediklerinden farklı bir şey söylememiştir. O, skolastik yöntemi suçlamamıştır. Tam tersine Babaların öğretilerinin yorumu için bunu vazgeçilmez olarak görmektedir ve XIII. yüzyılın büyük Doktorlarının eserleri –özellikle de Aziz Bonaventure'ün eseri– onun gözünde son derece önemlidir; fakat etrafına baktığında durum baştan başa farklılaşmış gibidir: İnsanlar sadece felsefe öğrendiklerinde kendilerini teolog zannetmektedirler; İncil ve Babalar küçümsenmekte (*sprecta Biblia et aliis doctoribus*); Augustinus'un dikkat çektiği gibi teolojinin dilinin felsefenin dili gibi özgür olmadığı, kendi kuralları olduğu (*nobis autem ad certam regulam loqui fas est*) ve Babalar tarafından ortaya konmuş teknik terimlere uyulması gerektiği unutulmakta; Tanrı hakkında keyfi olduğu kadar saçma sorular sorulmaktadır (Oğul Baba'yla aynı güçte olduğu için başka bir Oğul meydana getirebilir; Baba ve Oğul aşk değildirler; Kutsal-Ruh, hükümran bir mükemmelliğe kavuşmadan önce meydana getirilmiştir). Bu hastalığa çare bulmak için Gerson, sadeleştirilmiş, her yerde aynı olan, her katedral okulunda tek bir üstat tarafından öğretilen, belki de bütün Fransa için tek bir okulda, hatta bütün Kilise için tek bir okulda öğretilen, filozofların karışmadıkları ve teologların da herkesin önünde ve başı sonu olmayan tartışmaları bıraktıkları, Fransiskenlerin ve diğer tarikatların kendi görüşlerine veya kendilerinden birine dokunulmaya kalkışıldığında topyekûn

ayaklanmadıkları bir teoloji düşlemişti. Kalpleri teselli edecek ve Kilisenin yaralarını saracak olan filozoflar değil, iman, umut ve merhamettir. *Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia*, işte, Paris Şansölyesinin yeniden kullanıma soktuğu ve ondan sonra başkalarının tekrar tekrar kullanacakları Fransisken temalardır bunlar. XIII. yüzyılda başlayan güçlü teolojik reform XIV. yüzyılın son yıllarıyla birlikte yaratıcı gücünden oldukça kaybetmişti. Uzak bir geçmişte Boetius'un Platoncu *Felsefenin Tesellisi*'si onun kaynakları üzerinde nöbet tutmaktadır; 1418'de Gerson'un *Felsefenin Tesellisi*'si ise sonunu haber vermiştir.

Salt felsefe açısından bakıldığında durum bambaşka bir görünüm arz etmektedir. XIII. yüzyılın belirlediği yönelimler XIV. yüzyıl boyunca sürdürülmüş, bunların başarıları farklı farklı olsa da hepsi kuşkusuz meyve vermişti. Albertus Magnus'un öğretisindeki yeni-Platoncu unsurlar, Proclus'un etkisiyle güçlenmiş, sonuçlarını da Eckhart'ın mistiğine aktarmış ve Nikolaus von Kues'un metafiziğini hazırlamıştır. Thomasçılık farklı bir okul halini almıştır; fakat farklı yönelimleri izleyenlerin bile Aziz Thomas'tan bahsetme tarzlarına baktığımızda, o andan itibaren, XVI. yüzyıla kadar Erasmus'un düşüncesinde sahip olacağı ve o zamandan beri her zaman koruduğu özel yeri görmeye başlamaktayız. XIV. yüzyıl Thomasçılığa mensup kişilere şahit olmuşsa da hiç kimse üstadın eserini tam anlamıyla devam ettirmemiştir. Onun düşüncesinde yeni ve derin olan ne varsa, orada varlığını sürdürmekten başka bir şey yapmamıştır; eserin toplam kütlesiyle birlikte ele alınmış, yaratmaya devam etmeksizin onunla birlikte süregelmiştir. Daha yakın bir kaynak olan Scotusçuluk, orada sürekli mayalanma halinde gibi görünmektedir, çeşitli denemelere girişmiştir, teolojiye varma tutumunu gizlemeden ve doğal ışığın kavramlar sayesinde elde edebileceği her şeyi aklın ilk kaynaklarından elde edeceğinden emin olarak özler ve şekiller metafiziğini oluşturmuştur. Uzun soluklu bir eser söz konusu olacaktı; Suarez'le, hatta belki de Wolf'la devam edecek, böylelikle Kant'ın gözünde metafiziği temsil etmek gibi tehlikeli bir onuru yüklenecek ve metafiziğin Hume'un onu uyandıracağı dogmatik bir uyku içine dalması da onun eseri olacaktı.

Aslında Hume, en azından onun psikolojik eleştirisinin ilham alacağı zihniyet, XIV. yüzyılda mevcuttu. Kuşkusuz, eserleri Hume'unkinden bambaşka olan ortaçağ teologlarını ele alırken sürekli ondan bahsetmek tehlikelidir, fakat Ockhamcı metinler sürekli onu çağrıştırırken onun adını söylemeyi reddetmek apaçık olgulara karşı kör olmak anlamına gelir. Tarih, her duruma özel ayırımları yapmayı bilse de, araya giren yüzlerce yıllık mesafelere karşın aynı yapıya sahip insan akılları tarafından kullanılan aynı ilkelerin aynı sonuçları doğurduğunu saptamaktan da kaçınmamalıdır.

Bütün ayrımlar ortaya konduktan sonra çok çeşitli görünen öğretiler arasında şu ortak payda bulunmaktadır: Kavramların ilke/kaynak yardımıyla geliştirilmesi yardımıyla elde edilen analitik yargıları, duyumsal tecrübe içinde verili olan olgu bağıntılarının saptanmasına dayandırılmış yargılardan ayıran farka yapılan güçlü vurgu. Bu iki yargılama düzleminin aynı niteliğe ve dereceye sahip olmadığını –Hume'un da göreceği gibi– XIV. yüzyılın ampiristleri de görmüştür ve ondan önce bu ampiristler, nedensellik ilişkileri ilk ilkenin apaçıklığına indirgenemediğine göre bunları ifade eden yargıların mutlak anlamda apaçık kabul edilemeyeceklerini usanmadan ispatlamışlardır. Buna da ampiristlerin kuşkuculuğu adı verilmiştir ve bunların öğretilerini Thomasçı metafiziğin içerdiği nedenlerin realizmiyle karşılaştıracak olursak bu sıfat da temelsiz değildir, fakat ne olursa olsun bu şekilde tasavvur edilmiş bir ampirik bilgi XIV. yüzyılın Ockhamcılarına yetmekteydi. Söz konusu olan Tanrı'yı ve algılanır tecrübeyi aşkın şeyi bilmek olsaydı, zaten ellerinde vahiy vardı ve bunun ötesini istememekteydiler; söz konusu algılanır tecrübeyle ilgili olanı bilmekse bu tecrübe kendi alanında nasıl yetkili olamazdı? Bu ampiristler, teologlar gibi, Tanrı'nın her an doğanın akışına müdahale edebileceğini ve dolayısıyla da algılanır tecrübenin doğaüstüne karşı yalnızca ilk ilkenin kullanımının içerdiği bu apaçıklığı sağlamadığını yine de bu doğal apaçıklığın (kanıtın) doğa bilimine yeterli olduğunu bilmekteydiler. *Suffit naturalis evidentia in scientia naturali*, der Albert de Saxe ve doğal apaçıklığın kendilerine yetmediği kişilerin felsefe yapmaya uygun olmadıklarını ekler: *Unde cui non sufficeret evidentia naturalis, non est aptus ad philosophandum*. Bu yüzden Ockhamcılık sonuçlarını iki farklı çizgiye göre geliştirmiştir. Metafiziğin kuşkucu eleştirisinin doğmasını kolaylaştırmış ya da önceden varolduğu yerlerde bu eleştiriyi sağlamlaştırmış, böylece sonraki iki yüzyıl boyunca gelişecek olan gerçek Pyrrhonculuğu hazırlamıştır. Bununla beraber kendisini bilim zanneden bir metafiziğin keyfi önvarsayımlarından kurtulmuş gerçekten bilimsel niteliğe sahip araştırmaları başlatmış ve gerek fizikte gerekse astronomide XVI. ve XVII. yüzyılların doğrulayacağı bazı hipotezleri ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

JEAN GERSON. — *Opera omnia*, Ellies du Pin yay., 4 cilt., Anvers, 1706. — J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, Würzburg, 1858. — J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau, 1928. — J. L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Miystic*, Louvain, 1928. — A. Combes, *John Gerson commentateur dionysien*, Paris, J. Vrin, 1940 (Bu eserin Sonuç bölümünde Gerson'un düşüncesine mükemmel bir giriş bulunmaktadır, s. 421-472).

ONUNCU BÖLÜM

EDEBİYATIN GERİ DÖNÜŞÜ VE ORTAÇAĞIN BİLANÇOSU



XIV. yüzyıl, önemli tarzlara sahip felsefi ve teolojik girişimlerle dolu verimli bir dönem olmakla kalmamış, XII. yüzyıldan beri sürgün edilmiş Edebiyatı tekrar geri çağırmıştır; böylece Kilise Babaları kültürünün ortaçağ geleneğini tekrar oluşturmuş ve sonraki iki yüzyılı dolduracak olan entelektüel reformu hazırlamıştır. İtalya'da doğan bu hareket, Batı'nın bütün entelektüel merkezlerine hızla yayılmış, belki de yayılmaktan çok bir süreliğine XIII. yüzyılın diyalektik kültürünün zaferinden dolayı bastırılmış, fakat ölmemiş, tam tersine uyanmaya hazır eski özlemlerin uyanışını kolaylaştırmıştır.

I

İTALYA'DA EDEBİYATIN GERİ DÖNÜŞÜ

İtalya'da Edebiyat kültüne dönüş, ayrılmaz bir biçimde Petrarca'nın kişiliğine ve eserine bağlıdır; Erasmus onun hakkında *reflorescentis eloquentiae princepsapud İtalos* diyecektir. 1312'den 1316'ya kadar Carpentras'ın alçakgönüllü bir gramer okulunda sekiz yaşında oraya kaydolan İtalyan bir çocuk, fakir ve sade bir öğretmenden –Convenevole da Prato– Latince gramer dersleri almıştır. Bu öğretmen iyi bir gramerciydi, fakat sanatçı değildi. Bıçağını keskinleştirmesini bilirdi, fakat onu kullanmasını bilmezdi, demiştir onun hakkında Petrarca. Kısacası yüzlerce bulunabilecek bir Latince gramer hocası ve Convenevole'nin söylemekten hoşlandığı gibi, bir eşi daha bulunamayacak bir öğrenci. Petrarca denen olgu ortaçağdaki diğer Latince gramer sınıflarına benzeyen bir Latince gramer sınıfında ortaya çıkmıştır: "Çocukluğumdan itibaren (*ab ipsa pueritia*), diğer çocukların Prospero veya Ezop okurken bile uykusunun geldiği bir yaşta, belki doğal bir içgüdüden dolayı belki de bu yazara karşı büyük bir hayranlık duyan babamın beni teşvik etmesinden dolayı Cicero'nun yazılarıyla ilgile-

niyordum. Bu yaşta hiçbir şey anlayamazdım (*nihil intelligere poteram*); beni ona bağlayan tek şey, kelimelerin bir çeşit okşaması (*verborum dulcedo quaedam*), çıkardığı seslerdi (*sonoritas*), öyle ki okuyabileceğim veya dinleyebileceğim diğer her şey bana kaba ve ahenksiz geliyordu." Petrarca'nın durumunda mutlak anlamda kişisel bir şey varsa, o da Cicero'nun sözel müziğine doğrudan duyduğu bu sevgi ve bu hayranlıktır. Burada onu sözde gotik barbarlıktan vazgeçirmiş olan antikitenin bilmem hangi keşfi üzerine boşuna spekülasyon yapmaya gerek yoktur. Bu ve daha bir sürü başka şey sonradan eklenecekti, ama Petrarca'cılığın tohumu başka yerde bulunmaktadır. Genç Petrarca, metnin anlamını henüz çıkartamadığını bizzat söylediği bir yaşta, müziğin tadına varmıştı ve artık onu hep sevecekti. Cicero onun için belagatın taklit edilemez üstadı olarak kalacaktı: *fuit enim coelestis viri illius eloquentia imitabilis nulli.* "Henüz Babaların eserlerini okumamıştım" diye yazmıştı yaşlılık dönemindeki bir mektubunda, "çünkü yanlış gözümü kör etmiş ve gençlik kibri beni şişirmişti. Cicero dışında hiçbir şey hoşuma gitmiyordu, özellikle de Quintilien'in Cicero'yu çok seviyorsak kendiliğimizden yorabildiğimizi söylediği –cümlenin anlamı, söylüyorum, kitap elimde değil ve tam kelimeleri hatırlayamıyorum– *Hitabet Öğretimi*'ni okuduğumdan beri." Aslında devasa edebi eseri, bir Latin yazarın eseridir. 1554 baskısı, günümüzde çok nadiren okunan Latince eserlerinin 1375 sayfasını kapsar; buna on iki *Eglogues* [*Eglogalar*] ve dokuz ilahiden oluşan epik şiiri (*Africa*) buna dahildir; buna karşılık halk dilinde kaleme alınmış, 76 sayfalık ölümsüz şiiri –bunların değerini bilmediğini söyleyemeyiz, fakat o ismini ölümsüzleştirmek için *Africa*'sına güvenmekteydi– bulunmaktadır. Unutulmuş Edebiyatı Batıya iade eden insanı anlamak için yola çıkmamız gereken olgu budur: Petrarca, bir müzisyendi; Roma'nın Belagatı onu son derece ince kulağı sayesinde fethetmiş ve o da onun öğrencisi olmuştu. İlk başta böyle görünmektedir ve 1312'den 1333'e kadar da sadece bu olmuştur. Bütün hayat programı, gençlik mektuplarından birinin klasikleşmiş başlığında ifadesini bulmaktadır: *Eloquentiam animique aequitatem caeteris rebus auteponendam.*

Petrarca'nın ikinci bir yönü ise 29 yaşına bastığında ortaya çıkmaya başlamıştır. Kendisinin de söylediği gibi Laure'u ilk kez 6 Nisan 1327'de, yani 23 yaşındayken görse bile, onu altı yıldır durmadan terennüm ettiği bir aşkla seviyordu. Bu aşkın karşılıksız olduğunu kesin olarak bilmekteyiz; nedeni, aşkının ümitsiz olmasının Petrarca'nın bu sevgiyi kazanmaya çalışması değil, acımasızca reddedilmesidir. Şair, Laura'nın kendisine reddettiği mutluluğu başka yerde aramış ve durmadan savaşıp sonunda düzeltmeyi başaracağı bir ahlak çöküntüsüne düşmüştür. Savaşı uzun olmuş, çünkü on yedi yıl sürmüştür, fakat dostlarından birinin kendisine Aziz Augusti-

nus'un *İtiraflar*'ından bir nüsha verdiği günden itibaren Petrarca bu savaşta yalnız kalmamıştır. Petrarca bu kitabı okumuş, sevmiş ve Augustinus'un etkisiyle hastalığından kurtulmayı başarmıştı. Petrarca ve Augustinus'un bu buluşması, 1333'de vuku bulmuş görünmektedir.

Augustinus'un Petrarca üzerindeki etkisi karmaşıktır. Ambrosius'un *Vaazlar*'ı Augustinus üzerinde hangi etkiyi bırakmışsa, *İtiraflar* da Petrarca üzerinde aynı etkiyi yapmıştır: Onu, Kutsal Metin'in kulağı tırmalayan Latincesine alıştırmıştır. Kuşkusuz Cicerocu beğenisi yaralanıyordu, fakat Cicero'nun müziği geçmişte onu nasıl anlamın tadına varmaya götürmüşse, Kutsal Metin'lerin anlamı da ses uyumsuzluklarını hoş görmeye alıştırmıştır: Kulaklarımın duymayı reddettiği şeyi en azından gözlerim okumak istiyordu, diye yazmıştır daha sonra. Petrarca, *Posteritati suae* başlıklı mektubunda *İtiraflar*'ın onun için bütün kutsal edebiyata giriş kapısı olduğunu ifade etmiştir. Fakat bu pürist, Kutsal Metnin Latincesine hoşgörü göstermekte zorlandıysa da, Augustinus'un metinlerini büyük bir sevinçle okumuştur. Bu Baba'nın yazım tarzının güzelliği kalbini değiştirmiş ve onu Tanrı'ya kavuşturmuştu. Bunda şaşılacak ne var? Cicero'nun *Hortensius*'u Augustinus'un dine girmesini nasıl sağlamışsa, *İtiraflar*'ın belagatı da, Petrarca'yı dine kazandıracaktı. Bu saptama bizzat Petrarca'ya aittir ve bizi *İtiraflar*'ın III. Kitabı'na göndermektedir. Aslında Augustinus, onun için bir dost olmuştu; Petrarca seyahatlerinde onu yanında götürmekteydi, ünlü mektuplarından birinde anlattığı ve 1336'da ahlaksal iyileşmesinin belirleyici aşamalarından biri olarak, Ventoux Dağına çıktığı gün bu eser elindeydi. Hedefine ulaşmasına henüz yedi yıl vardı, fakat artık hiçbir şey oraya varmasına engel olamazdı.

Çünkü Augustinus, Petrarca'nın tam ihtiyaç duyduğu rehberdi: Petrarca'dan bile daha iyi Latince yazmaktaydı, Petrarca ona yalnızca saygı duyabilirdi; o bir Azizdi, demek ki Petrarca ruhunu ona emanet edebilirdi; bu Aziz, Petrarca'yla aynı ahlak çöküntüsünü yaşamıştı, bu yüzden Petrarca'yı anlayabilirdi; o iyileşmişti, demek ki Petrarca da iyileşebilirdi. Petrarca *İtiraflar*'ı okurken sanki kendi hikâyesini okuyor gibiydi (*legere arbitror, non alienam, sed propriae meae peregrinationis historiam*) ve bu yüzden dine girmesinin son aşaması onu başka bir Augustinus yapmıştı: *transformatus sum in alterum Augustinum*. XIV. yüzyılın Latin dili ve edebiyatı uzmanıyla Hippone piskoposunu [Augustinus] birbirine bağlayan bu manevi ilişkinin samimiyetini anlamak için bizzat Petrarca'ya ait bu ifadeleri tartmak gerekir. Augustinus'un belagatı sayesinde Petrarca tekrar Hıristiyan olmuştur.

Bu temel ahenkler, daha ince ve Batı kültür tarihi üzerinde hesaplanamaz yankıları olan başka bir ahenkle daha zenginleşmekteydi: Petrarca'nın gözünde Augusti-

nus, Cicero'ya asla ihanet etmemiş azizdi. Demek ki klasiklerden kopmadan Hıristiyan, hatta en muhteşem azizlik noktasına kadar Hıristiyan olunabilirdi. Ne büyük teselli! Cicero ve Vergilius'tan ayrılamadığı halde Augustinus'u sevdiğini iddia ediyor diye kendisine takılan dostu Giovanni Colonna'ya, Petrarca şu mükemmel cevabı vermiştir: "Niye ondan ayrılayım ki, hele bir de bizzat Augustinus ona bağlanmışken?" (*Quid autem inde divellerer, ubi ipsum Augustinum inhaerentem video*). XVI. yüzyılın hümanistleri, örneğin Erasmus, kendilerini daha çok Hieronymus'un devamcısı sayacaklardı ve Petrarca'nın Augustinus'u tercih etmesi biraz şaşırtıcı gelmekteydi. Fakat Jerôme antik yazarları reddetmişti ve Petrarca da bunu asla tamamen bağışlamamıştı. Augustinus ise Edebiyata karşı böyle bir suç işlememişti. O asla, Jerome gibi, Tanrı'nın mahkemesine sürüklendiği ve eskileri fazla sevmesinden dolayı cezalandırıldığı türünden düşler görmemişti. Augustinus, Cicero'ya ne borçlu olduğunu bilmekteydi ve Platon ve öğrencilerine neleri borçlu olduğunu herkesin önünde kabul ettiği gibi minnettarlıkla bu borcunu da kabul etmekteydi. Bu adamın ihtişamında ne yüce bir tevazu bulunmaktaydı! Ama bu tevazudaki ihtişam bambaşkaydı! Petrarca bu örnek sayesinde bir Hıristiyanın Platon, Cicero ve Vergilius'a aynı anda sevebileceğinden emin olduğu günden itibaren dengesini bulmuştu; ama XIV. yüzyıl da aynı anda Babaların Latin kültürüne tekrar kavuşmuş ve Petrarca'nın kişiliğinde Aziz Augustinus'un *doctrina christiana*'sına dönmüştü.

Bu hikâyenin özü, yolunu arayan bir insanın tamamen kişisel macerasıdır ve çağdaşlarının maceralarından tamamen farklıdır, fakat o buna aldırış etmemiştir. Petrarca ilk önce skolastiği tanımamış, onun kısırlığının ıstırabını çekip ona tepki göstermemiştir; o, bu skolastiğin dışında oluşmuş, sanki onun için skolastik hiç varolmamıştır. Fakat sırf Petrarca olduğu için bu skolastiğe yönelik bir tehlike arz etmekteydi. XII. yüzyılda Salisburyli John tarafından öngörülen kültüre XIV. yüzyılda yönelmek, XIII. yüzyılın skolastik kültürüne sırt dönmekti ve geçen yıllarla birlikte Petrarca'nın edebi zaferi büyüdükçe, bunun farkına varılması da kaçınılmaz hale geliyordu. Augustinus'u sahiplenen bu *vir doctissimus sed et eloquentissimus* ile okulları dolduran, ama *eloquentissimi* [belagat sahibi] olmayan *viri doctissimi*'ler arasında yapılacak seçim, örneğin gücüyle ve Petrarca'nın Eskiler için savaş vermesine bile gerek kalmadan kendini dayatıyordu.

O bu savaşı asla vermemiştir. Petrarca'nın tek bir eseri bile bu iki kültür tarzını dogmatik olarak karşılaştırmayı konu edinmemiş ve diğeri adına birini yok etmeyi amaçlamamıştır; fakat onun bu konuda görüşü belliydi ve bunu ifade etmekten de hiç kaçınmamıştır. Eskilerin saygı duyduğu, Cicero'nun felsefenin doruklarına ulaşa-

bilmek için aşılması gereken dereceler olarak tavsiye ettiği serbest sanatlardan biri olan ve kendi içinde mükemmel bir sanat olan, Diyalektiğe karşı hiçbir itiraz yöneltmemiştir. Diyalektik, aklı uyandırır, doğruya götüren yolu gösterir, yanıltmacalardan korunmayı öğretir, hatta hiçbir şeye bile yaramasa tartışmaya kavrayış ve incelik katar. O halde diyalektiği hiç durup eğlenmeden katedelim ve yoldaki eğlenceler bize yolculuğumuzun amacını unutturmasın. Bu hataya düşenler, Seneca tarafından eleştirilen o yaşlı çocuklardır. Okumayı öğrenen bir yaşlıdan daha utanç verici bir şey yoktur, der bu filozof; ve ekleyelim, yaşlı bir diyalektikçiden daha çirkin bir şey yoktur. Zaten bu insanlar haksız yere Aristoteles'i sahiplenmektedirler, çünkü bunlar konuşmakla yetinmektedirler, oysa Aristoteles konuştuktan sonra bir de yazmıştır. Fakat diyalektikçilerin en büyük kusurları, kalabalık olmalarıdır. İngiltere'de bir ordu kadar diyalektikçi vardır ve şimdi de Sicilya'ya ayak bastılar. Ne Charybde ne de Scylla onları durdurabilmiştir. Acaba adalara özgü bir felaket midir bu? Sicilya'nın tepegözleri kyklope ve tiranları vardı, şimdiyse hangi çürümüş ağaç kökünden çıktıkları bilinmeyen ve gerçek bilgi tarlalarını kırıp geçiren kara karıncalar gibi hem cahil hem de deli diyalektikçilerin istilasına uğramıştır. Bu yabancı ordu karşısında Petrarca'nın İtalyan kalbi isyan etmiştir, çünkü bu Saksonların doğrudan doğruya Latin kültürünü tehlikeye atmaktadırlar, aynı zamanda Hıristiyan kalbinin de bundan endişe duyduğunu göreceğiz.

Petrarca, salt diyalektik olan bu kültürün Hıristiyan inancı için, özellikle Babaların incelemesinin bırakıldığı anda, ne tür tehlikeler arz ettiğini çok iyi fark etmiş ve birçok kez de bunu kınamıştır. Boccace'a yaşlılık döneminde yazdığı bir mektubunda Ambrosius, Augustinus ve Jerome'u inceleyen bazı rahiplerin bilgiden çok kelime zenginliğine (*multiloquos magis quam multiscios appellant*) sahip olduklarından yakınmıştı. Augustinus, çok şey görmüş ama pek az şey bilmiştir, demekteydi bu insanlar. Başkaları ise daha da ileri gitmişlerdir; fakat burada hiç kimse bizzat Petrarca'nın şahitliğinin yerini tutamaz. Yaşlı şair, bir tartışmada İncil'i zikretme ihtiyatsızlığını göstermiş ve bunun üzerine muhatabı kendisine şöyle cevap vermiştir: "Siz ve Kiliseniz, değersiz Doktorlarınızı kendinize saklayın! Ben kimi izleyeceğimi ve neye inandığımı pek iyi biliyorum (*scio cui credidi*). –Havari gibi konuştunuz, dedim ona, ne yazık ki onun gibi inanmıyorsunuz! –Sizin Havariniz, diye cevap verdi adam, sadece kelimeler saçmaya yarıyordu ve delinin biriydi." Petrarca, Pavlus'un muhaliflerinin ona yönelttikleri eski küfürleri bu kadar iyi bildiği için onu alaylı bir şekilde tebrik edince, "bu pis kokan varlık gülmeye başladı: Siz de iyi bir Hıristiyan olun, ama ben bütün bunlara inanmıyorum. Pavlus'unuz, Augustinus'unuz ve övdüğünüz diğerleri, koca

gevezelerden başka bir şey değillerdi. İsterdim ki İbn Rüşt'ü okuyabilmiş olasınız, sizin bu şakacılarınızı ne kadar aştığını görürdünüz." Bunun üzerine Petrarca öfkelenerek adamı kovmuş, engizisyonların ve zindanların böyle insanların Mesih'e hakaret etmelerine asla engel olamayacağına üzülmüştür.

Petrarca'nın *De suiipsius et multorum aliorum ignorantia* [*Kişinin Kendinden ve Dışındaki Şeyleden Habersizliği Üzerine*] adlı eseri, bir şair ile sadece Aristoteles üzerine yemin eden ve ümmi olduğu için Mesih'i küçümseyen üç adam arasında geçen buna benzer bir tartışmayı ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Patrarca Cicero'ya belagatından dolayı hayranlık duysa da din konusunda tek üstadı Mesih'tir. Fakat ilk eserlerinde büyük bir hatip olan Cicero, son eserlerinde filozof gibi, hatta Augustinus'u Kiliseye götüren yola sevk edecek kadar Hıristiyanlığa yakın bir filozof gibi davranmamış mıydı? Çünkü sonuç olarak ve bizzat Augustinus da bunu doğrulamaktadır, Augustinus gibi büyük bir azizin varlığını bir parça da *Hortensius*'a borçlu olduğu bir hakikattir. Bunda da şaşıracak bir şey yoktu. Cicero, gerçek felsefenin sözel bir diyalektik değil de, hikmet aşkı olduğunu bilmekteydi ve gerçek hikmetin din olduğunu anladığımız an, Cicero'nun hikmeti arama davetinin dini aramaya davet olduğu sonucuna varırız: "Felsefe, hikmeti haber vermez," diye yazmıştır Petrarca *De remediis utriusque fortunae*'sinde [*Her İki Şansın Çareleri Üzerine*], "hikmet aşkını haber verir; kim ki onu arzular onu sevmekle elde eder. Bazılarının düşündüğü gibi zahmetli veya güç olan bu değildir. sevgin gerçekse ve sevdiğin hikmet gerçekse, o zaman gerçek bir filozof olursun. Fakat bu gerçek hikmeti ancak arınmış ve dindar ruhlar anlayabilir ve sevebilir. Zaten şu özdeyiş de bu anlama gelir: Hikmet, dindarlıktır. Bu sözü küçümsedikleri veya görmezlikten geldikleri için sizin filozoflarınız teologlar hakkında söylediğimiz gibi sözel ve boş bir diyalektiğe düşmüşlerdir."

Petrarca burada bir diyalektikçi gibi değil de bir hatip olarak davranmıştır. Burada eserlerinin çok büyük başarı kazandığını da unutmayalım ve bunların hangi temaları dolaşıma soktuklarını veya tekrar dolaşıma soktuklarını kendimize soralım. Bu eserlerde, bilgili İtalyanların sonraki iki yüzyıl boyunca doya doya işleyecekleri ortak bir düşünce birikimi bulunmaktaydı. Babaların kültürünü, yani Kilisenin Augustinus, Ambrosius, Jerome ve başka birçok kişiyi borçlu olduğu klasik incelemeleri kendilerine ait olan haklarına tekrar kavuşturmak; diyalektiği serbest sanatlar arasındaki asıl yerine tekrar yerleştirmek; Babaların terk edilmesiyle bunların yerine İbn Rüştçülüğün ve ondan meydana gelen inançsızlığın meydanı boş bularak yayılmasına engel olmak; bilimlerini diyalektiğe indirgerlerse, bilimlerini hikmet açısından iflas ettirdikleri hususunda teologları uyarmak; mutlaka bir felsefe istiyorlarsa Augusti-

nus'un onlara Aristoteles'in felsefesini değil de Platon'unkini önerdiğini gerekirse hatırlatmak; zaten kim Platon'a ilk sırayı vermeyi reddetmeyi aklına getirebilmiştir, *nisi insanum et clamosum scholasticorum vulgus*? Platon'u Tanrı'dan ve ruhun ölümsüzlüğünden bahsederken dinlersek onu *quasi philosophum loquentem, sed apostolum* olarak işitmeyiz. Hem belagatsızca konuşan, *neglectis principibus eloquii*, üsteliğinde bir şey söylemeyen bir teolojiden yüzümüzü çevirip bizi hikmete götürme işini imana ve sade dindarlığa bırakalım: *Pietas est sapientia*. Petrarca tarafından yüz kez ve sahip olduğu bilinen tüm yetenekle tekrarlanan bu fikirlerin, yeni teolojilerin biraz direnişle karşılaştığı yerlerde yayılmaktan başka çaresi yoktu ve bu fikirler yakında patlak vereceğine şahit olacağımız açık isyanı hazırlamaktaydı. Bunun için her şey program bile hazırdı; eksik hiçbir şey yoktu. Petrarca'nın ayrıca bir program tasarlamayı gerekli görmesinden daha doğal bir şey yoktu, çünkü bu program zaten vardı: Geriye onu yaymak kalmıştı. Bir teologun Kutsal Metin dışında neler bilmesi gerektiği konusunda kendisine soru yöneltilen Petrarca, Aziz Augustinus'un *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'nin] II. Kitabına gönderme yapmakla yetinmiştir.

Petrarca'nın, Sicilya'yı istila eden Anglosakson diyalektikçiler karşısındaki eğlenceli öfkesi dışında bütün bu temalar, XIV. yüzyılın kültürlü Avrupa'sında derhal evrenselleştirilebilecek temalardı ve Avrupa bunların birine bile karşı çıkmamıştır. Ama onun isyanı başka bir yönüyle tam tersine tamamen bölgesel bir nitelik taşıyor ve bir İtalyan tarafından İtalya'nın kabul edemeyeceği bir kültür türüne karşı öz itibariyle İtalyan olan bir kültürün haklarını savunmak adına ortaya çıkıyordu. *Ego vir italicus* dediğinde Petrarca kimlerin memleketlisi ve kimlerin kendisinin düşmanı olduğunu çok iyi bilmekteydi. Bunları birbirinden ayıran çizgi, ona göre uzak bir geçmişe kadar varmakta ve doğru tarafta olduğu hissi ona kullanmayı düşündüğü haklar tanımaktadır. Roma'yı gezerken Seneca'dan daha çok zevk aldığının bilincindedir, çünkü Seneca sadece bir İspanyol'du, oysa kendisi, Petrarca, bir İtalyandır. Petrarca, Bologne'da çok sevinçle başlamadığı Hukuk eğitiminden İtalyan olmayanları yerlerine oturtmasını sağlayacak olan iki metni belleğine yerleştirmiş gibi görünmektedir. Bu metinlerden birincisi Salvianus'un Roma'nın başka halkların yasasına değil diğer halkların Roma'nın yasasına uyması gerektiğini ilan ettiği metnidir (*Digeste* [*Hüküm Derlemesi*], I:4, § 32). Bunun üzerine Iustinianos şunu eklemiştir (*Justinianus Yasaları*, I:17): Roma denince "yalnızca eski Roma değil aynı zamanda Tanrı sayesinde daha iyi koşullarda kurulmuş olan bizim kraliyet Roma'mız anlaşılmalıdır." Iustinianos Yasa'sının Önsözünden alıntılanmış ikinci metin, Romalıları diğer halkların başına getiren ordunun ve yasanın, Tanrı'nın yardımıyla bu yerini ebedi olarak koruyacağını ifade

etmektedir. Bir yanda İtalyanlar, öte yanda Barbarlar diye usanmadan tekrarlamıştır Petrarca. Demek ki İspanyollar, aynı zamanda ve özellikle de Fransızlar barbardır.

Petrarca'nın, V. Urbanus'u Papalığı Fransa'dan Roma'ya getirdiği için tebrik ettiği mektup doğal olarak Mezmur'un sözüyle başlamaktadır: *In exitu Israel de Ægypto, domus Jacob de populo barbaro.* Bu son sözcüğe gerçek anlamını verelim; bu sözcük burada bir imge değil, neredeyse bir hakaret olarak kullanılmıştır: Bu bir vakadır. Buna kızan Jean de Hesdin'e Petrarca, kendisinin de bu konuda bir şey yapamayacağı cevabını vermiştir. Fransızlar âdetleri olduğu üzere, dünyanın bütün meziyetlerinin kendilerinde bulunduğuna inansınlar isterse; bu doğru da olabilir, fakat doğru ya da yanlış durumu değiştirmez: *caeterum opinentur ut libet, barbari tamen sunt.* Bütün tarihçiler ve coğrafyacılar bu konuda hemfikirdir. Fransızların barbarların en ehlileşmişleri olduklarını kabul edelim (*Barbarorum omnium mitiores*), İtalyan olmadıklarına göre yine de barbardırlar.

Bu tarihsel tema Petrarca ile başlamamıştı. XI. yüzyılda İtalyan Bonizo. *Liber de vita christiana*'sında [*Hıristiyanca Yaşam Üzerine*] İtalya dışındaki halkların uygar olmayan özelliklerine işaret etmek için *barbarus* kelimesini kullanmıştır. Bu eserin VII. Kitabının başında Bonizo, Roma'nın boyunduruğundan çıkma iddiası taşıyanların hepsini lanetlemiş ve barbarlara boyun eğmiş Kentin kendi yasalarını terk ettiğini görmekten esef duyduğunu yazmıştır: *Barbaris tamen Roma servit et suis non utitur legibus.* Bu hukuksal ve siyasal karşıtlık, Petrarca'da bilgi alanına da yayılmış ve bu yeni şekliyle XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar Batı kültürü üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Ona göre o dönemde aralarında tercih yapılması gereken sadece iki kültür tarzı vardı: barbar kültürü ve İtalyan kültürü. "Barbar" kelimesinin bu kullanımına karşı ileri sürülebilecek en güçlü kanıt tabii ki, Paris Üniversitesi ve onun tarihsel sonucunu, en yüce gelişim noktasını oluşturduğu yüzlerce yıllık entelektüel gelenekti. Fransızların övünecek neleri var? diye itiraz etmiştir Petrarca. Onların tek büyük Hıristiyan din âlimleri Hilaire de Poitier'dir; ne Ambrosius, ne Augustinus ne Cyprien Fransız'dı; Hugues de Saint-Victor Sakson'du. Onun da bir barbar olduğu kesindi, fakat bütün barbarların Fransız olduklarını iddia etmiyoruz, sadece bütün Fransızlar barbardır diyoruz, ki bu da tamamen farklı bir şeydir. Peki, ama bilim insanları Fransız olmasalar bile, *studium* Paris'te olduğu için Fransız'dır, denebilir. Kuşkusuz, diye geri adım atar Petrarca, Paris'te eğitim almış herkesin Fransız olduğunu kabul edelim. Bundan üzüntü duyabiliriz, fakat durum böyledir. Pierre Lombard, Aquinolu Thomas ve Gilles de Rome hangi ülkeden gelmişlerdir? Ne zaman bir Fransız Aristoteles'in *Etik*'i gibi bir kitap kaleme almıştır? Bir İtalyan, başka bir İtalyan'ın yazdığı

Yasalar Üzerine, *Academicorum libri* [*Akademialıların Kitapları*], Augustinus'un çok faydalandığını söylediği –ki bunu Aristoteles'in hiçbir kitabı için söylememiştir– *Hortensius*'la övünebilir. Roma'nın Varro'ya sahip olduğu dönemde Fransa'nın sadece *Druide*'leri[8] vardı ve sahip olduğu geri kalanlar da Fouarre sokağının gürültüsünden başka bir şey değildir (*fragosus straminum vicus*). Kısacası tek değerli bilgi, İtalyan bilgisidir.

Burada Petrarca'nın kişisel duruşunun belirginleştiğini görmekteyiz. Yeni bir çağı başlatan bu kültür milliyetçiliği, Katolik Kilisesi'nin evrenselliğinden başka bir şey olmayan ortaçağ evrenselciliğinin sonunu haber vermektedir. *De vulgari eloquentia*'da [*Yerel Konuşma Dili Üzerine*] vatan uğruna hakikate ihanet etmeyi ve sağduyuya karşı Adem'in Yeryüzü Cennetinde Floransa dilini konuştuğunu savunmayı reddeden Dante ise karşı cephedeydi: Daha düşlerimiz bile çıkmadan Arno'nun suyundan içmiş olsak da, deniz nasıl balıkların vatanıysa, dünya da bizim vatanımızdır, diye ilan etmişti gururla. Bu *nos autem cui mundus est patria velut piscibus aequor*'ın karşısında kapsadığı bütün sonuçlarla birlikte, âlemin Petrarca'cı tarzda İtalyan-barbar diye bölünmesi yer almaktadır. Bu sonuçların ilki, belki de en önemlisi Paris *studium*'unun barbar Alcuin tarafından kuruluşunda XIV. yüzyılda hâlâ orada ders vermeye devam eden barbarlara veya barbarlaşmış İtalyanlara varıncaya dek, tüm tarihiyle birlikte oluşturduğunu düşündüğü barbar ara dönemin kesinkes mahkûm edilmesiydi. Neredeyse altı yüzyıllık bu devasa entelektüel gayreti Petrarca, zaten fazla sürmüş bir yanlışın tarihini nihai olarak sonlandırmak için parantez içine almıştır. Bu temizleme işinden sonra gerçek bilginin yolu tekrar açılmış bulunmaktadır. Ve bu yol, İtalya'dan geçerek İtalya'dan İtalya'ya gitmektedir, çünkü bu yol, Barbarların sahte kültürünü küçümseyerek Cicero'dan başlayan ve Hıristiyan belagat ustaları Cyprien, Ambrosius, Jerome ve Augustinus'tan geçerek Petrarca'ya kadar giden kraliyet yoludur.

Petrarca kendisiyle birlikte çok kişinin bu yolda yürümesini umut etmiş miydi? Bunu bilemeyeceğiz. Kuşkusuz umut ile umutsuzluk arasında kalmıştır. Fazlasıyla bağlamının dışında yorumlanan *Res memorandae*'lerin (I:2, madde *Plinius Secundus*) ünlü bir cümlesinde Petrarca kendisini "iki halkın arasında kalmış, hem geriye hem de ileriye bakarken" tasvir etmiştir. Bu şekilde sınırlarını koruyan *Hermes bifrons*'un aynı anda keşfettiği halklara pek çok isim verilmiştir. O gün Petrarca'nın bir anlık bir duru görüyle kendisini ortaçağın halkı ile Rönesansın halkı arasında, ölmüş bir geçmişin ve canlı bir geleceğin sınırında gördüğü söylenir. Fakat aslında onun aklında başka halklar vardı. Arkasında, antikçağın saygın yazarları ve onların eserlerini oku-

[8] Galya, Bretagne ve Irlanda'da Kelt din adamı, –çn.

ma mutluluğuna erişmiş talihli nesiller, sonra da hoş görülemeyecek ihmalkârlıklarıyla kendileri için nice uykusuz geceler pahasına geliştirilmiş değerli yasaları (*codice*) yok olmaya terk edenler sıralanıyordu: Kendileri de verimsiz olan bu insanlar gelecek kuşaklara aktarılacak bu derece değerli bir mirası koruyamamışlardır. Önünde ise eğer korkulan gerçekleşir de, geçmişin tüm başyapıtları yok olup giderse artık okuyacak bir şeyleri kalmayacak olan halk bulunmaktaydı. İki halk arasında hâlâ bir şeyler bilenler ile yakında hiçbir şey bilemeyecek olan muazzam halk yığınları arasındaki sınırda ise Petrarca duruyordu. *Si, ut auguror, res eunt*, diye yazmıştır Petrarca. Çünkü işler kötüye gitmektedir. Cicero'dan Babalara, hatta bizzat Boetius'a kadar, Roma'dan miras alınmış kadim kültürün görkemli seli akmaktadır. Ansızın IX. yüzyılda Charlemagne'ın Frank imparatorluğu ortaya çıkmıştır. Sanki Latin bilgisi bir anda Roma'yı terk edip Paris'e geçmiş gibi *translatio studii*'den bahseden bu okuma yazma bilmez cahiller, Latince dedikleri, fakat Cicero'nun ve Babaların anlayamayacağı bozuk bir barbar dilinden başka bir şey olmayan bir dilde yazmışlardır; bu dilde her şey, belagat ve ondan ayrılmaz olan hikmet de kaybolmuştur. Hikmet, diğer tüm öğrenim dallarından daha soylu ve kutsaldır ya da teolojiyi diyalektiğe dönüştüren kibrimiz olmasaydı, bu hale gelebilirdi (*omnium nobilissimum ac sacratissimum studium... nissi illud vanitas nostra corrumpens jam de theologia dialecticam effecisset*). Petrarca Roma kültürünü bozanlara karşı verdiği amansız savaşta bazen Babaların ve Latin belagatının dönüşünü umut etmiş olmalıdır, fakat kendisini bu iki halkın sınırında gördüğü gün, önüne baktığında gördüğü Rönesansın halkı değil, Barbarların halkıdır.

Petrarca'nın çeşitli huyları hakkında ne denirse densin ve düşüncelerinin zaferini umut ettiğini kabul etsek bile, İtalyan belagatı ile Parisli diyalektikçilerin barbarlığı arasında koyduğu radikal ayrım bütün anlamını korumuştur ve bunun ne kadar tutulduğunu bilmekteyiz. İyi bilinen "ortaçağ barbarlığı" temasının kaynağı burada yatmaktadır. Tarih sonunda, XIV. yüzyılda yaşamış bir İtalyanın kendinden önceki beş yüzyılın Batı kültürü hakkındaki görüşlerini kabul etmiştir. *Sumus enim non Graeci, non barbari, sed Itali et latini*, diye ilan etmekteydi Petrarca ve kuşkusuz bunu söylemeye hakkı olduğuna itiraz edemeyiz. Fakat daha sonra Erasmus, Grocyn ve Budé barbar değil de ne diye kabul edileceklerdi? Demek ki bu kelimenin anlamını değiştirmek gerekecekti. Petrarca'nın görüşleri İtalya dışında taraftar bulduğunda, barbar ile İtalyan arasındaki anti-tez zorunlu olarak genişlemek durumunda kalacak, her iki grubu birbirinden artık doğum yeri değil kültür ayıracaktı. Bir yandan Petrarca'nın lanetlediği skolastik barbarlığın taraftarları, öte yandan da sonunda tekrar kavuşulan Latin belagatın ve Edebiyatın dostları bulunacaktı. İşte bu şekilde "skolastik" ve "bar-

barlık" eşanlamlı terimler haline gelmiştir. Geriye kültür tarihinin, Alcuin'den Petrarca'ya kadar tüm okullar sadece Edebiyat düşmanı diyalektikçilerle dolup taşmış gibi, "skolastik" ile "ortaçağ"ı özdeşleştirerek bu eseri tamamlaması kalmıştı. Petrarca, bir dava için savaşmıştı ve bu davayı savunmak için kütlesel kanıtlar kullanması kolayca anlaşılabilir; fakat tarihin başka görevleri vardır: Artık onu bazı ayrımlara alıştırmanın zamanı gelmiş olsa gerek.

Petrarca geleceklerini iyiye yormuş veya yormamış olsun, zaman onun ana fikirlerinin lehine çalışmaktaydı ve bu fikirler İtalya'da kararlı taraftarlar bulmakta gecikmemişlerdi. Bununla beraber onun başlattığı savaş, aynı alanda devam etmemiştir. Barbarlar Roma'nın geleneksel kültürünü seve seve kabul ettikleri sürece İtalya'nın barbarlara karşı savaşı, sonsuza dek süremezdi. Petrarca tarafından aforoz edilen Paris Üniversitesi'nin rektörü Petrarca'nın memleketlisi ve dostu Roberto de Bordi'ydi ve bu kişi onu şairlerin tacını almak için Paris'e davet etmekteydi. Petrarca'nın başlattığı savaş, İtalya'da öncekiyle komşu, ama ondan ayrı bir düzlemde –ki Petrarca buna daha önce değinmişti– sürmüştür. Edebiyat diyalektiğin zaferinden asıl zararı Fransa'da görmüştü; İtalya'da, tamamen dinsel ilkeler adına klasik şiire özellikle saldıran rahiplerin düşmanlığıyla karşılaşmıştı. Vergilius, Horatius, Ovidius, Hıristiyanlığın ortadan kaldırmak istediği pagancılığın kendisini temsil etmekteydiler; bu davranış da Bernard de Chartres'ın tutumunu iki yüz yıl geriden izlemekte, yine de Petrarca ve çağdaşları için güncel bir sorun oluşturmaktaydı. Neyse ki bu o dönemde çok eskimiş bir hikâyeydi. Aziz Jerome'un Magnus'a yazdığı mektup, sarsılmaz bir tavrı belirtmekteydi, şiiri savunanlar bu tavrın avantajlarını kabul etmekte gecikmemiş ve derhal bu konuma yerleşmişlerdi.

XIV. yüzyılın başlarından itibaren Albertino Mussato (ölüm 1329), klasik şairleri Hıristiyan teolojisine ters düşen şeyler söylemekle suçlayan Dominiken Giovannino da Mantova'yla zoru bir tartışmaya girişmişti; Mussato ise onun bu suçlamasına klasik şiirin felsefenin farklı bir şekli olduğunu, hatta istiare (alegori) örtüsü altında insanlara ilk kez sunulan teolojik bilginin ilk hali olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. İtalya'da Edebiyat dostları ile teologlar arasındaki en amansız savaş işte bu düzlemde gerçekleşecekti. Mussato'dan sonra Petrarca, teolojinin konusu Tanrı olan bir şiirden başka bir şey olmadığını savunduğu (*parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo*) mektuplarından birinde (*Rerum familiarium*, X:4) aynı duruşu savunmuştur. Kutsal Metinler, kutsal yazarların olabilecek bütün ölçüleri kullandıkları şiirlerle dolu bir kitap değil midir? Musa, Eyüp, Süleyman, Yeremya şairdirler ve haklı olarak Hıristiyan Şair diye adlandırabileceğimiz Davud en şairleriydi. Petrarca'dan sonra

Boccace (1313-1375) *De genealogiis deorum gentilium*'unun [*Paganların Tanrılarının Soyağacı Üzerine*] XIV. Kitabında bu temayı uzun uzadıya geliştirmiştir. Boccace, 1366'dan sonraya ait olan bu bölümünde şiirsel ifade tarzları olan imgeleri, metaforları ve meselleri kullandığı için değil aynı zamanda derin anlamını metnin edebi anlamının altında gizlediği için Kutsal Metni şiire benzetmiştir. Demek ki o da, bir "şiirsel kurgu"dur. Klasik şiiri dine aykırı olmakla suçlayan "ikiyüzlü din adamları," şiirin de bir bilgi, bir marifet, bir hakikat olduğunu anlamamışlardır. İsa Mesih, Musa'yla doğan şiiri İncil'inde sürekli kullanmıştır. Klasik şairlerin sık sık yalan söyledikleri doğrudur; fakat bunu bilmeden ve istemeden yapmışlardır. Mesih'e gelen vahyini almamaları onların suçu sayılabilir mi?

Aynı tema Boccace ve Petrarca'nın bir dostu ve hayranı olan Floransa Şansölyesi Coluccio Salutati (1330-1406) tarafından *Mektuplar*'ında tekrar ve bol bol işlenmiştir. Vergilius ve bütün eski şairleri yalancılıkla suçlayan Bolognelu dostu Zonarini'ye karşı ilk kez 1378'de Vergilius'u savunmak durumunda kalmıştır. Pagan olduğu için Vergilius'u okumayı reddediyorsak o zaman neden Aristoteles'i okuyoruz? diye belirtir Salutati. Zaten Babaların klasiklerle beslendikleri kesindi. Cicero, onların belagatının kaynağıdır ve onlar da bunu itiraf etmişlerdir: *lege Augustinum De Doctrina Christiana, ubi rhetoricam attingere videtur; certe Ciceronicam traditionem apud tantum virum invenies repetitam.* 1397'de çetebaşı Carlo Malatesta Mantova'yı ele geçirmiş ve hemşehrilerinin Vergilius için diktikleri bir heykeli Mincio'ya atmıştır. Pietro Paolo Vergerio, bu vandallık eylemine karşı bir itiraz mektubu yazmış ve Salutati de buna öfkelenmiştir: Edebiyat düşmanı bu askerin karşısında bütün Kilise Babaları, Jerome, Ambrosius, Augustinus, Gregorios, Bernard de Clairvaux bulunmaktadır. Şairleri anlayamaz halde olursak özellikle ilk kitabında Vergilius'tan alıntıların kaynadığı *Tanrı'nın Devleti*'ni nasıl okuyabiliriz? Onları artık anlayamadığımız fazlasıyla doğrudur. Pek çok ünlü teolog aslında hocalık etmeleri gereken genç gramer öğrencilerine bu metinleri çevirtmektedir. Son olarak şiiri suçlarsak, Eski Ahit'i de suçlamış oluruz, çünkü şairlerin metaforları yanlışları gizlerken Kitabı Mukaddes'in metaforları hakikati gizlese de, bütün bu kitaplar metaforları aynı şekilde kullanmışlardır ve hepsi de şairlerin eserleridir. Demek ki şiiri yasaklamak istiyorsak Kutsal Metin'den vazgeçmek gerekecektir.

XIV. yüzyılın İtalyan çete başları, bu konuda kuşkuya düşmemişlerdir, çünkü Malatesta'nın şiddetine karşı geldikten sonra Salutati, şairleri başka bir asker olan Giovanni de Samminiato'ya karşı savunmak durumunda kalmıştır. O dönemde Giovanni'nin rahip olduğu doğrudur. 15 Eylül 1393 tarihli bir mektubunda Salutati, Giovva-

ni'nin manastıra çekildiğinde hissettiği vicdan azabını sakinleştirmek durumunda kalmıştı. Giovanni, Lombardiya'da silahlı çetesini yönetirken askeri taleplerini yağmaya yakın bir noktaya getirip getirmediğini sorgulamaktaydı. Bu, bütün devirlerde karşılaşılan bir rahatsızlıktır ve Salutati dostunun vicdanını rahatlatmak için elinden geleni yapmıştı. Muhtemelen ona teşekkür etmek için birkaç yıl sonra Giovanni, klasik şairlerle ahbaplık yapmasının ruhu için tehlikeli olduğu konusunda Salutati'yi uyarmıştı. Salutati ise buna Tanrı'nın sözüne şiir kadar benzeyen bir şey olmadığını bir kez daha yineleyerek cevap vermiştir: *Nullum enim dicendi genus majus habet Cum divinis eloquiis et ipsa divinitate commercium quam eloquentiam poetarum*. Salutati'nin bu cevabı özel bir değiniyi hak ediyorsa, bunun nedeni Edebiyat düşmanlarının klasik ispatlarından birine karşı en akıllıca reddiyenin bu ifadede bulunmasıdır: Jerome'u kendinize tanık gösteriyorsunuz, fakat şairleri fazla okuduğu için Tanrı'nın mahkemesi önünde kırbaçlandığını iyi biliyorsunuz. Bu doğrudur, diye itiraf eder Salutati, ama neyi kanıtlar? Tanrı, Hieronymus'un şairleri okumasını istemiyordu, çünkü onun tüm vaktini Kitab-ı Mukaddes'i tercüme etmeye hasretmesini istiyordu; Onu düzene sokmak için kırbaçlattırdı; fakat Tanrı, Augustinus'un da birçok taşı klasik yazarlara ait olan *Tanrı'nın Devleti*'ni inşa etmesini istemiştir. Bu nedenle, Tanrı hiçbir zaman Augustinus'un klasik yazarları okumasını yasaklamamıştır. Bir süreliğine susmak durumunda kalan Giovanni, Salutati'nin ve şairlerin genç bir dostu olan Angelo Corbinelli'ye yazdığı bir mektupla 1406 yılında tekrar saldırıya geçer; ama aynı yılın 26 Mart'ında bizzat Salutati ona uzun bir mektupla cevap verir; gerçek bir Şiir Savunucusu olan bu mektupta bu belagat dostlarında az görülen bir ispat –ikna değil– çabası hissedilmektedir. Salutati ilk teologların şairler olduğunu ortaya koymak için büyük ölçüde Augustinus'un otoritesinden (*Tanrı'nın Devleti*, XVIII:14) ve Jerome'un Magnus'a verdiği cevaptan (*Mektuplar* 70; *Patrologia Latina* cilt. XXII-664-668) yararlanmıştır. Şairlerin dostlarına sunulmuş gerçek bir kanıt cephaneliği olan bu metinde Jerome, bu dünyanın hikmetini Mesih'in kölesi yapma kararını ifade etmekteydi, *propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem*, bu ifadeyi Abélard daha önce kullanmıştır. Bu arada, 1398 ve 1404 yılları arasında Leonardo Bruni Aretino tarafından Latinceden çevrilen Aziz Basile'in din harici yazarları kullanma tarzı üzerine risalesinin de takviye bir kuvvet olarak geldiğini belirtelim.

Savaşın biraz alan değiştirdiğini görmekteyiz. Diyalektik ve skolastik teoloji, İtalya'da Edebiyat eğitimini tehlikeye atacak bir yere sahip değildi. Edebiyatı tehdit eden zihniyet daha çok Pierre Damiani ve Savonarole'ninkiydi ve bunların her şeyden önce hedefledikleri şey pagan şairlerin cezbedici güzelliğiydi. Salutati ise, sorunun iki

yönünün birbirine bağlı olduğunu çok iyi görmekteydi ve kendisi de, şiiri savunmak ve örneklendirmek için, Cicero'nun *Hatip Üzerine*'sinde (I:4, 20 ve I:16, 70) belagat hakkında söylediklerini aktarmaktan başka bir şey yapmadığını söylemiştir. Bundan daha meşru bir şey yoktur, çünkü Cicero'nun kendisinin de söylediği gibi, *finitimus est oratori poeta*, şair, ritmi konusunda bizzat daha katı ve kelime seçiminde biraz daha özgür davranan bir hatipten başka bir şey değildir. Zaten Salutati bu noktada Petrarca'ya hayranlık duyar: *Judicavi semper eum hominem eloquentissimum et virum doctissimum*. Petrarca için olduğu gibi Salutati için de, belagat beşeri bilginin en asil şekli olarak kalmaktadır, fakat Salutati, Petrarca'dan farklı olarak, bunu korumak için önceki yüzyılların gayretlerini görmezden gelmediği gibi, bunları küçümsememekteydi. Vatan sevgisi, onda, milliyetçilik şeklinde bozulmamıştır. Salutati, *eruditio*'nun [bilgelik; çok geniş alanlarda bilgi sahibi olmak] gerek kadınlar gerekse erkekler için Bernard de Clairvaux ve Pierre de Blois devrine kadar varlığını sürdürdüğünü bilmekteydi (*Epistolario*, I:4); o zamandan beri bu *eruditio* hemen hemen tamamen kaybolmuştur, fakat bu durum yakın bir zamanda gerçekleştiği için onarılabilir. Salutati, Hildebert de Lavardin'in şiirlerini bilmekte ve bunları övmekteydi (I:8); Heloise ve Abélard'ın mektuplarının bir kopyasını sorup araştırmış ve elde etmiş de görünmektedir (I:20). Kuşkusuz Yves de Chartres, Bernard de Clairvaux, Hildebert de Lavardin, Pierre de Blois, Pierre Abélard ve Jean de Salysbury, ne Eskiler ne de Babalar'la karşılaştırılabilirler (*non decet tamen ipsos priscis vel mediis dictatoribus comparae*): Kilise Babaları çağından sonra belagat açıkça yozlaşmıştır ve *medii dictatores* de zaman içindeki ataklığı bir yana bırakalım, tarz olarak Eskilerden çok uzaktır (I:9); fakat İtalyan belagatı, Latin belagatındaki gerilemeyi telafi etmektedir. Boccaccio çıkar, Petrarca çıkar, özellikle de modernler arasında olduğu gibi Eskiler arasında da ne bilim olarak ne de tarz olarak kıyas kabul etmez büyük şair Dante çıkar.

XIV. yüzyılın sonlarına doğru İtalya'da Edebiyata karşı olan teolojik karşıtlık, Dominiken Giovanni Dominici'nin *Lucula noctis*'inde kendisini açıkça ifade etmektedir. Bu kişi ünlü bir vaiz, hatta bir teoloji öğretmenidir; fakat Floransa'da Eski Ahit ile Aziz Pavlus'un Mektuplarını yorumlamakla yetinen bir teoloji öğretmenidir. *Lucula noctis*, ilk 12 bölümü itirazları, 13.-17. bölümleri çözümü ve 18.-42. bölümleri de itirazlara cevabı sunan geniş bir *Quaestio disputa* şeklinde, saf skolastik Latincede kaleme alınmıştır. Onunkinden daha sade ve daha net bir tavır yoktur. Bu tavır, kurtuluştan başka bir sorun bilmeyen bir rahibin tavrıdır: kurtuluş için gerekli olmayan her şey ona engeldir; *x* kurtuluş için gerekli değildir, demek ki *x* ona engeldir. Gerçekten de her varlık nihai gayesine ve mutluluğuna yönelir, fakat insanların birçoğu yolda şaşı-

rır, oysa Hıristiyanlar merhamet sayesinde, o amaca doğru dümdüz giderler. Demek ki Hıristiyan hayatı mükemmel hayattır: *vita Christianorum est vita perfecta*; dışarıdan ona dahil olan her şey, onun mükemmelliğini yıkmaktan başka bir şey yapamaz ve paganların yazıları da dışarıdan geldiğine göre, o zaman bunları okumayı yasaklamak gerekir. Dominici'yi, "Cicero ve Vergilius, Homeros, Aristoteles ve Seneca"yı okuyup, "onlardan ekmek dilenen ve elleri boş geri dönen" çocukları ve gençleri görmekten daha çok öfkelendiren başka bir şey yoktur. Şairlerin ve filozofların karmakarışık bir şekilde anılmasına şaşırmamak gerekir. Dominici yalnızca iki kategori bilir: Hıristiyanlar ve paganlar; *Jam hic dico philosophiam, seu saeculares litteras voco, quas Ethnici sive saeculares homines ut communiter invenisse creduntur.* Dolayısıyla onun paganlığa karşı toptan karşıtlığının ucu, hatiplere ve şairlere olduğu gibi skolastik teologlara da dokunmaktadır. Ona gelince, rahatlıkla *philosophia catholica* olarak adlandırdığı *prima philosophia*'sı, sadece Kitabı Mukaddes'ten elde edilmiştir. Kuşkusuz Augustinus'un *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'si Kutsal Metinlerin açıklamasına yarayacak kitaplar yazılmasını istemektedir ama zaten o zamandan beri bunlar yazılmış, geriye de onları okumak kalmıştır. Elimizde Boetius, İsidore, Richard de Saint-Victor, Albertus Magnus, Aquinolu Thomas, İngiliz Barthelemy ve Vincent de Beauvais'nin devasa *Speculum*'u [*Ayna*] bulunmaktadır. Başka neye ihtiyacımız olabilir ki? Bu yüzden bunları okuyalım, fakat bunlardan önce Kitabı Mukaddes'i okumuş olalım ve bilinen şu mısrayı hatırlayalım: *latet anguis in herba.* Demek ki Dominici Vergilius'u, Yılan'ın Aziz Aquinolu Thomas'ın çimlerinde beklediği konusunda bizi uyarmak için zikretmiştir, başka bir amaçla değil. İmanın nihayet bütün ruhlarda egemen olduğu için şiire ve hitabete ihtiyaç duymayacağımız bir âlemi hayal eden basit bir insan olduğunu görmekteyiz; bu durumda serbest sanatların bazı bölümlerini korumak yeterli olur ve böylece geri kalanı rahatlıkla yok edebiliriz: *reliqua omnis philosophia esset delenda.*

Dominici'nin Edebiyata ve bilgiye karşı duyduğu düşmanlık, öz itibariyle ve tamamen keşişçe bir tutumdu. XVI. yüzyılda bilimle uğraşmış insanların keşişlere duydukları düşmanlığın derin ve muhtemelen en sağlam nedenlerinden birini anlamak istiyorsak bunu akılda tutmak gerekir, çünkü Dominici'nin dışında pek çok kişide daha bu tavra rastlamaktayız. Hıristiyan hayatını en sert şekliyle manastır hayatıyla eşleştiren bazı ortaçağ teologlarının laik kültür karşıtlıklarını, birinin diğerini yok edeceğinin apaçık olduğu noktaya kadar ittikleri doğrudur. Erasmus ve Rabelais, zaferlerinde çoğu zaman acımasız olmuşlardır, fakat onların sevdikleri eğitimin bizzat varlığının henüz kazandıkları savaşın gayesi olduğunu inkâr edemeyiz. Bununla beraber ihtiyarlamış Salutati, Dominici'ye cevap verirken tartışmalarında sergilediği hü-

zünlü ve saygılı bir sertliğe sahip tarzından bir an olsun ödün vermemiştir. Dominici'nin bir rahip ve bir dindar olduğunu unutmaz ve kendisi de en az hasmı kadar Platon'un, Aristoteles'in ve zehirleyici İbn Rüşt'ün hatalarından nefret eder. "İsa Mesih dışında ve inananların kurtuluşu için çarmıha gerilmiş İsa Mesih'in dışında hiçbir şey hoşuma gitmiyor" demiştir. Bununla beraber Babalar burada duruyor ve Kutsal Metinlere iman için bilgi gerekliyse, Kutsal Metnin yorumu için çok daha geniş bir bilgi şarttır. "Biliyorum, şiirin sadece adı bile rahipler için öylesine nefret ettirici ki onlara küfür, hatta günah gibi geliyor" diye eklemiştir; fakat aynı zamanda Musa'nın *Neşide*'sini, Davud'un *Zebur*'unu ve *Neşideler Neşidesini* de hatırlıyor; hatta Mesih sözleri bile aklına geliyor: İsa bu kadınlara dönerek: "Ey Yeruşalim kızları, benim için ağlamayın" dedi. "Kendiniz ve çocuklarınız için ağlayın. Çünkü öyle günler gelecek ki, 'Kısır olan kadınlara, hiç doğurmamış olan rahimlere, emzirmemiş olan memelere ne mutlu!' diyecekler. O zaman dağlara, 'Üzerimize düşün!' ve tepelere 'Bizi örtün!' diyecekler, çünkü yaş ağaca böyle yaparsalar, kuruya neler olacaktır?" (Luka XXIII:28-31) Rabbimiz İsa Mesih'in şiiri, Tanrı'nın kendisinin şiiri, işte yaşlanan Salutati'nin kesin kanısını bu limana demirlemiştir. Dominici'yi *venerabilis mi Joannes* diye adlandırmaktan bir an bile vazgeçmek. Kuşkusuz muhalifi hakkında başka türlü konuşmamızı istemezdi, ama haklı olan oydu.

Petrarca 1374'de; Salutati 1406'da ölmüştür; bu tarihte edebiyatın nihai zaferi kesinleşmişti ve sayısız savunanı vardı. Bundan emin olmak için *Il paradiso degli Alberti*'yi okumak yeterlidir. Yazarı kim olursa olsun, Giovanni da Prato veya bir başkası, tasvir ettiği 1380-1400 yılları arasında Floransa çevresi, antikitenin ışığında yaşayan yazarlar ve sanatçılarla doludur. Burada, herkes tarafından sevilen ve saygı duyulan Salutati'yle karşılaşmaktayız, *De saeculo et religione* [*Dünyevilik ve Dinsellik Üzerine*], *De fato et fortuna* [*Kader ve Şans Üzerine*] adlı risaleleri bu üslupçu ve düşünürün teolojik bir tartışmada herkese kafa tutabildiğini gösterir. Kör orgcu Francesco degli Organi, namı diğer Francesco Landini (1325-1397), Wesselofsky tarafından yayımlanan, Latince tuhaf bir şiirin yazarıdır. Bu şiirde, Ockham'ın, sanki Seneca ve Cicero bütün sanatların kraliçesi olan diyalektiğe lanet okumayı bir an olsun akıllarından geçirmişler gibi, Cicero ve Seneca adına üzerine saldıran cahillere karşı kendini canla başla savunduğunu görürüz. Sadece müzisyen değil, aynı zamanda müzik teorisyeni olan Landini, burada serbest sanatlar kültürünü temsil etmektedir. Yanında teolog Luigi Marsili (ölüm 1394) bulunmaktadır; Petrarca ondan, kuduz köpek İbn Rüşt'e karşı bir reddiye yazmasını istemiştir; ama bu isteği geri çevrilmiştir. Marsili satır satır Cicero, Vergilius, Seneca ve başkalarını zikrederek Saint-Esprit de Florence kilisesinde

veya dostlarının evlerinde saatlerce vaaz verebilen veva konuşabilen büyük bir söylevciydi. Kadın dinleyicilerine teolojiyi öğretmiş olması nesir ve manzum biçimlerde eleştirilmiştir. *La misère de la condition humaine* [*Beşeri Halin Sefaleti*] üzerine bir risale yazmış olan Marsili çok dindar bir Augustinusçuydu, fakat manastırının keşişleri bu edebi kültüründen dolayı ona tahammül edememekteydiler. Floransa Derebeyliği 4 Eylül 1388 tarihinde olaya el koymak ve Marsili'nin her gün maruz kaldığı baskılar son bulmazsa bizzat derebeyinin bu sorunla ilgileneceğini bildirerek keşişleri uyarmıştır. Aynı durum, başka manastırlarda XVI. yüzyıla kadar durmadan tekrarlanmıştır ve bu anlaşmazlıklar pek çok tatsızlığa yol açacaktı. Burada yine Rabelais, Erasmus ve manastır havasının soluksuz bıraktığı pek çok keşiş aklımıza gelir ve bunun nedenini anlarız.

Yaşlanan Salutati'nin çevresinde eserleri XV. yüzyılı süsleyecek olan gençler fark etmekteyiz. Bunların ilk sırasında Salutati'nin gözetiminde yetişen, *patrem suum* ve *praeceptorem suum* adını verdiği Leonardo Bruni d'Arezzo (L. Bruni Aretino, 1369-1444) yer almaktadır. Bu genç adam Yunanca bilmekteydi, Latin yazarları, şairleri, hatipleri ve tarihçileri alanında uzmanlaşmıştı, *Colucii est opus*. Yunancada Chrysoloras'ın talebesi olan Bruni, daha sonra tek başına çalışarak bu dil hakkındaki bilgisini mükemmelleştirmiş ve Aziz Basile'in *Aux jeunes gens sur la maniere de tirer profit des Lettre grecques* [*Yunan Edebiyatından faydalanma tarzı üzerine gençlere*] adlı kitapçığını çevirmiştir. 1403'de biten çeviriyi Salutati'ye ithaf etmiştir. Bu seçimin nedenini kolaylıkla tahmin edebiliriz, fakat Bruni, bunu eserinin İthafında zaten açıklamıştır. Basile'in bütün eserleri arasında, müritleri tarafından *nostra studia* olarak adlandırılan ve davaya en çok fayda verebilecek eser buydu; şöyle ekler: "Yunan ve Latin dili ve edebiyatı eğitimine (*studia humanitatis*) lanet okumamız gerektiğini düşünenlerin tembelliğini ve ahlaksızlığını böyle büyük bir insanın otoritesiyle boşa çıkarmak istediğim için, bu çeviriyi daha da büyük bir keyifle yaptım." Kısacası Basile, Yunanlıların Augustinus'udur. Bruni, çok sayıda Yunanca eser çevirmiştir: özellikle Plutarkhos'un yazdığı Marcus Antonius'un hayatını, ki bu eserin önsözü Yunan diliyle Latin dili arasında ilgi çekici bir karşılaştırma içerir; Platon'un *Phaidon*, *Kriton*, *Gorgias*, *Fedre*'nin bir kısmı ve *Mektuplarını*; daha önceden çevrildiğini bildiği, fakat Guillaume de Moerbeke'den daha iyi bir Latinceyle çevirmek istediği Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Politik*'ini de çevirmiştir. *Etik*'in çevirisinin Önsözünde XIII. yüzyılın Dominiken çevirmenine karşı açtığı saldırı, eski çeviriyi savunan ve bunu da çok zekice yapan Burgos piskoposu Alonso de Carthagéne'e (Alphonsus a Sancta Maria, öl. 1456) karşı ilgi çekici bir tartışmaya sürüklemiştir (yaklaşık 1430). Alonso Yunanca bilmi-

yordu, fakat Aristoteles'i Yunanca bilen Bruni'den daha iyi biliyor ve anlıyordu. Bruni'nin Moerbeke'nin barbar hellenci terimlerinin yerine kullandığı terimler çok daha Latin nitelikli olsa da, yine de felsefi açıdan yetersiz veya yanlış terimlerin söz konusu olduklarını gösterdiği bölümler hâlâ büyük bir ilgiyle okunmaktadır. Söz konusu olan felsefi bir eser olduğu için, bütün sorun burada düğümlenmekteydi. Bruni ise verdiği cevapta, Yunanca bilmeden Yunanca öğretmek isteyen bu kişiyle çok alay eder; durumun onun lehine olduğunu itiraf etmek gerekse bile, düşündüğü kadar eksiksiz değildi.

Leonardo Bruni'nin kişisel eserleri arasında, en bilgilendirici olan 1422 ile 1429 yılları arasında Mantoue'da Vergilius'un heykelini Mincio nehrine atan Malatesta'nın gelini Battista Malatesta için kaleme aldığı *De studiis et litteris* [*Eğitimler ve Bilgiler Üzerine*] adlı eseridir. Bruni onun için gerçek bilgiyi tanımlarken, teoloji hocalarının vülger ve karışık bilgilerini (*Eruditionem autem intelligo non vulgarem istam et perturbatam, quali utuntur ii, qui nunc theologiam profitentur*) değil de edebi yeteneği şeylerin bilgisiyle birleştiren meşru ve özgür bilgiyi (*sed legitimam illam et ingenuam, quae litterarum peritiam Cum rerum scientia conjungit*) kastettiğini belirtmiştir. Onun düşündüğü modeller Lactantius, Augustinus ve Jerome'du, *summis profecto theologis ac perfectis in litteratura viris*. Bruni'nin bu modeller arasında diğerlerinden daha çok sevdiği biri vardır, o da çok Cicerocu olan Lactantius'tur, *vir omnium Christianorum proculdubio eloquentissimus*. Din adamı olmayanlar arasında önce Cicero, sonra Vergilius, *decus ac deliciae litterarum nostrarum*, daha sonra Titus Livius ve Sallustius ve en sonunda da sırasıyla diğerleri gelmektedir. Kültürlü kadınlar için hazırlanmış bu eğitim programı, şairler bütün hikmeti kapsadıkları için filozofları tamamen dışarıda bırakmıştır. Vergilius'ta şunu okuduğumuzda: *Principio caelum ac terras camposque liquentes*..., diye fark eder Bruni, *quem philosophum non contemnimus*? hâlâ uğraşıp duran yaşlı Malatesta'nın alt edilemez karşıtlığını ve "bir kez ağzından şairleri okumamak gerektiği çıktığı için ölene dek bu hatasında ısrar edeceğini" sezinleyen Bruni, bir kadının antikite yazarlarında nasıl güzel örnekler bulabileceğini ispatlama zahmetine girmiştir. Penelope ve Alceste izlenmesi gereken modeller değil midir? Venüs ve Dafne'nin tavsiye edilecek modeller olmadıkları doğrudur; ama Kitabı Mukaddes'te de sadece iyi modeller bulunmamaktadır. Samson ve Dalila hakkında, Lut'un kızları hakkında, Kral Davud ve haremiyle birlikte Süleyman hakkında ne demeli? Yine de Kitabı Mukaddesi okuyoruz, o halde neden *Aeneis*'i okumayalım? Ene ve Didon hikâyesinde hayran olunan şey, konu değil şairin dehasıdır. Şairlerde iyi bir taraf varsa o da anlattıkları şeylerin önemsiz masallar olduğunu bilmemizdir; bunu dikkate almamak ka-

dar kolay bir şey yoktur; ama Kitabı Mukaddes'te utanç verice olsalar da anlatılan hikâyeler gerçektir: Bu yüzden onlara dikkat etmek durumundayız. Şairlerin ikinci sınıfını, komikleri ve hicivcileri bir kenara bırakalım, ama Vergilius'u, Seneca'yı, Statius'u okumamış kişiler gerçekten bir şeyler kaçırmış olurlar, *nec summum speret cui haec pars desit.*

Kuşkusuz yeni bir dünyaya girmiş bulunmaktayız, fakat bu, tek bir devrimle değil de sürekli bir gelişmeyle gerçekleştirilmiştir. Petrarca Latin Edebiyatını Augustinus'un himayesine sokmuştu, Bruni de Yunan Edebiyatını Basileios'un himayesine sokmaktadır. Demek ki Helenizmin ilk gelişmesi, Petrarca tarafından başlatılan hareketi genişletmiş, ona herhangi bir yön değişimi dayatmamıştır. Bruni, Aristoteles'in filozofların ve teologların uyguladıkları yanlış kullanımdan bile zarar görmesini istememekteydi. Kaleme aldığı *Vita Aristotelis*'te [*Aristoteles'in Hayatı*], sadece Aristoteles'i *Retorik* ve *Poetika* üzerine mükemmel bir yazar değil, aynı zamanda bir üslupçu olarak, bu filozof ve teologlara karşı savunmuştur. Cicero'nun çokça övdüğü Diyalogların kaybolmuş olduğu doğrudur, fakat *Nikomakhos'a Etik*'i, hatta *Metafizik*'i felsefi üslupta birer modeldir. Boetius'un çevirisinden bu eseri okuyun: Mükemmeldir. Ona bir de Platon'u ekleyelim, o zaman Babaların ve özellikle Lactantius'un belagatla mutlu bir şekilde bağdaştırdıkları *scientia rerum*'u elde ederiz. Petrarca, Salutati ve Bruni yenilikçi olsalar da, kendilerini gelenekçi olarak görmüşlerdir. Yaşlanan Salutati, Bruni'yi "modernlerin budalalıklarına" dalmadığı (*non enim modernorum ineptiis lubricas*) için övdüğünde bu kelimenin anlamı hakkında yanılmamak gerekir: "Modernler," skolastikler, filozoflar veya teologlardır.

Demek ki XIV. yüzyılın sonlarından itibaren, İtalya'da, Parisli okulların kültüründen bambaşka bir kültürü sahiplenen bir aydınlar grubunun oluştuğuna şahit olmaktayız. Petrarca'nın kendisi de din adamıydı; bu Edebiyat dostları arasında birçok keşişe de rastlamaktayız; fakat ne Boccace ne Salutati ne de Bruni Kilise adamıydı. Karşılaştığımız bu kişilerden hiçbiri Hıristiyan dinine karşı en ufak bir niyet beslemiş görünmemektedir: Salutati çok dindar bir insandı, Bruni ise kuşkusuz onun kadar dindar değildi; bunların aralarında bazı endişelerden dolayı sessiz kalmak durumunda olan gerçek paganlar da bulunduğunu düşünebiliriz belki, ama hareket bunun izini kesinlikle taşımamaktadır. Burada kelimenin çok gevşek anlamında bir gruptan bahsedebiliriz. Okulların diyalektik teolojisinden sıkılmış veya onun etkisine tamamen yabancı kalmış bu kişiler, Aristoteles'i dışlamadan, hatta ona Platon'u ekleyerek antikçağ düşünürlerinin, şairlerinin ve hatiplerinin incelenmesini temel alan, daha çok edebi ve felsefi bir ortak kültür düşüncesinde buluşuyorlardı. Hepsi de yazı yaz-

ma sanatında canlı bir güzellik duygusuna sahiptir ve hepsi de kuralları kullanmada sergiledikleri büyük serbestliği koruyarak klasik modellere yakınlaşmaya çalışmışlardır. Onlarınki daha çok bir taklit sanatıydı. Bu grupta Petrarca'nın eşsiz yerini belirtmek için Cicero'nun belagatine ve Vergilius'un mükemmelliğine denk olduğu söylenir, fakat bu biraz abartılı bir ifadedir; zaten bu söylenene kendisi de, bunu söyleyenler de inanmazlar, fakat bu söylenen yine de *nostra studia* denen âlemde herkesin ölçüldüğü kuralı göstermektedir. Klasiklerin mükemmelliği konusunda herkesin hemfikir olduğu grupta, Eskiler ve Modernler tartışmasından dolayı derin bir biçimde bölünmüştür. Çünkü İtalya'da klasik eğitimin gelişmesinin vülger dildeki edebiyata ölümcül olmasından endişe duyulan bir darbe vurduğunu unutmamak gerekir. Vergilius'a hayranlık duymanın Dante ve Petrarca'yı küçümsemeyi gerektirmediğini gören Boccace ve Salutati gibi dürüst insanların klasisizminin yanı sıra, alimlerin klasisizmi ve kısa bir süre sonra da Latince veya Yunanca yazılmamış şeylerin okunmaya veya yazılmaya değer olmadığını savunan bilgiçlerin klasisizmi zuhur etmiştir. Francesco Rinuccini (1350-1407), *İnvective contre certain calomniateurs de Dante, de messire François Petrarque et de messire Jean Boccace* [*Dante'ye, François Petrarca beyefendiye ve Jean Boccace Beyefendiye İftara Atanların Bazılarına Karşı Yergi*] adlı eserinde Petrarca'nın *De viris illustribus*'unu [*Ünlü Kişiler Üzerine*] "Perhiz yortusunun Arlekino'su" olarak görenlere ve Dante'yi ancak eskicilerin okuyacağını söyleyenlere itiraz etmiştir. Özellikle bazı gramercilerin, gramerin en iyi yönünü kaybetme pahasına da olsa, diğer serbest sanatları yok etmek için grameri kullanmalarından şikâyet etmiştir. Bu gevezeler, Eskilerin kaç diftongu[x] olduğunu ve İtalyanca'nın neden iki diftongu olduğunu araştırmakla meşguldürler; sanki Titus Livius'un kitapları içinde onların ilgisini çekenler, sadece kaybolmuş olanlardır. Bu aynı zamanda mükemmel bir edebiyat tartışması temasıdır; öyle ki Leonardo Bruni'nin *Dialogi ad Petrum Histrum*'unda [*Petrus Histrus Konusunda Konuşmalar*] Niccolo Niccoli'nin her iki zıt tezi de birbiri peşi sıra savunduğunu görmekteyiz. Hepsi de klasikleri sevdikleri için, önce Petrarca, sonra da Boccaccio onların koleksiyonunu yapmaya başlarlar; daha geç bir dönemde de Poggio Bracciolini (1380-1459) İsviçre, Almanya, Fransa, hatta İngiltere kütüphanelerinde bu amaçla keşif seferlerine çıkacaktır. "Klasiklerin keşfi" dönemidir, fakat bu kâşifler, bazılarını kaybettikleri ve diğerlerini de kendi klasik Latince kurallarına –ki bu tam olarak Eskilerin kuralları değildi– göre düzelttikleri ortaçağ kütüphanelerinde korunmuş ve çoğaltılmış elyazmalarını keşfetmişlerdir sadece. Poggio Bracciolini'nin adı, XV. yüzyılın bazı hümanistlerinin, sunağa büyükleri kadar yakın durmadık-

[x] Diftong: tek ses halinde çıkarılan ve tek hece oluşturan ikili ünlü harf, –çn.

larını bizlere bildirmektedir. Salutati bunların geldiklerini uzaktan fark etmiştir: *Nimis defertis et ceditis vetustati*, diye yazmıştır Poggio ve onun dostu Giovanni d'Arezzo hakkında. Bunun üzerine de şunu eklemiştir: Bana gelince, İncil yazarları arasında Yuhanna'yı; havariler arasında Pavlus'u; Kilise Doktorları arasında Augustinus'u tercih ediyorum. Ya siz dostlarım, Augustinus'a tercih edeceğiniz bir pagan çıkar mı? Bana gelince Augustinus'u Platon, Aristoteles, Cicero, Vergilius ve Varro'dan daha yükseklere yerleştiriyorum. Yalnızca Augustinus'u değil Petrarca'yı da; aslında her Hıristiyan bu büyük insanların üstündedir. Âlemin ezeli ve ebedi olmadığını, Tanrı'nın kadir-i mutlak ve özgür olduğunu, ruhun bedenle birlikte ölmediğini ve zevk ve sefanın hayatın nihai gayesi olmadığını bilmek için Hıristiyan olmak yeter. İşte görüşlerin ciddiyeti içinde XIV. yüzyılın aydınlarının inançları ufak tefek nüanslarla buydu, inancını önce kaybeden, sonra bulan Boccace'ın inandığı şey de buydu. Fakat bir oğul gibi sevdiği Poggio'ya Salutati şunu sorar: "Siz ki ispatlanamaz olanın hakikatini inkâr ediyorsunuz, inadınızın sizi nereye götürdüğünü görüyor musunuz?" Bu endişe verici soru, birçok kişinin, Babaların ter jisinden soyutlanmış klasik kültürü korudukları dönemi haber vermektedir. *Doctrina enim magna ex parte, ad profanos translata est, unde, ut plurium, iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum*, diye belirtir hüzünlü bir şekilde Marsilio Ficino. *Theologia platonica*, Medicis'lerin Floransa'sında Salutati'nin Floransa idealini koruyacak, fakat bunu yeni koşullarda yapacaktır. Babalar döneminden beri, İtalyan toprağında doğmuş bir pagan kültürüyle ilk kez yüzleşen ortaçağ Hıristiyan kültürü kendisini savunmada bulacaktır. Bu kültürün tarihinde yeni bir evre başlamıştı bile.

KAYNAKÇA

İTALYA'YA EDEBİYATIN GERİ DÖNÜŞÜ. — Gius. Toffanin, *Storia dell' Umanesimo dal XIII al XVI secolo*, Napoli, 1933. — Nat. Sapegno, *Il trecento*, Vallardi, Milano, 1934.

PETRARCA. — *Francisci Petrarchae Opera omnia*, Basileae, 1581. — L. M. Capelli, *De sui ipsius et multorum aliorum ignorantia*, Paris, H. Champion, 1906; bu yazının Fransızca çevirisi (*Sur ma propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*), Juliette Bertrand, Paris F. Alcan, 1929.

P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, 2 vol., 2e éd., Paris, Leroux, 1907. — H. Cochin, *Le frère de Pétrarque et le livre du Repos des religieux*, Paris, H. Champion, 1903. — J. H. Robinson et H. W. Rolfe, *Petrarch, the first Modern Scholar and Man of Letters*, New York, 2. baskı, 1914. — E. Tatham, *Francesco Petrarca, the first Modern Man of Letters*, 2 vol., Londra, 1925-1926.

BOCCACE, *Genealogie Johannis Boccacii*, Paris, 1511.

SALUTALI. — Fr. Novati, *Epistolarid di Coluccio Salutati*, 5 cilt, Roma, 1891-1911. — Alfred Von Martin, *Mittelalterliche Weltund Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis*, München, R. Oldenbourg, 1913.

DOMINICI. — Rémi Coulon, *Johannis Dominici, Cardinalis Sancti Sixti, Lucula Noctis*, Paris, Picard, 1908 (Giriş bölümü tüm kavganın değerli bir özetidir).

GROUPE FLORENTIN. — Giovanni Da Prato, *Il Paradiso degli Alberti*, éd. Alessandro Wesselofsky, 3 cilt, 4 kitap halinde, Bologna, 1867. — Léonard Ellingwood, *The Works of Francesco Landini*, dans *Publications of the Medieval Academy of America*, no 36.

LEONARDO BRUNI. — *Leonardi Arretini Epistolarum libri VIII*, éd. Laurentius Mehus, Florence, 1741. — Franz Beck, *Studien zur Lionardo Bruni*, Berlin et Leipzig, 1912. — Hans Baron, *Leonardo Bruni Aretino: humanistisch-philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, Leipzig, G. Teubner, 1928. — Alex. Birkenmajer, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, dans *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. Westf., 1922, s. 129-210.

II

FRANSA'DA EDEBİYATIN GERİ DÖNÜŞÜ

İtalya'da Petrarca'nın kişiliğine ve eserlerine bağlı bulunan ve Edebiyatı uzun süren sürgününden geri çağıracak olan hareket, Fransa'da farklı koşullarda doğmuş ve bu yüzden daha farklı bir zihniyetin oluşmasına neden olmuştur. Bu hareketin lehine çalışan güçlerden biri, kesintisiz biçimde süren bir teologlar zincirinin skolastik teolojinin yeni yöntemlerine, hatta zihniyetine karşı kararlı muhalefetidir. Üstelik bu teologlar Papaları da yanlarında bulmuştur. Bunun kanıtlarından yalnızca birini hatırlatacak olursak, Papa IV. Innocentius'un resmi temsilcisi Eude de Chateauroux'nun Paris Üniversitesi öğretmenlerine ve öğrencilerine yönelik kaleme aldığı 21 Aralık 1247 tarihli mektubu kulakları hakikati değil de, sürekli yeni bir şeyler duymakla meşgul olanlara karşı uyarmıştır. Acaba bunu söylerken kimi düşünüyordu? Mantığı bir teolog olarak ve teolojiyi de bir mantıkçı olarak inceleyenlerdi bunlar: *logici theologice et theologi philosophice in suis disputationibus... procedentes.* Parisli hocaları bu yöntemlerden alıkoymak, XIV. yüzyılda vuku bulduğuna şahit olduğumuz iki bilim dalının ayrılığına geri götürmek ve kaçınılmaz bir ters tepkiyle Babaların teolojisini hakkı olan yere tekrar yerleştirmek anlamına geliyordu. Babaların kültürüne dönmeden Babalara nasıl dönülebilinirdi? İtalya'da Petrarca, Cicero'dan hareketle Augustinus'a varmıştı; Fransa'da ise Augustinus, Cicero'yu geri getirecekti.

Papalar, Paris Üniversitesine bu şekilde seslenirken, çölde konuşmuyorlardı. Eu-

des de Chateauroux 1244'de Üniversite'nin Şansölyesiyken şunu beyan etmişti: "Birçok insan, teolojinin ve Babaların sözlerini hiçe saymakta, buna karşılık kendilerini Yunanlıların oğullarına, yani filozoflara satarak paganların sözlerini mükemmel bulmaktadırlar." Dominiken üstadı Jean de Saint-Gilles (ölüm 1258'den sonra) "Aristoteles'ten vazgeçemeyenlerde de gördüğümüz gibi altını pulla değiştiren, yani felsefi sorunlarla ve görüşlerle değiştiren ve teolojiye yaklaşırken eski bilimlerinden ayrılamayanları" sert bir dille eleştirmiştir; "Bazıları ruhani dili, yani teolojiyi iyi öğrenmişlerdir, fakat bunu felsefeyle karıştırarak barbarizmler meydana getirmektedirler. Metafizik öğrenmiş kişi, teolojide her zaman noktalardan ve çizgilerden bahseder." Bunun dışında Albertus Magnus'un yakındığı "kaba hayvanlar"ı da unutmazsak, P. Mandonnet'nin skolastik teolojinin genel olarak nasıl karşılandığı konusunda vardığı sonucun doğruluğunu kabul etmemiz gerekir: "Böylece manastır insanları ve genel olarak teologlar, ateşli bir direniş göstermişler ve yüzyıl boyunca teslim olmamışlardır. Yalnızca Serbest Sanat okullarının özel çevreleri, özellikle Paris'te ve Albertus Magnus ve Aquinolu Thomas tarafından kurulan felsefi-teolojik okul, net bir olumlu tavır sergilemişlerdir; fakat bu sonuncu okulda ve başka okullarda da belli sınırlamalar getirilmiştir."

Yeni teoloji akımlarının Paris'te muzaffer olduğu anda hararetlenen bu karşıtlık, XIV. yüzyılda da silah bırakmamıştır. Tauler'in dostu Venturin de Bergame, Strasbourg manastırından bir Dominikene şöyle yazmıştır: "ekmek ve şarap teolojidir; bunu ihmal eden senin Tarikatın aslında bir çakıltaşından ibaret olan felsefeyle boşuna uğraşıyor." Buridanus ile Oresme'i dinlediği ve Sanat hocası unvanını aldığı Paris Üniversitesi'ni hatırladığında Hollandalı Gerrit Groot da (Gerardus Magnus, 1340-1384) böyle düşünmekteydi. Groot, *nove et moderni doctores*'lara karşı *Antiqui*'lerin kararlı taraftarıydı. Paris'te eğitim görmenin faydaları konusunda kendisine soru soran bir gence Groot, orada imanını ve ahlakını kaybedebileceğini söylemiştir. Fakat neden? Titus Livius, Cicero, Seneca veya Plinius'un Üniversite'yi ziyaret ettiklerini düşünün: Orada konuşulan Latinceyi anlayabilecekler midir? Paris kendisini felsefe içinde kaybetmişti; sapkınlıklar buradan bütün dünyaya yayılmaktaydı ve hastalık öyle boyutlara gelmişti ki içten değil ancak dıştan gelecek bir reform orayı iyileştirebilirdi. Groot'un manevi kararlarında onu harekete geçiren zihniyeti görebiliriz: Mesih'in Kilisesinin imanını korumak, Kutsal Metne Babaların yorumladıkları şekliyle inanmak, İncil'e göre namusluca ve fakirce yaşamak, geometriyle, aritmetikle, retorikle, diyalektikle, gramerle, şiirle ve astrolojiyle zaman kaybetmemek; kısacası Eskilerin en bilgeleri olan Sokrates ve Platon'un da felsefeyi indirgedikleri ahlak dışındaki bütün bi-

limlerden uzak durmak; aynı zamanda tıp, Sivil hukuk veya dinsel hukuk gibi kazançlı bilimlerde eğitim almamak; teolojik bir makam elde etmek için eğitim görmemek (*item nunquam studetis ad capiendum gradum in theologia*). Eğitimimizin kökleri önce Mesih'in İncil'i olsun ve aynı zamanda bu, hayatımızın aynası olsun, *quia ibi est Christi*; sonra da *Çöldeki Babaların hayatları*, Pavlus'un Mektupları, diğer kanonik Mektupları ve Havarilerin İşleri'ni; daha sonra Augustinus'un *Soliloquia*'sı ve Aziz Bernard veya okulunun çeşitli risalelerini; son olarak da Eski Ahit'i ve bilgelik kitaplarından sonra sadece tarih kitaplarını okuyun. Kısacası tipik bir *de reductione omnium ad vitam monasticam* durumudur bu; bu program klasik eğitimin lehine olmasa da, klasiklerin sürgün edilmesinin nedeni ve geri dönüşleri önündeki başlıca engel olan skolastik kültürü yıkan şey olmuştur.

Bu bilgileri Thomas a Kempis'in (1380-1471) *Vita Gerardi Magni*'sine [*Gererardus Magnus'un Yaşamı*] borçluyuz; bu kişinin üzerinde Groot'un etkisi çok büyük olmuş; hayatı, daha sonra genç Erasmus'un da öğrencileri olacağı *Ortak Yaşam Kardeşleri*'ne altı yıl boyunca bağlı kalmıştır. Thomas *Imitation de Jesus-Christ*'in [*İsa Mesih'in Taklidi*] yazarı olsa da olmasa da, aynı zihniyet bu eseri canlandırmaktadır ve herkes bu kitabın diyalektikçilere ne dediğini iyi bilir: *Et quid curae nobis de generibus et speciebus? Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur*. Bu tanıklıkları çoğaltabiliriz; tinsellik yandaşlarının skolastik teolojiye karşı düşmanlığının XIV. yüzyıl boyunca sürdüğüne dair her tarafta kanıt bulabiliriz; zaten bu sayede belagatın dönüşü kolaylaşmıştır.

Hümanizm veya ön-hümanizm olarak adlandırılan hareketin Paris'teki kökenlerini araştırdığımızda, bu terimlerle, genellikle İtalya'da gördüğümüze benzer bir harekete işaret edildiğini görürüz. Bu sorunu bu şekilde ortaya koymak aslında Petrarca ve öğrencilerinin etkisinin Fransa'da hangi andan itibaren etkin olduğunu sorgulamaktır. Doğal olarak bu soruyu, söz konusu etkinin başlangıcını Petrarca'nın 1361 yılında yaptığı ikinci Paris yolculuğuna bağlayarak çözmeye çalışabiliriz. Öte yandan Petrarca Paris'e geldiğinde Eskilerin orada zaten bulunan bazı dostlarıyla karşılaştığı kabul edilir. Bununla beraber Petrarca'nın yazdığı bir mektupla şunu kesin olarak bilmekteyiz ki, büyük bir saygıyla bahsettiği Pierre Bercorius'la (yaklaşık1290-1362) orada sık sık görüşmüştür. Fakat Bercorius ertesi yıl ölecekti: Bu tarihte arkasında birçok eseri bulunmaktaydı. Bercorius ile Petrarca'nın ilişkilerinin uzak bir geçmişe uzandığı doğrudur. Petrarca bir mektubunda Avignon'dan Vaucluse'e kendisinin inzivaya çekildiği yerde ziyarete gelenlerden bahsederken birisinin adını vermiştir: *Berchorius, vir insignis pietate et litteris* de denen Pierre de Poitiers. Bu tarihten itiba-

ren Bercorius'un bilgisine saygı duyduğuna göre demek ki, Bercorius bu bilgisini ona borçlu değildi. Zaten Petrarca'ya bilgi borçlu olmadığını fark etmek için Bercorius'un eserlerine bir göz atmak yeter, çünkü eserleri çok farklı bir zihniyetten ilham almıştır.

Daha sonra bu konuda ne denmiş olursa olsun, densin Sade baş rahibinin doğru olarak ifade ettiği gibi ilk önce Cordelier,[*] sonra da Maillezais manastırında Benediktin olan Bercorius, Avignon sarayında en azından 1328-1340 yılları arasında Kardinal Pierre des Pres'nin yanında kâtip olarak bulunmuştur. Taşra kökenli oluşu ve entelektüel formasyonu nedeniyle, Paris Üniversitesi'nin etkisinin tamamen dışında kalmıştır. Onun kültürü, Paris'teki teolojik devrimlerin dokunmadığı, Aristoteles'le değil de Kutsal Metinlerle ilgilenen, geçmiş geleneklere sadık, ortaçağ manastırında eğitim görmüş bir rahibin kültürüydü: "İlk başta ve her şeyden önce, kitaplara başvurmadan zikredebilecek kadar ve imgeleri, tarihleri ve otoriteleri büyük bir özenle tasavvur ederek Kitabı Mukaddes üzerine dört kez çalıştım." Bu gayretin sonucu olan *Reductorium morale*, hümanizm olarak adlandırdığımız şeyle ilgisizdir. Kitabın başlığının da gösterdiği gibi, amacı, her konudan çıkartılabilecek ahlaksal dersleri göz önünde bulundurmak, yani her şeyi ahlaka indirgemek olan bir kitaptır: İlk önce Tanrı –ki o da diğer her şey gibi "ahlaksallaştırılmıştır"– aynı zamanda Melekler, Şeytanlar, insan, hayvanlar, bitkiler, mineraller, unsurlar, hatta ilk nitelikler. Bercorius'un sadece insandan elde edebildiği şey bile şaşırtıcıdır. Böbreklerden, sidik torbasından, sidikten, cinsel organlardan ve döl yatağından bile ahlak elde etmektedir. Üzerinde durmaya hiç gerek yoktur: Raban Maur ve Alexandre Neckham'ın kuyumcuları hayvan öykülerinde ve sembolik kuş kataloklarının eski ortaçağ geleneğinde bulunmaktayız. Bercorius kaynaklarını da gizlememiştir; bunlar eski ansiklopedilerin kaynakları ve bu ansiklopedilerin kendileridir. Albertus Magnus'dan yüz yıl geridedir; Pegasus'da kralkuşların (*tyran*) tasvirini bulduktan sonra bunların Etiyopya'da bulunan kanatlı atlar olduklarını söylemiştir. Ya kullandığı Latinceye ne demeli! Bercorius sıkılmadan kitabını şöyle yazdığını söylemiştir: *ad finem scilicet quod ad omne propositum possit homo proprietates rerum addiscere, et moralizatas, expositas et applicatas ad omne quod voluerit, invenire*. Muhtemelen eski şairler de bu ansiklopedide yer almaktaydı, fakat onlar burada ahlaksal bir çerçeveye oturtulmuş, Tanrı'nın en büyük zaferi ve ruhların kurtuluşu için Ovidius da bunlara dahil edilmiştir. Bu esere Bercorius'un devasa *Repertorium morale*'sini [*Ahlaki Listeler*] ekleyelim, yine de ne Cicero'ya ne de Petrarca'ya yaklaşmış oluruz. Alfabetik sözlük şeklindeki bu derleme,

[*] Fransız devriminden önce halk arasında Fransiskenlere verilen ad, –çn.

ahlak incelemeleri ya da daha doğrusu hayal edilebilecek her tür konu hakkında yazılmış vaazlardan oluşur: Apollon'un sacayağı, Neptün'ün üçlü çatalı, üç Parca (Klotho, Lakhesis, Atropos adlı insan ömrünün iplerıni örüp koparan üç Tanrıçadan her biri) ve Cehennemin üç Yargıcı, işte bütün bunlar birer Teslis sembolü olarak sunulur. Bercorius'un tarihçilerin dikkatini çekmesine neden olan şey, 1352 yılında kral Jean le Bon'un emri üzerine başladığı ve muhtemelen 1356 yılından önce biten Titus Livius'un Fransızca çevirisidir. Kendi içinde ne kadar önemli olursa olsun, bu olay kral Jean le Bon'un Latince bilmediğini göstermekten öteye geçmez, çünkü Titus Livius'i okuyabilmek yeni bir şey değildi; zaten Petrarca'nın Cicero'yu kendi döneminin Latince bilmeyen kişileri için İtalyanca'ya çevirdiğine şahit olmuyoruz: Tam tersine Boccace'ın İtalyanca eserlerini Latinceye çevirmiştir. Bercorius, bütün eseriyle Latince klasikleri okuyan ve bunların üsluplarından tat alan, aynı zamanda da Cicero'yu taklit etmeyi bir an bile akıllarına getirmeden Latinceyi hâlâ yaşayan bir dil gibi kullanmakta bir sorun görmeyen ortaçağın çok kalabalık insan ordusunun parçasıydı. Bizim kendi Fransızca'mızla yazdığımız gibi onlar da manastır veya kolej Latinceleriyle yazarak klasiklere ihanet ettiklerini hissetmemişlerdir bile. Bunlar iki farklı dildi; ama belki de hümanizm olarak adlandırdığımız şey, Bercorius gibi Latince kullanacak yerde Petrarca gibi Latincenin hizmetine girmeye karar verildiğinde başlamıştır.

Fransız "pre-hümanizm" tarihçilerinin Pierre Bercorius'a dikkatlerini yoğunlaştırmış olmalarının da nedeni belki de buydu, çünkü o, Edebiyatın savunucular bulacağı çevrelerin temsilcisiydi. Bu çevrelerin skolastik kültürü temsil etmedikleri için, ortaçağa ait olmayan bir kültürü temsil ettiklerini düşünmek yanlış olur. Bu kültür de skolastik kadar ortaçağa aitti ve geçmişi aslında çok daha geriye uzanıyordu. Bercorius'un eseri Jean de Galles'in XIV. yüzyıldaki uzantısıdır: *Margarita doctorum*, *Breviloquium de sapientia sive de philosophia sanctorum* [*Bilgelik Üzerine ya da Azizlerin Felsefesi Üzerine Kısa Konuşma*] ve *Alphabetum vitae religiosae* [*Dinsel Yaşamların Alfabesi*], bütün bunlar XIII. yüzyılda yazılmış olmakla birlikte okunmaya devam edilen eserlerdi, çünkü zikrettiğimiz eserler arasında birincisi ve üçüncüsü, Mayence'da 1673 yılında ve Bercorius'un Bütün Eserleri de Köln'de 1620'de hâlâ yayımlanmaktaydı. Bu eserlerin temsil ettikleri şey, Aziz Augustinus'un istediği tarzda Hıristiyan vaizin ve Kitab-ı Mukaddes uzmanının eski *eruditio*'sudur; bu eski *eruditio*, Cicero'nun *doctus orator*'un eğitimi için gerekli gördüğü *eruditio*'nun Hıristiyan karşılığıdır. Eğer İtalyan klasisizmi Fransa'da kendisine yandaşlar bulacak idiyse, bunları öncelikle skolastiğin üzerlerinde bir tesir kuramadığı eski Kilise Babaları kültüründen gelme teologlar arasından toplama şansına sahipti. Bunların *eruditio*'ları, ilk zamanlar hizmet ettikleri

Roma belagatini kaybetmişti, fakat tekrar buluşma olanağı sunulduğunda bunu seve seve kabul etmeleri çok doğaldı. Bercorius'un Petrarca karşısındaki hali Babalardan beri kaybettiği hitabeti tekrar bulan ortaçağ *eruditio*'sudur. Dolayısıyla bunun dönüşünü hızlandıracak bir arzuyla onu tekrar ve hemen istemesi çok doğaldır.

Günümüzde aktif gizli yardımlaşmaların, Klasiklerin eğitimini Paris Üniversitesi'ne ne zaman yeniden soktuğunu belirlemek imkânsızdır, fakat Pierre d'Ailly'nin 1375 tarihli *Hikmetler* üzerine bir açılış Dersi (*principium*), bu tarihte *eloquentia*'nın Parisli teologlar arasında öğrenciler bulduğunu bizlere göstermektedir. Bu dersin kendisi de bilgece yapılandırılmış bir hitabet parçasıdır; hitabet hareketi metnin başından sonuna kadar korunmuş, Vergilius, Jean de Hanville ve Alain de Lille'den alıntılar yapılmış, bu metinde bulunan her şey, skolastik yöntemin bu üstadının burada bir hatip olarak konuşmaya kararlı olduğunu ve ispatlamak için değil de ikna etmek için konuştuğunu göstermektedir. Bu metnin bütün gidişatı, ince bir hitabet düzeni üzerine inşa edilmiştir. Dinleyicilerini, söylemiyle övdüğü teolojinin hüküm sürdüğü doruklara çıkarmak için, Üniversite Fakültelerinin sırayla birinden diğerine, yani en alçakgönüllüsünden Sanatlar Fakültesi'nden başlayarak en yücesine kadar yükseldiğini hayal etmiştir: *Primo ergo venio ad scholam Philosophorum*. Bununla beraber girer girmez ilk karşılaştıkları bilimi üstatlarıdır: *sermocinalium scientiarum, grammaticae videlicet et logicae, rhetoricae et poeticae artis doctores invenio*. Pierre d'Ailly'nin bunları temsil ettiği şekliyle bu üstatlar, doğal olarak ilk önce Priscianus'u ama aynı zamanda diğerlerini de öğretmektedir, *alii rhetorica Tulli blandimenta, alii poetica integumenta Vergiliusii, nec solum ista, quinimo Ovidii praesentant fabulas*; bunların peşinden Horatius'ın *Odes*'ları, Juvenal'in *Satires*'leri, Seneca'nın tragedyaları, Terentius'un komedyaları, Sallustius'un söylevleri, Titus Livius'in on bölümü, Martial'in *Epigrammes*'ları, Macrobius'un Saturnales'ları ve daha önemsiz niceleri gelmektedir. Unutmayalım ki karşımızda bir hatip bulunmaktadır. Bu programdan istediğimiz kadar isim budayalım, böylesi bir şey söz konusu olmasaydı Pierre d'Ailly'nin Üniversite hocaları karşısında Üniversitenin gramer eğitimi hakkında böyle konuşabileceği pek tasavvur edilemezdi. Şunu da ekleyelim ki bundan bir yenilik olarak bahsetmemiştir ve kendisinin de *quaestio disputata*'nın dışında başka bir hitabet tekniğinde üstat olmuş olması, bizi, 1375 yılında böyle bir şeyin uzun zamandan beri yürürlükte olduğunu düşünmeye davet etmektedir.

Pierre d'Ailly'den önceki *principia*'ların üslubunun incelenmesi, belki de bazı sürprizler ortaya çıkarabilir. Her ne olursa olsun, Jean Gerson'un teolojik eserinin genelde skolastik teknikten kurtulmuş ve patristik hitabetin özgür şekillerini bulmuş

gibi göründüğü açıktır. Gerson *quaetiones*'ler yazmış ve yeri geldiğinde *Hikmetler*'i herkes gibi yorumlamış olabilir, fakat *Vaazlar*, *Epistolae* [*Mektup*], *Tractatus* [*İncelemeler*]ve *Opuscula* [*Küçük Yapıtler*], teolojik düşüncesinin en doğal akışını bulduğu şekillerdir. Şunu da ekleyelim ki, risalelerinde hitabet hareketleri az sayıda değildir, hümanistlere kendi dillerinde seslenmek için *Traite contre le Roman de la Rose* [*Gülün Roman'ına Karşı Risale*] gibi bir yiğitlik metni (1402), *Collectorium super Magnificat* gibi bir *qualem Plato Sacratem introducens tenuit* diyalogu (1426-1427) yazabilmiş, hatta Boetius'un *Felsefenin Tesellsi*'ne teolojik bir nazire yazıp, bu *Teolojinin Tesellisi*'nde (1418) Boetius'un tüm dize ölçülerini kullanmıştır. Gerson'u hümanizm tarihinden dışlayanların kaçı günümüzde böyle bir ölçü başarısını yineleyebilirler? Fakat Gerson'da sadece bir zevk söz konusu değildir, bu onun için aynı zamanda bir öğreti sorunudur. Bütün bilim dalları gibi teoloji de kendi *modus significandi*'sine sahiptir veya daha doğrusu bilimlerin kraliçesi olduğu için bütün diğer bilimlerin *modi significandi*'sinden yararlanmalı, fakat bunları, insanları Kutsal Metnin hakikatlerine ikna etme amacına doğru yönlendirmelidir. Bununla beraber ikna etmek öz itibariyle hitabete bağlıdır ve bu yüzden bu şekilde anlaşılmış bir teolojiyi temsil eden kişi açısından, hatip olmak bir görevdir.

Demek ki bu dönemde Fransız çevrelerinde teolojiyi anlama tarzları, hatipliği ve bunu öğreten eski yazarları öğrenmeye davet eden teologlarla karşılaştığımızda şaşırmamak gerekir. Bunlardan biri Nicolas de Clamanges'dur (ölüm 437); bu kişi hareketin başını çekme onurunu açıkça hak olarak iddia etmiştir. Paris Üniversitesi, Sainte-Genevieve kolejinde öğrenci olmuş, 1380 yılında sanattan mezun olmuş, daha sonra teoloji diploması almış, fakat çok kişisel ve derin dinsel hayatına bağlı nedenlerden dolayı doktoraya kadar gitmemiştir. 16 Kasım 1397'de Papa XIII. Benoît tarafından *scriptor* olarak Avignon'a çağrılmıştır. Bu davetiyeyi aldığında yaklaşık kırk iki yaşındaydı. Avignon'da geçireceği on yıl, onun edebi zevkini açıklamak için geç bir tarihtir; onun Avignon'a yaptığı seyahati daha çok üslubuna duyulan saygı açıklar. O dönemde vuku bulan bir olay, bizleri bu noktada yeterince aydınlatmaktadır; aynı zamanda da çok daha önemli olan başka bir noktaya da ışık tutmaktadır.

Petrarca yaşlılık mektuplarından birinde İtalya'nın dışında şair ve hatip aramanın gereksiz olduğunu yazmıştır: *oratores et poetae extra İtaliam non quaerantur*. Kardinal Galeotto di Pietramala, bu metni Clamanges'a yazdığı bir mektupta zikrettiğinde Clamanges bunu Jean de Montreuil'e aktarmış ve o da bu ifadeye ateşli bir tepki vermiştir; çünkü kendisi Petrarca'ya karşı büyük bir hayranlık beslemekteydi ve bu ifadeye kırılmıştı. Petrarca hitabet ve şiir sanatının diğer ülkelerden çok İtalya'da öğretildiği-

ni savunmaktaydı ve ben de, demiştir Clamanges, "bunun çoğu zaman başka yerlerde de öğretildiği cevabını veriyorum. Bizzat ben, çoğu zaman halka açık ders olarak, çoğu zaman özel ders şeklinde Cicero'nun *Retorik*'inin (*Vidi ego in studio Parisiaco saepe Tullianam publice legi Rhetoricam, saepe etiam privatim*), bazen de Aristoteles'inkinin (*nonnunquam etiam Aristotelicam*) Paris Üniversitesi'nde öğretildiğine şahit oldum, sık sık en büyük ve en iyi şairler, Vergilius ve Terentius orada öğretilmektedir (*poeteaque summi et optimi Virgilius atque Terentius illic etiam saepe leguntur*)." Bu tanıklık, Pierre d'Ailly'nin 1375 yılında söylediklerini tamamen doğrulamaktadır, çünkü Clamanges, sanat bölümünden 1380 yılında mezun olmuştur. Burada ilk edebiyat eğitimini almıştır, daha sonra da bunu kendisi tamamlayacaktı. Her ne olursa olsun Clamanges, İtalya'ya hiçbir şey borçlu olmadığını belirtmiştir: "Bana inanın" diye yazmıştır Pietramala'ya, "eğitimin anası olarak adlandırdığınız Bologne'unuzu ve İtalya'yı hiç görmedim (*Bononiam vestram.... nunquam omnio vidi, nec Italiam*)." Petrarca'nın yanılgısının ve hitabetin İtalya'nın dışında da öğrenilebileceğinin bizzat kanıtıdır. Fransa'da doğan ve yetiştirilen (*me Gallicis editum, alitum atque eruditum litteribus*) Clamanges, belki bazı özel eğilimleri dışında önce yaşayan insan öğretmenlerden başka öğretmenlerden ders almıştır: Eğitim, kullanım, uygulama, yazarların dikkatli ve düzenli okuması ve bunların belagati. Bunlar zaten Augustinus'un *Hıristiyan Eğitimi Üzerine*'de]önerdiği öğretmenlerdir, hatta bunlar sanatın temel kurallarının öğrenilmesinden çok daha faydalıdır, çünkü sanatın doruğu, ikna ederken ikna ettiğini gizlemesidir. Kuşkusuz temel kuralların da faydası vardır; Clamanges da Quintilien'inkileri ve Cicero'nunkileri öğrenmişti, fakat o, Cicero'nun risalelerinden çok, onun söylevlerini okumuş olmasına çok şey borçludur. Son olarak Clamanges, insan olmayan bu hocalarının dışında ona eğitim verebilecek öğretmenlerle karşılaştığını inkâr etmemiştir (*praeceptores, Cum quibus legendo et conferendo, multa utilia didici, quae solus forsitan non intellexissem*).

Petrarca'nın çıkışında belli bir ulusal izzetinefis söz konusuydu, kuşkusuz Clamanges'un cevabı için de aynı şey söylenebilir. Tarihçilerin yazdıklarının tersine bu Edebiyat dostlarının ilk eğitimlerini her şeyden çok Paris Üniversitesi'ne borçlu oldukları, Fransız geleneğini sürdürdüklerinin veya yenilediklerinin bilincinde oldukları ve yabancı ülkelerden gelen öğütlere gözü kapalı hücum etmedikleri bir gerçektir. Clamanges, tartışmayı genişleterek Hitabet için Fransa'nın ve İtalya'nın antikitenin sonundan beri yaptıklarını karşılaştırdığında bu durum daha da açıkça ortaya çıkmaktadır. Petrarca'nın ülkesi hakkındaki yargısını telafi etmek için Clamanges'in elindeki ilk öğe Jerome'un Vigilantius'a yazdığı mektupta söyledikleridir: *Sola Gallia*

monstra non habuit, sed semper viris fortibus atque eloquentissimis abundavit. Cesur ve hatip insanlarla dolup taşan, canavarların kendilerini evlerinde hissetmedikleri bu toprak Clamanges'un ikamet ettiği topraklardı ve eskiden Edebiyata karşı kusur işlediğini görmemekteydi. Augustinus'un hayranlık duyduğu Hilaire de Poitier, Prosper d'Aquitaine, Gennadius de Marseille, Sulpice Severe, Eskileri zikretmekle bitmez. Ama daha yakın bir geçmişe gelelim; bu *recentiores*'ler arasında Aziz Bernard de Clairvaux, Yves de Chartres, Hilderbert de Lavardin, Pierre le Venerable, Alain de Lille, aynı zamanda Hugues ve Richard de Saint-Victor ve adları sayılabilecek daha niceleri bulunmaktadır. "Petrarca'ya karşı Clamanges" davasının ötesinde, bütün bu tarihe egemen olan belirleyici kanıt, ezici olgu ise şudur: Fransa'da yazarlar çoğalmaya başlarken İtalya'da kim vardı? Hiç kimse. Fransa'da Muhterem Bede'dan Bernard de Clairvaux'ya kadar sessizlik hâkimdi; o dönemde serbest sanatlar ihmal edilmekteydi, unutulmuş ve hemen hemen bütün dünyada yer altına gömülmüş gibiydi: *toto prope orbe artes illae in incuriam atque oblivionem deductae, et quodammoto, ut ita dicam, sepultae.* Ama bu olgu, belagat kültünden dolayı bu denli övülen İtalya için de geçerlidir. O andan sonra yalnızca bir değişim olmuş, ama bu değişim Fransa'da gerçekleşmiştir. Edebiyatın ve bunu anlayan yazarların Fransa'ya dönüşünü anlamak istersek bu nokta hayati önem taşımaktadır, üslubun kültü ve dinsel ateşlilik, Aziz Bernard döneminde birlikte hayata dönmüşlerdir: *Diebus autem Bernardi nostri coepit in Gallis simul cum fervore religionis stylus coli et resurgere.* Aynı dönemde İtalya'da ya da dünyanın geri kalan kısmında, eserleri gelecek nesillerin belleğine kaydolmayı hak eden pek az sayıda yazar bulunmaktadır, hatta hiç kimse yoktur bile diyebiliriz. Kuşkusuz Petrarca vardır, ama ne zamandan beri? Bizzat Petrarca'yı tarihteki yerine yerleştirdiğimizde, onun Fransa hakkındaki yargısının ne kadar adaletsiz ve abartılı olduğunu görmekteyiz.

Başlangıcında ve İtalyan etkisi nüfuz etmeden önce ele alınan Fransa'daki Edebiyata dönüş hareketinin anlamını bundan daha iyi gün ışığına çıkaran bir şey yoktur. Petrarca örneğinin ve ona denk olma arzusunun bu andan itibaren olaylarda rol oynadığını inkâr etmeyi düşünmemekteyiz; söz konusu olan, XIV. yüzyılın son çeyreğinden önce Fransa'da aynı yönde, fakat biraz farklı bir zihniyete sahip edebi kültürün yenilenmesini hazırlayan yerli güçlerin harekete geçtiğini anlamaktır. Genç Petrarca'nın eserine egemen olan estetik kaygılar, Eskileri taklit etme yönünde sanatsal bir ideale doğru yönlenmişti. Sonraki nesilleri ise Ciceroculuğa koşmaya teşvik etmiştir; ki bunların her biri önceki nesilden daha ileri gidecek ve aştıkları bu nesli tamamen küçümseyecekti.

Petrarca'da dâhilik vardı, diyecekti Erasmus, fakat artık kimse onu okumuyor. Petrarca'nın Fransa üzerindeki etkisini incelemek, onun Cicerocu arzularının Fransızlar üzerindeki gelişmesinin izlerini izlemektir, fakat Nicolas de Clamanges, bizlere, daha farklı olgular sunmaktadır. Bu hareketin tanığı olan Clamanges, Pierre d'Ailly ve Gerson'un eserlerinin bizlere sundukları şeyleri özel terimlerle ifade etmiştir. Fransız teologlar, en azından Fransa'da dinsel uyanıştan ayrılmaz gördükleri Latin hitabetinin uyanışını arzulamış ve kolaylaştırmışlardır. Kendi tarihlerinin bilincinde olan bu teologlar, Cicero'dan çok Aziz Bernard'ı düşünmüşlerdir ve onların istedikleri kültür, XII. yüzyılın kültürü, yani Aziz Bernard'ın izlediği Hıristiyan amaçlar güden klasik kültürdür. Bu yüzden bunların Latinceleri Bede'den Bernard'a ve Salisburyli John'a kadar ortaçağın kültürlü kişilerinin Latincesi olarak kalmıştır.

İşte bu eserlerin doğduğu topraklarda Clamanges'un tekrar diriltmek istediği şey de bu gelenekti. Gontier Col'a karşılaştığı düşmanlıklardan ve hakaretlerden yakındığı mektubunda ılımlı ama kesin sözlerle bu eğitim reformunda kendisine ayırdığı baş köşeyi hak olarak istediğini görmekteyiz. Belagat Fransa'da hemen hemen unutulmuştu (*ipsa quasi obliterata atque obsoleta eloquentia*); onu mezarından çıkartarak yeniden doğmasını sağladığı için ona kızılabilir miydi? (*atque ipsam eloquentiam diu sepultam in Gallis quodammodo renasci*) Komşu ülkelerden hiçbir alanda eksiği olmayan Fransa onun –yani Clamanges'ın sayesinde– belagat konusunda da geride kalmamıştır. Buna biraz da kendisinin gayretleri yol açmıştır (*viam diutius obseptam paululum aperui*). Kısacası Fransa'da kaybolmaya yüz tutmuş belagati yeniden oluşturduğu için övünmeden, en azından ihmal edilen ve fazlaca uzun zamandır karanlıklar içinde kalmış bir hitabet sanatını uyandırdığı konusunda kendi hakkını teslim etmişti: *Absit autem ut me reparatorem velim jactare perditae in Gallicis regionibus artis oratoriae, sed neglectae et intermissae jacentis et sopitae, in tenebrisque diutius sepultae, possum me sine jactantia... excitatorem quodammodo dicere.* Clamanges'ın Pietramala'ya yazdığı cevapta olduğu gibi, kendini Latin dilinde ifade eden Fransız belagati, burada kendi geleneğini sahiplenmektedir.

Bu geleneğin, birbirinden ayrılmaz biçimde, hem Roma gramercilerinin tekniğini hem de onu benimseyen Babaların Hıristiyan zihniyetini kapsamasının nedeni, Latin belagat üstatlarının zihniyetinin de bu ittifaka uygun olmasıdır. Eski Caton ve Quintilien'in *eloquentia*'sının Hatipten beklediği ahlaksal kültürle Hıristiyan belagati şeklinde derinleşebileceği tahmin edilebilirdi. Olaylar bu hipotezi doğrulamaktadır. Romalı hatip nedir? Dili iyi kullanmasını bilen iyi bir insandır: *vir bonus dicendi peritus*. Bunun üzerine Clamanges şu saptamayı yapar: "Şuna dikkat edin ki tanımında

ilk önce ortaya koyduğu dil becerisi değil de insanın iyiliğidir." Burada şunu belirtelim: *vir bonus*'u, her tanımda cinsin konduğu yere, yani başa koymuştur. Çünkü belagatin temel aldığı şey budur. Evin temellerini kaldırın, bütün ev yıkılır; hatipten *iyi insan* olma özelliğini kaldırın, ona istediğiniz her şeyi tanıyın, bunları ona tanımış olmazsınız, çünkü bunları elde etmek için o orada değildir artık. Eskilerin tanımını tamamlamak için sadece şunu söyleyelim: bir hatip konuşmasını bilen bir Hıristiyandır. Kutsal Ruh esinini dilediği yere üflediğine göre, neden yalnızca İtalya'dan hatip çıksın ki? Bu da mükemmel bir *ad Cardinalem* kanıtır; İtalyan olmadığından Pietramala'daki rahip duygulanmış olmalıdır.

Fransızları tekrar belagata döndüren temel kaygıyı kuşkusuz eksiksizce tanımlamasa da somutlaştırmayı sağlayan tek bir kelime vardır: Vaaz. Salutati, Davud'un Zebur'unun ve Mesih'in mesellerinin güzelliğine duyarlı bir sanatçı olarak konuşmaktayken Clamanges daha çok Peygamberleri beliğ kılan Kutsal Ruhun esinini düşünmekteydi. Martin de Calayo'ya yazdığı mektup, ona göre belagatin kaynağının ne olduğunu açıkça ifade etmektedir. Kutsal Ruh, boş yere Havarilerin üzerine ateşten bir dil olarak inmemiştir. Ilahi Hikmetin ilk önce geçtiği yerde peşinden onu belagat izler. Augustinus, hitabet için Hikmetin hizmetçisidir (*pedissequam sapientae*) dememiş miydi? *In umbra et aenigmate* olarak olsa da Horatius'ın *Şiirsel Sanat*'ında [*Art poetique*] şu mısraları yazarken gördüğü de bu değil miydi:

Cui lecta potenter erit res,
Nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo.

Potenter, yani *sapienter*, diye yorumlar Clamanges. Demek ki Tanrı'nın Hikmeti, belagat bahşetmekte ya da daha doğrusu bunu kendisine bahşetmektedir; çünkü ona hizmetçi olarak ihtiyacı vardır (*hujus ancillae famulatu indigeret sapientia*). Martianus Capella, Mercurios'la felsefenin evliliğini isterken haksız değildi, fakat belagati erkek olan Mercurios'la imgeleyerek haksızlık etmişti; çünkü hitabet Hikmetin başkanı olmamalıdır, tersine Hikmet onun başkanıdır. Demek ki hitabete eş değil de hizmetçi adını veren Aziz Augustinus, Capella'dan daha iyi konuşmuştur. Bu onu yeterince hatta oldukça onurlandırmaktır. Çünkü Hikmet, belagat dışında başka pek çok hizmetçiye sahiptir; ama bunlardan hiçbiri ona onun kadar muhtaç değildir ve onun kadar hizmet etmez: *Sed unam tamen eloquentiam singulariter et prae caeteris ancillam habere dicit, individua sibi societate conjunctam, quia illius ministerio et Maxime indiget et Maximus utitur, Cum absque illius adminiculo sua salutaria opera, suaque in hominum salute, profectu atque aedificatione nequeat vota explere.* Açıkçası *eloquentia ancilla theolo-*

giae, gözlerimizin önünde skolastiğin *philosophia ancilla theologicae*'nin yerini almıştır.

Clamanges'ın Mektuplaşmalarına rasgele göz attığımızda, sürekli aynı öğüdü verdiğini görürüz: Öğretmeyin, vaaz edin! Özellikle *Liber de studio theologico*'yu [*Teoloji Eğitimi Üzerine Kitap*] okuyalım, diye yazmıştır Clamanges teoloji öğrencisi Jean de Piedmont'un Doktora yapmalı mıyım? diye soran mektubuna cevap verirken: Ama neden? diye sorar Clamanges. Eğitim vermek için mi? Kuşkusuz bunu yapmanın kötü bir yanı yoktur, ama bunu yaparken uygun zihniyet içinde kalmak gerekir. Mesih'in kendisi de hayatı boyunca bundan başka bir şey yapmamıştır ve eğitim verdiğimizde onu taklit etmiş oluruz, fakat onun gibi eğitim vermek gerekir. Demek ki bir teolog veya vaiz –çünkü her ikisi de aynı şeydir (*haec enim pro eodem habeo*)– *ad imitationem Christi qui, ut legimus, coepit facere et docere* olarak davranmalıdır (*Actes*, I:1). Demek ki önce eylemde bulunmak sonra konuşmak gerekir ve konuşurken de Kutsal Metin'den habersiz, hatta onu alaya alan pek çok teolog gibi boş ayrıntılara düşmemek gerekir. Skolastik teolojinin (*plerosque scholasticos*) ruhları beslemeyip ısıtmamasına nasıl şaşırabiliriz? O kalplere değil akla seslenmektedir. Fakat ruhları kurtarmak için kalpleri değiştirmek gerekir. Hastaları iyileştiren hekim, okulunda sürekli bundan bahseden öğretmenden daha faydalıdır ve bu yüzden Henri le Gand'un görüşünün tersine Clamanges, vaaz etmenin öğretmekten daha iyi olduğunu düşünmektedir. İşte 1420 yıllarında terk edilmiş ve gömülmüş gibi görünen hitabeti bir gün Fransa'da uyandırma şerefine ulaşan kişinin derin kaygıları bunlardı. Burada bunu hangi zihniyet içinde ve hangi gayelere yönelik olarak yaptığını görmekteyiz.

Clamanges örneği, ne kadar önemli olursa olsun, XIV. yüzyılın sonlarında karşılaştığımız Edebiyat dostu Fransızların tümünün İsa Mesih'i taklit etmek için Cicero ve Vergilius'u okudukları sonucuna varmamıza izin vermez. Hepsi bu kadar samimi demesek de bu kadar ödün vermez bir dindarlığa sahip değildi; fakat Clamanges'un zihniyetine sanılan ve inanılan kadar yabancı değillerdi. Jean de Montreuil (yaklaşık 1354-1418), saf Fransız ürünüdür. Şeref ve menfaatlerle dolu bir kariyer boyunca birkaç kraliyet elçiliği görevinde bulunmuş olan bu kişinin dış ülkelere yaptığı yolculuklar, Petrarca'nın İtalya'dan memnun kaldığı kadar onun da Fransa'dan memnun kalmasına olanak vermiştir; Roma'ya yaptığı iki diplomatik görevde daha önce bahsettiğimiz iki İtalyan ediple tanışma olanağı bulmuştur: Leonardo Bruni Papa'nın katibi olduğu için Jean de Montreuil'ün onunla tanışmaması imkânsızdı. İlk başta onu sempatiyle karşılamışlardır, fakat alanın önde gelenlerinin bu kültür adayını birbirlerine nasıl önerdiklerine bir bakmak gerekir. Onu iyi niyetle karşılayın, diye yazmıştır Bruni, Niccolo Niccoli'ye ve dostluğunuzu mühürlemek için bir kurban kesmek ge-

rekirse, bilgiçliği boğazlayın, zaten o da bundan hiç zarar görmemiş sayılmaz (*cujus ipse non omnino est expers*). Demek ki Jean de Montreuil onlar için hâlâ tam olarak yontulmamış bir barbardı. Gontier Col sayesinde Edebiyata ulaşmış, kendisi de Paris Üniversitesi çevresinden çıkmış olan Jean de Montreuil bir *De gestis et gactis memorabilibus Francorum*'un [*Francus'ların Anılmaya Değer İşleri ve Başarıları Üzerine*]ve kısa bir *Vie de Charlemagne*'ın [*Carolus Magnus'un Hayatı*] yazarıdır, üslup açısından bile Eginhard tercih edilir. Salutati'nin –ki onun vefatından sonra sadece on iki yıl yaşayacaktı– büyük bir hayranı olan Jean de Montreuil, mektup sanatında ona denk olmaktan çok uzaktır; mektuplarını alabildiğine, hatta fazlasıyla klasik alıntılarla doldurup taşırma alışkanlığından zevk alıyorsanız başka. Artık iğrendiğini ilan edecek kadar Papaz ödentisi ve karlarla boğulmuş –fakat bu daha fazlasını istemesine engel olmamıştır– bu diplomat, sadece Latin kültürüne ilgi duyan birisiydi. Aynı zamanda Kilise adamıydı ve büyük bir hayranlık duyduğu Clamanges gibi, Hıristiyanlığın reformuna ve birleşmesine büyük bir ilgi duymaktaydı. Leonardo Bruni doğru görmüştür. Jean de Montreuil, İtalya'ya başka bir âlemden gelmişti. Burada XV. yüzyıla nüfuz etmeye başladığına şahit olduğumuz Fransız hümanist akımı, ortaçağa ait olan kendi öz kaynaklarından fışkırmaktaydı ve uzun zaman teologların hümanizmi olarak kalacaktı. Clamanges'dan sonra Guillaume Fichet de, Fransa'da, uykuya dalmış belagati ilk uyandıran kişi olma şerefine ulaşma övüncünü ilan etmiştir, fakat Bessarion'a *Rethorique*'ini [*Retorik*] (1471) "yabancı bir beldenin cazibesine kapıldığı ve kendi beldesinin yoksulluğuna acıdığı için, aynı zamanda Kutsal Metni vaaz etmekten bir anlamda asla vazgeçmeden birincisini [yabancı beldeyi] ihtiyatsızca yönetmeye girişen bir teologun eseri olarak" sunmuştur. Fichet'den sonra, Ordres des Frere de la Sainte-Trinité et de la Redemption des Captifs Tarikatından Robert Gaguin (ölüm 1501) gelir; bu kişi bu Tarikatın 1473'de üsta-ı âzamı olmuş ve 1479'da Tarikat'ın İçtüzüğünü kaleme almıştır. Ganguin, Meryem ananın lekesiz gebeliğini savunmak için eserler yazmıştır ve bu mükemmel din adamı, Ordre de la Redemption des Captifs Tarikatına müntesip olmakla yetinmeyip pek çok kişiyi de tarikattan azat etmiştir. İki üstattan biri İtalyan Gregorio da Citta diğeri de Fransız Guillaume Fichet'dir. Sonra tek başına devam etmiştir; bunu paganizm sevgisinden kaynaklandığını düşünmemeliyiz. Gaguin, filozoflardan kuşku duymaktaydı (*a philosophorum gentilium studio arbitror esse declinandum*); Platon'un Ficin sayesinde elde ettiği başarıdan endişelenmiştir ve kendisi için de çok az şey istemektedir: 1498'de Cornelius Girardus Aurelius'u elde ettiği için kutladığı, Kutsal Metinler'in manasını eksiksiz kavrayış ve bunu iyi bir Latince ile ifade etmek: *integre de scripturis divinis sentire, et quae recte sentis, pure*

latireque dicere. Gaguin 1495 yılından itibaren *De origine et gestis Francorum Compendium*'unda [*Francus'ların Başarıları ve Kökenleri Üzerine Özet*] kendisine ve Paris Üniversitesine yapılan bir övgüyü kabul etmiştir; genç Erasmus'ın ilk yayımlanan kitabıdır bu. Guillaume Fichet, Robert Gaguin ve dostları, genelde kabul edildiği gibi, "eski eğitimin yeniden doğuşunun gözden düşmüş doğanın itibarının iadesine yol açacağına inanmayacak kadar derin bir teolojik eğitimin izlerini taşımak"la kalmamışlar, eski eğitimin yeniden doğmasını, gözden düşmüş doğanın itibarını yeniden yükseltmek için istemişlerdir; bunlar aslında Salisburyli John, Aziz Bernard, Alcuin, Bede ve Aziz Augustinus'un devamcısı olan Nicolas de Clamanges'un eserini devam ettirmişlerdir.

KAYNAKÇA

GERRİT GROOT. –Wilhem Mulder (S. J.), *Gerardi Magni Epistolae*, Anvers, 1933. –Bkz. Thomas A. Kempis, *Opera omnia*'da, *Vita Gerardi Magni*, Cologne, 1759.

PİERRE BERCORİUS. –*Petri Berchorii Pictavensis, Ordinis B. Benedicti, Opera omnia*..., 3 cilt, Cologne, 1620. – L. Pannier, *Notice biographique sur le benedictin Pierre Bercorius, premier traducteur français de Titus Livius, Bibliotheque de l'Ecole des Chartres*, c. XXXIII (1872), s. 325-364. –Petit de Julleville, *Pierre Bercorius*, in *Revue des cours et Conferences*, 4. Yıl (1896), c. I, s. 680-69.

GERSON VE HÜMANİZM. –A. Thomas, *De Joannis de Monsterolio vita et operibus*, Paris, E. E. Thorin, 1883. – A. Coville, *Gontir et Pierre Col et l'humanisme en France au temps de Charles VI*, Paris, E. Droz, 1934. –A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, J. Vrin, 1942.

NİCOLAS DE CLAMANGES. –Opera omnia, J. M. Lydius, Lugduni Batavorum yay., 1613; *Liber de studio theologico*, Achery'de, *Spicilegium veterun scriptorum*, Paris, 1725, c. I., s. 473-480. –A. Coville, *Le Traité de la ruine de l'Eglise de Nicolas de Clamanges et la traduction française de* 1564, Paris, E. Droz, 1936.

FİCHET VE GAGUİN. –A. Renaudet, *Péréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (1494-1517), Paris, E. Champion, 1916. –Franco Simone, *Guillaume Fichet retore ed umanista*, Torino, 1939.

III
ORTAÇAĞ DÜŞÜNCESİNİN ANA HATLARI

Ortaçağ düşüncesinin bilançosunu ciddi hatalar yapma endişesi taşımadan ortaya koymak için hâlâ birçok keşif ve sabırlı çaba gereklidir. Yine de günümüzde her yönde birikmiş çalışmalar sayesinde, uzun zaman apaçık gerçekler olarak kabul edilmiş

bazı hatalar tamamen saf dışı bırakılmış gibi görünmektedir.

Birincisi ortaçağın sadece, bütün gayreti antikçağda biriktirilmiş entelektüel sermayeyi yeniden bulmaya yönelen, entelektüel bir içe kapanma ve özümseme dönemi olarak tanımlanabileceğini düşünmek yanlıştır. Tabii ki, Yunan felsefesi olmadan ortaçağ felsefesini anlamak, hatta tasavvur etmek imkânsızdır; zaten bunu olgular da sürekli hatırlatmaktadır. Aristoteles, Platon ve yeni-Platoncular, insan düşüncesinin eğitimcileri ve yeniden eğitimcileri olmuşlar, keşfedilen her eserleri ve bu eserin her çevirisi, ortaçağ insanları için yeni bir dünyanın keşfi anlamına gelmiştir. Demek ki ortaçağ felsefesi, önce Yunan felsefesinin özümsenmesini gerektirmektedir; ama aslında bundan bambaşka ve bundan öte bir şeydi.

Ortaçağ düşüncesine atfedebileceğimiz ve pek çok kişinin itiraz etmekten çok ortaçağ düşüncesini bu yüzden eleştirdiği ilk yapıt, en mükemmel biçimine Thomasçılıkla ulaşan skolastiğin oluşmasıdır. Kilise Babaları'na uzanan kökenlerden XIV. yüzyılın sonuna kadar Hıristiyan düşünce tarihi, doğal akıl ile imanın –var olduğu yerde– uzlaştığını sergilemenin ve varolmadığı yerde de bunu sağlama gayretinin tarihi olmuştur. Akıl ve iman –ki bu tarih bu iki tema etrafında gelişecektir– ortaçağın Scotus Eriugena'dan Aziz Thomas'a kadar bütün filozoflarında baştan beri görülmekte ve rahatlıkla tanınmaktadır. Başlangıcından beri dogma, bir olgu olarak sunulmuştur ve akıl da hesaba katılması gereken bir güç olarak karşısına dikilmektedir. O dönemde akıl, bir bölümü keşfedilmiş Aristotelesçi diyalektikten veya basit gramerden ibarettir; çünkü Scotus Eriugena'nın girişimi metafizik spekülasyona taraftardan çok muhalif toplamıştır. O dönemde mümkün olarak tasavvur edilen iki çözüm, iki bilme aracının ve onlara borçlu olduğumuz bilgilerin ya radikal biçimde ayrılması ya da birleştirilmesidir. Ya vahiyle yetinmek gerekir ve yalnızca kurtuluş önemli olduğu için ve vahiy de kurtuluşumuza yönelik her şeyi kapsadığı için başka bir şeye ihtiyaç duymayız; ya da iki alanın örtüştüğünü ve sonuçta inandığımız şeyi anlayabileceğimizi kabul etmek gerekir. Aslında felsefeye karşı kalıcı bir düşmanca akımın sürmesine rağmen, XIII. yüzyıla yaklaştıkça ikinci çözüm daha kesin olarak öne çıkar gibi görünmektedir. Abélard'da olduğu gibi Aziz Anselmus'ta de akli araştırmanın etkili gücüne ve iyi yönüne olan güven, sınırlamaya uğramadan ortaya çıkmaktadır; bu insanlar, imanın gizeminin akılla araştırılmasında ve temellendirilmesinde hiçbir sakınca görmemişlerdir; hatta bunun faydalı olduğu kanaatindeydiler. Ancak XIII. yüzyılın başında, akıl soyut bir yöntemden daha fazla bir şey olarak tezahür ederken ve Arap Aristotelesçiliği onu, imanla bağdaşamayacak bir dünya görüşünü yayan bir şey olarak sunmaya başladıktan sonra akılla iman arasındaki ilişkiler bütün karmaşıklığı

içinde ortaya konmuştur. Bu andan itibaren aklı imana kurban etmek hem zor görünmekte hem de istenilmemektedir; fakat bunların bir arada varolduklarını tasavvur etmek imkânsızdır; açıkçası kendisine terk edilen akıl, dogmadan başka bir şeye varmamakta ya da en azından bu kadar ileriye gitmemektedir. Demek ki Aristotelesçilik, XIII. yüzyılın insanları için belirleyici bir tecrübe değerine sahip olmuştur; artık akılla imanı ne tek başlarına ne de bir arada ele alabildikleri için birbirinden ayırmaları ve birini diğerine uydurmaları gerekmiştir. İşte bu gayretten büyük skolastik sentezler doğmuştur.

Demek ki ilk bakışta skolastik felsefe, aklın aslında kendisine ait olmayan bir göreve uzun bir zaman boyun eğmesinin sorumluluğunu taşıyacaktı. En azından görünürde bir Albertus Magnus veya bir Aziz Thomas'ın kısıtlı akılcılığı, önceki yüzyılların daha safça olsa da daha açık yürekli duruşuna göre bir gerileme oluşturmaktadır. Fakat bunun sadece görünürde böyle olduğuna dikkat edelim. Aziz Anselmus ve Pierre Abélard, aklı kullanmakta hiç sınır çekmemişlerse, bunun nedeni bunun bilincinde olmalarından çok gerçek değerini bilmemeleridir. Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşt'ün örnekleriyle ne kadar bilgilenmiş olsalar da bu kişiler, Hıristiyan etkisine tamamen yabancı akli evren görüşünün nasıl olabileceğini Albertus Magnus ve Aziz Thomas gibi açıkça tasavvur edebilmiş olsalar bile, aklın her yerde, kendi dışında ve içinde, Teslis veya Tecessümün çağrışımlarını, kanıtlarını bulabileceğini hayal edemezlerdi. Bu filozoflarda eksik olan şey, Aristoteles vasıtasıyla kanıttı. *Fizik* ve *Metafizik*, deneysel olarak kendi başına bırakılan aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini ispatlamaktadır. Bu yüzden skolastikler, Aristoteles'in öğretisinin gerçek anlamıyla ilgili tartışmalara bu kadar hararetli bir ilgi duymuşlardır. Aristoteles'in öğrettiği ya da öğrettiğini söylediğimiz şey ile öğretmediği veya öğretmediğini söyleyebileceğimiz şey, bildiğimiz şeylerin alanıyla yalnızca inanabildiğimiz şeylerin alanını doğrudan ayırt etmektedir. Böylece teolojinin kullanımına getirilen sınırlamalar, Aziz Thomas'ta aklın kendi gücünün bilgisine doğru kesin bir ilerlemeye işaret etmektedir; Aziz Thomas'ın teologlara Teslis dogmasını veya zaman içinde âlemin yaratılışını ispatlamayı yasaklamanın nedeni, ispatın ne olduğunu bilmesidir. Böylece XIII. yüzyıldan itibaren ortaçağ düşünürlerinin izlediklerine şahit olduğumuz farklı yönlere neden yöneldiklerini anlamaktayız: Ya doğal aklın ifadesi olarak İbn Rüşt'ün Aristoteles'ini kabul etmek ve İbn Rüştçülerin yaptıkları gibi aklı imandan ayırt etmek; ya dogmayı olduğu gibi korumak ve akıldan –nominalistlerin *protervus* diye her zaman itiraz ettikleri– olası bir doğrulama beklemek; ya da son olarak Aziz Thomas'ın yaptığı gibi Aristoteles'in birinci ilkesinin anlamını değiştirerek onu dönüştürmek.

Bu durumda neden skolastiklerin hiç fazla uzatmadan, vahyedilmiş dogmadan yüz çevirmediklerini ve neden akla, imanın kendisini olmasa da en azından ilk belirtilerini temellendirmek gibi nankör bir görev verdiklerini sorabiliriz. Bunu anlamak için, tarihinin bütün aşamalarında felsefenin, evreni akli olarak yorumlama girişimi şeklinde ortaya çıktığını hatırlamak gerekir. Tarihin bizlere seyrini sunduğu felsefi sistemlerin art arda gelişini insan zihninin kesintisiz gelişmesiyle açıklamak yaygın bir yanlıştır. İnsan zihninin olgunlaştığı, isteklerinin ve kaynaklarının bilincine vardığı ve bu içsel zenginleşmenin büyük fikri sistemlerin sürekli gözden geçirilmesini belirleyen temel etkenlerinden biri olduğu doğrudur. Fakat değişimin zihinde bulunan bu nedeni dışında, eşyada bulunan başka bir neden daha vardır. Evrenin görünümü gibi içeriği de en az bağlı olduğu düşüncedeki kadar radikal ve derin bir biçimde değişmektedir. Ne kadar soyut olsa da felsefi spekülasyon, açıkladığını iddia ettiği gerçeği yoktan var edemez. Bununla beraber doğuşumuzdan itibaren içinde bulunduğumuz evren, yalnızca algılanır âleme ait değildir; aynı zamanda bu evren, dönemimizin ve çevremizin bize dayatmaya çalıştığı tasavvurla da tanımlanmaktadır. XX. yüzyılın insanı, XII. yüzyılın insanıyla aynı âlemde doğmaz ve XII. Hıristiyan yüzyılında doğmakla XII. Hindu yüzyılında doğmak iki farklı evrende doğmak anlamına gelir. Bir felsefi düşünce ne kadar özgür ve eşyanın yüzeyinde bıraktığı iz ne kadar derin olursa olsun, bu felsefi düşünce her zaman bir itaat eylemiyle başlar; o, özgürce hareket eder, fakat yalnızca belirlenmiş bir âlem içinde bunu yapabilir.

Her felsefi dönem için –bizimki de dahil– doğru olan bu ifade, Batı ortaçağ felsefesini göz önünde bulundurduğumuzda apaçık bir şekilde doğrulanmaktadır. Nasıl ki günümüzde filozofun düşünümü tarih ve sosyal bilimlerin en genel sonuçlarına uygulanmaması mümkün olmadığı gibi, aynı şekilde ortaçağda da dogmanın nihai ifadesi olduğu vahiyden başka bir şey üzerinde uygulanamaz. Nasıl günümüzde bize doğrudan sunulan, verili olan dünya bilim dünyasıysa, o sırada da iman dünyasıydı. Evren üç kişi halindeki tek Tanrı'nın eseri olarak görünmekteydi. İsa Mesih, yaratılmadan doğrulmuş, Baba'yla eştözlü olan Tanrı'nın Oğlu, Adem'in günahından bizleri kurtarmak için bedenlenmiş ve insan olmuştur. Öte yandan günahkâr insan, bu kurtuluş eserine katılmalıydı; kurtulmuşlara bahşedilen semavi mutluluğa kavuşmak ve ebedi cezaya çarptırılmamak için Tanrı'ya ve Tanrı'nın Kilisesinin emirlerine uymalıydı. Babaların sebatkâr çalışmalarıyla zenginleştirilmiş ve belirginleştirilmiş bu geniş perspektif, ortaçağın bütün insanlara dayattığı amaçtır. Demek ki bu dönemde gerçeklik, doğrudan dinsel olarak düşünülmüş ve hissedilmiştir. Burada anlamamız ve açıklamamız gereken şey, gözlerin gördüğünün de ötesinde, âlemin ve insanın baş-

langıcıyla ve her ikisinin kaderiyle ilgili olarak Konsillerin tanımladıklarıdır. Büyük ortaçağ sistemlerinin dinsel niteliğini açıklamak için, bu olgu hayati bir önem taşır.

Fakat ortaçağ, temel yönlerinden biriyle, yalnızca kendisine bakarken, bir başka açıdan da bakışlarını bize doğrultmaktadır.

Ortaçağın, hangi alanda ve hangi noktaya kadar bizim şimdiki zamanımızı içeren bir geleceği hazırladığını sorduğumuz an, bilinçli bir tavırla katıksız tarihten ayrılmış olmaktayız. Şimdiki zamana dair yönettiğimiz yargılar geçmişlerini ortaya koyarlar; öyle ki aynı olgular hakkında hemfikir olan iki tanık, XIII. yüzyılın şu veya bu düşünürünün bizim dönemimiz üzerinde uyguladığı etkiyi ya mükemmel ya da tehlikeli görür. Bu yüzden ortaçağ bizim gözümüzde bir tezat işareti olarak kalır. Ortaçağ, bazılarının tapınma noktasına kadar vardırdıkları minnettar bir hayranlığa neden olduğu gibi gazetelerde, seçim toplantılarında ve bazı siyasal partilerin programında kendini ifade eden yürekten bir nefrete de yol açabilmektedir. Bu durum sadece Fransa için geçerli değildir. İngiliz sözlüklerinde *Dark Ages* [*Karanlık Çağ*], bakınız *Middle Age* [*Orta Çağ*] denir; birisine *dunce* dendiğinde o bir *dull-witted person*'dur, yani Duns Scotus gibi bağnaz birisidir. Bu anlaşmazlıklara son vermek bir an bile düşünülmemiştir, aslında bunların varlığı ortaçağa hâlâ sağlam bağlarla bağlı olduğumuzu göstermektedir. Hititler konusunda ise kimse böyle bir kavga içinde değildir. Açıkçası XIII. yüzyıl, hâlâ canlı bir geçmişe aittir.

Her şeyden önce Katoliklik varolmaya devam ettiği sürece o da canlı kalacaktır. Modern insanın toptan bilim evrenine girdiğini söylemek her zaman doğru bir ifadedir; fakat bu doğruluk çoğu zaman farklı anlamlardadır. Günümüzde her uygar ülkede okulun, çocuğu tanıştırdığı bilimsel dünya görüşü, ortaçağda kiliselerde vaaz edilen dinsel dünya görüşünü yok etmemiştir. Bazı kişilerin düşüncelerinde bunlar tezat oluşturabilir, ama başka kişilerin zihninde bağdaşırlar; zaten bilimin ortaya koyduğu sorunlar, dinin çözüm sunduğu sorunlar değildir. Her ne olursa olsun Katolik Kilisenin varlığı ve dünyadaki geniş çaplı yayılması birer olgudur; Katolikliğin mevcut olduğu her yerde Babalar ve ortaçağ teologları, XX. yüzyılda yaşayan milyonlarca insan için düşünce ve yaşam kuralları olarak mevcutturlar. Günümüzde yaşayan bir Katolik, doğuşunda gelen bir hakla, Aziz Iustinos'tan XIV. yüzyıl sonuna kadar birikmiş olan ve günümüze dek durmadan zenginleştiğini tarihin hiç zorlanmadan gösterebileceği muazzam bir duygu ve düşünce birikimi mirasını, doğrudan veya dolaylı olarak devralır. Zenginleşmek diyoruz, çünkü burada hayatta kalmaktan bahsetmek yeterli değildir. Bu insanların teolojisi, Katoliklerin kaynağını bilmeden sırtlarında taşıdıkları ölü bir yük değildir. Onlar için bundan daha canlı ve güncel bir şey yoktur ve

bunun hakkında sahip oldukları bilgiye gelince, XIII. yüzyılın ortalama Katolikleriyle günümüz Katoliklerini karşılaştıracak olursak, XIII. yüzyıldakilerin günümüzdekilere üstün gelecekleri hiç de kesin değildir. Bütün bunlara Babaların ve Din âlimlerinin ("Doktorlar") teolojisinin Katolik Kilise'nin sınırları ötesinde de etki gösterdiğini, örneğin Anglikan Kilisesi'nin fiilen bundan farklı bir teolojiye sahip olmadığını, Kalvinizm'in ve sayısız mezhep ile tarikatın kısmen bu teolojinin etki alanında yaşadıklarını ekleyecek olursak, ortaçağın bize sadece teolojilerini bırakmış olsaydı bile, ortaçağ düşüncesinin bugün bile muazzam bir toplumsal güç ve uygarlığımızın egemen özelliklerinden biri olarak kaldığı sonucuna varılabilirdi.

Fakat ortaçağ yalnızca teolojiler bırakmamıştır; zaten bıraktığı teolojiler de tam anlamıyla felsefe tarihinin alanına giren salt akli tezlerle beslenmiştir. Felsefenin teologun eserine dahil edilmesi, kendisi için bir gerileme veya gelişme nedeni olmuşsa ya da teolojinin felsefeyi bulduğu halinde filozoflara geri verip vermediği, herhangi bir uzlaşmaya varılmadan sürekli tartışılmıştır. "Felsefe dinlere çok şey vermiştir," der Hauréau, "fakat kendisi onlardan hiçbir şey almamıştır." Bu bir ihtimaldir, fakat bunun kanıtını görmek isteriz, sorun bu ifadenin söylemek istediğinden çok daha karmaşıktır. Ortaçağdaki tezlerin en azından bazılarının Yunan felsefesinin mirasına bir şeyler ekleyip eklemediğini bilmek için, modern felsefenin Yunan felsefeyi ortaçağ hiç yaşanmamış gibi devam ettirip ettirmediğini sormak yerinde olacaktır. Bu da cevap bulunması imkânsız devasa bir sorundur, fakat bu sorunun verilerinin bazen aşırı derecede basitleştirildiğini belirtmek gerekir. Hiç kuşku duyulamayacağı gibi Kartezyencilik felsefi bir devrim olmuşsa, bu devrim bu noktada gerçekleştirilmemiştir. Felsefesiz teolojilerle dolup taşan bir ortaçağ ile teolojisiz felsefeyle meşgul bir modern dünya arasında bulunduğunu sandığımız kopuş, yalnızca görünürde gerçekliğe tekabül etmektedir. Gerçekten teolojiyi ortadan kaldıran modern filozoflar, metafiziği ortadan kaldıranlardır ve bunlardan Kant ile Comte gibi bazıları başka bir yoldan teolojiyi tekrar getirmişlerdir. Metafiziği isteyen, koruyan veya yenileyenlere gelince bunların hepsi, XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla kadar teologun ve filozofun bölünmemiş mülkü olan bir alana yerleşerek doğal teolojiyi inşa etmek durumunda kalmışlardır. Ortaçağ teolog filozoflarla dolup taşmaktaydı belki, ama modern dünyada da filozof teologlar eksik olmamıştır. Hiç kimse teoloji ile felsefenin sınırlarını görebilmiş midir ve bu sınırların varlığını iddia edebilir mi? diye sormuştu bizzat Hauréau. Evet bunlar vardır, fakat her sınır, bir ayrım çizgisi olduğu gibi bir geçiş yeridir de. Teoloji, felsefi bilim dallarından vazgeçebilir, demiştir Aziz Thomas *Summa theologica*'sında (I:1, 5, ad 2^{m}), çünkü teolojiye ilkelerini veren felsefe değil Tanrı'dır, ama felsefeyi

kullanmak teolojinin işini kolaylaştırır. Ama sadece o kullandığı için felsefe, felsefe olmaktan çıkarsa ve dolayısıyla da varolmayı bırakırsa teoloji felsefeyi nasıl kullanabilir ki? Descartes "Tanrı ile ruh sorununun teolojiden çok felsefenin nedenleri sayesinde ispatlanması gereğini" dile getirdiğinde, o da bir sınırı kabul etmiş olur; fakat bu sınır Aziz Thomas'ın koyduğu sınırdan farklı değildir; her ikisi de aynı yöndedirler, çünkü Aziz Thomas'ın Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü öz itibariyle felsefi sorunlardır. Demek ki burada filozof ve teolog, aynı sorunları işlemekte; bunları aynı doğal nedenle ele almaktadırlar ve onların farklı ispatları aynı sonuçları doğrulamaktadır. Aziz Thomas felsefe yaptığı anda bile bir Hıristiyan olarak felsefe yapmaktadır, diye itiraz edilecektir kuşkusuz. Bu doğrudur, fakat Descartes'in da yaptığı budur, hatta bunu bizzat kendisi söylemiştir: "Ruha gelince, bazı Azizler bunun doğasını bilmenin kolay olmadığına inansalar, başkaları da beşeri nedenlerin ruhun bedenle birlikte öldüğünü gösterdiğini ve yalnızca iman bunun tersini ileri sürdüğünü söylemeye kadar işi vardırsalar da; yine de X. Leon döneminde yapılan Latran Konsilin'in 8. oturumu, bu görüşleri yasaklamış, aynı zamanda Hıristiyan filozoflara bu kişilerin argümanlarına cevap vermek ve hakikati bildirmek için zihinlerinin bütün güçlerini seferber etmelerini açıkça emretmiştir, benim de burada yapmaya çalıştığım budur." *Mediations*'ları bir Konsil'in isteklerine uyduğunda bu "Hıristiyan filozof" sınırı ters yönde geçmiş olur. Teoloji için imanın temellerini oluşturmak, Descartes bile olsak, bir teologun işidir.

Modern metafiziğin içeriğini inceleyerek bu tartışmayı yararlı bir şekilde genişletmiş oluruz. "Modern felsefe, ortaçağ teolojileri hiç varolmamış gibi doğrudan Yunan felsefesini mi izlemiştir?" sorusuna "Descartes, Pascal, Malebranche ve Berkeley'in Tanrı'sı daha çok Aristoteles'in Tanrısına mı yoksa Aziz Pavlus, Aziz Augustinus ve Aziz Aquinolu Thomas'ın Tanrı'sına mı benzemektedir?" sorusuyla cevap verebiliriz. Ockham'ın teolojisinin nominalizmiyle Locke'u ve Locke aracılığıyla da David Hume'u etkileyip etkilemediğinden emin olup olmadıklarını modern felsefe tarihçilerine sormaya cesaret edemeyiz; fakat Malebranche'un metafiziğini Aziz Augustinus'u anmadan açıklayabilmeleri biraz zor olacaktır. Birazcık dikkatle tarihte daha ileriye, hatta günümüze kadar varabiliriz. Thomasçı metafiziğin ilk sezgilerini, zaman aşımına uğramış diye değerlendirmek için düşünce özgürlüklerini ve bütün metafiziklerin varlığını açıklamak için kendi metafiziklerini kullanan bazı çağdaşlarımız arasında belki de en "modernler" düşündüğümüz kişiler olmayabilir. Bunların hayatta kalmayı başarmış kalıntılardan başka bir şey olmadıkları söyleniyor; fakat hayatta kalmak yaşamaktır; hatta ölüme karşı koymanın bugüne kadar bulunmuş tek çaresi budur.

Bu yüzden Modern felsefenin ve biliminin karakteristik olarak kabul edilen bazı fikirlerinin ortaçağın ortasında zuhur etmesi bir tesadüf değildir. Parlak bir felsefi dönemden sonra uzun bir çöküş olmayan dönem yoktur. Skolastiğin klasik çağı olan XIII. yüzyıl, yükselişle onu izleyen inişin kesiştiği tepe noktasını simgelememektedir. Fakat XIV. yüzyılın filozofları, XIII. yüzyılın gündeme getirdiği sorunlardan hareketle ve yine o yüzyılın beklentileri adına dikkat çekici bir öğreti devamlılığı anlayışıyla eski sorunlara yeni çözümler sunacaklardı. Ortaçağ felsefesi soluk almadan sürdürülmüş bir gayretin sonucunda ve aynı atılımla sürüklenmiş gibi Aristoteles'i özümsedikten sonra aşacak ve modern felsefeyi kuracaktı. Yani genel olarak kabul edilen tarihsel bakış açısı öğretilerin gerçek sırasına ilişkin bir yanılgıdan kaynaklanmaktadır. Ortaçağ felsefesini kendi sonucuna kendi içinde varmış bir dönem olarak görmek ve fikirler tarihini yeniden sıralarken bu dönemin üzerinden sessizce geçilebilecekmiş gibi düşünmek kadar yanlış bir şey olamaz. Ortaçağın üzerine binip onu ezdiği, bunalttığı iddia edilen bilimsel ve felsefi öğretiler doğrudan ortaçağın dışına çıkmaktadır; yönelimsel türleri, özgül biçimleri ve gerçekleştirilmiş diğer soyutlamaları eleştiren yine ortaçağ olmuş; her tür otoriteden, hatta beşeri otoriteden bile bağımsız bir felsefeyi ilk o uygulamıştır. Demek ki yüzyıllarca süren bir uyku, karanlık ve hata döneminden sonra gelen Rönesans hikâyesini, efsaneler alanına atmak gerekecektir. Ortaçağa karşı aklın haklarını ele geçirmek için modern felsefenin mücadele vermesine gerek kalmamıştır; tam tersine bu hakları onun için fetheden ortaçağ olmuş ve XVII. yüzyılın, kendisinden önceki dönemleri ortadan kaldırdığını tasavvur etme edimi bile ortaçağı devam ettirmekten başka bir şey yapmamıştır.

XIV. yüzyıl ile sonraki yüzyıllar arasında dar anlamıyla felsefe alanında karşılaştığımız devamlılık genel kültür alanında daha da çok hissedilir. Bu sürece bütünü içinde bakıldığında tarihin geniş bir eğri çizdiğini görürüz: Roma'nın serbest sanatlar kültüründen yola çıkmış, Aziz Augustinus'un eserinden geçtikten sonra Bede ve Alcuin'in İngiltere'sine ulaşmış, oradan da IX. yüzyılda ana kıtaya tekrar dönmüş, XII. yüzyılın atılımına kadar varlığını orada sürdürmüş ve XIII. yüzyılda yaşadığı geri plana itilişten sonra ilk önce İtalya'da Petrarca, hemen ardından da Fransa'da Pierre d'Ailly, Gerson, Clamanges ve halefleriyle birlikte tekrar zuhur etmiştir. Bu kültürün kapsadığı alan, Batı uygarlığı adı verilebilecek olgunun alanıdır ve hemen hemen bütünüyle *limes germanicus*'un (Cermen sınırı) batı kısmında bulunmaktadır. Yapımı İmparator Domitianus tarafından MS 83'de başlatılan ve II. yüzyılda biten bu müstahkem hat, Roma'nın Avrupa'daki en ileri sınırını belirlemekteydi; Roma'nın silahlarıyla fethetmediği yerler hiçbir zaman kültürüyle tamamen fethedilmemiştir. XIV. yüzyıldan önceki bütün eğitim merkezleri, *limes germanicus*'un gerisinde bulunmaktadır ve

bu durumun yol açtığı sonuçlar henüz tam anlamıyla silinmemiştir. Tarihçi Herman Hefele şöyle der: "*Limes* Alman topraklarının içinden olduğu gibi ruhundan da geçmektedir hâlâ ve aynı göğün altında, aynı psikolojik mekânda Roma gerçeği ile Alman gerçeği yan yana varolmaya devam etmektedir." Günümüzde Roma *limes*'inin gerisinde Roma kültürünün birliğini kim inkâr edebilir? Oysa aynı birliğin içinde uyumu koruyarak büyük farklılıklar sergileyen ve birbirini tamamlayan ne yetenek zenginlikleri vardır! IX. yüzyıldan itibaren İrlandalı Johannes Scotus Eriugena, Berkeley'in Platonculuğunu haber vermiştir. XII. yüzyılda İspanya, hem İslam âlemine karşı bir sur hem de onunla Hıristiyan âlemi arasında köprü görevi görmüştür. XIII. yüzyıldan itibaren ve bazı tarihçilerin inandıklarının tersine Anglosakson düşüncesi, bir Robert Grosseteste ve bir Roger Bacon'da onların bilimsel ampirizm, yararcılık ve dinsel mistisizm karışımından ayrılmaz bir bütün halinde bulunmaktadır. İtalya, bir Aquinolu Thomas ve bir Aziz Bonaventure'ün muazzam teolojilerinde veya Dante'nin başyapıtında düşüncesinin en iyi örneklerini sunmuş; fikirlere düzen verilmesi ve bir yapı içine sokulması duygusunu deha noktasına vardırmıştır: Taştan katedraller Fransızlara, fakat düşünce katedralleri İtalyanlara aittir. Albertus Magnus'un eserlerinin gerektirdiği devasa emek, ansiklopedik ve eksiksiz bilgi kaygısı –ki bu biriken olgu yığınından doğrudan bir mistik anlayış fışkıracaktı–, o andan itibaren Almanya'nın özelliğini taşımaktadır. Nihayet Fransa da, verimli toprağı olduğu skolastik gibi ve ona benzer bir biçimde, ortaçağdan çıkmıştır. Fransa XIII. yüzyılda Paris'te ve Avrupa Üniversitelerinin arasında Hıristiyanlığı temellendiren ve tanımlayan ortak hakikati bütün dünyaya dağıtarak aynı hakikatin tamamen akılla anlaşılabilir bağlarıyla bir arada tutulan ve düzenlenen bir Mesihçi insanlık hayalini ebediyen kuşanmıştır. Fransa, her toplumsal sistemin bir fikirler sistemine dayandığı konusundaki derin kanaatini, günümüzde bile korumaktadır; bu kanaate göre öğretisi partinin birliğini oluşturduğu gibi, bütün insanların bütünleşmesi ancak bütün zihinlerin uzlaşmasıyla mümkündür. İlk önce Kilisenin hayali olan Paris Üniversitesi'nin eski düşü, bugün bile her Fransızın beyninde varlığını sürdürmektedir: Doğrunun kabulünün kendini dayatmayla şekillenen bütün insanlık için doğruyu düşünmek. Son olarak da soyutlamaya, *a priori* akıl yürütmeye, mantık berraklığına duyduğumuz doğuştan gelen sevgimiz ve –Anglosaksonları çok şaşırtan– davranışlarımızı olguların gerekliliklerine dayandıracak yerde soyut ilkelere göre düzenleme alışkanlığımız buradan kaynaklanmaktadır. Her türlü Batı düşüncesi için ortaçağı inkâr etmek kendini inkâr etmektir. XIII. yüzyılın yanı başımızda olduğunu söylemek bile yetmez: O bizim içimizdedir, nasıl ki bir insan geçmişini unutarak yaşadıklarından kopamazsa, biz de tarihimizi inkâr ederek ondan kurtulamayız.

DİZİN

KİTAPTA ADI GEÇEN YAZAR VE ESERLER DİZİNİ